ПЛАТОН

ДИАЛОГИ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 98

ПЛАТОН

ДИАЛОГИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 1986

ББК 87.3
П 37

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия серии:

акад. *М. Б. МИТИН* (председатель), д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ* (зам. председателя), канд. филос. наук *Н. А. КОРМИН* (ученый секретарь), д-р филос. наук *В. В. БОГАТОВ*, д-р филос. наук *А. И. ВОЛОДИН*, д-р филос. наук *А. В. ГУЛЫГА*, чл.-кор. АН СССР *Д. А. КЕРИМОВ*, д-р филос. наук *Г. Г. МАЙОРОВ*, д-р филос. наук *Х. Н. МОМДЖЯН*, д-р филос. наук *И. С. НАРСКИЙ*, д-р юрид. наук *В. С. НЕРСЕСЯНЦ*, д-р филос. наук *М. Ф. ОВСЯННИКОВ*, акад. *Т. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. Ф. ПУСТАРНАКОВ*, д-р филос. наук *И. Д. РОЖАНСКИЙ*, д-р филос. наук *М. Т. СТЕПАНЯНЦ*, д-р филос. наук *А. Л. СУББОТИН*, чл.-кор. АН УзССР *М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ*

Составитель, редактор издания и автор
вступительной статьи
А. Ф. ЛОСЕВ

Автор примечаний
А. А. ТАХО-ГОДИ

Перевод с древнегреческого
С. Я. ШЕЙНМАН-ТОНШТЕЙН

П $\frac{0302010000\text{-}101}{004(01)\text{-}86}$ 73-86

© Издательство «Мысль». 1986
© *Скан и обработка: glarus63*

РАННИЕ ДИАЛОГИ ПЛАТОНА И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНОВСКОЙ ШКОЛЫ

I

РАННИЙ ПЛАТОН

§ 1. Введение

1. *Общее разделение сочинений Платона.* Для понимания того, что́ такое ранний Платон, необходимо представить себе общую картину дошедшего до нас его литературного наследия. Этим знаменитым греческим философом (427 — 347 гг. до н. э.) не только написано множество разного рода произведений, но и, что является большой редкостью для античного писателя, до нас дошли все его сочинения и даже немало таких, авторство которых можно оспаривать. Из 44 сочинений, известных под именем Платона, 24 (или, по другому счету, 25) могут считаться подлинными с достаточной достоверностью. Есть сочинения, неподлинность которых доказывается на основе довольно сильной аргументации, и такие, подлинность которых доказательно никогда не оспаривалась (см. ниже общий обзор сочинений Платона). Спрашивается: какие же из сочинений Платона, являющиеся несомненными, нужно считать ранними и чем эти ранние произведения отличаются от более поздних?

Прежде всего необходимо отметить ту общую особенность сочинений Платона, которую можно охарактеризовать как художественную методологию, часто переходящую в прямую беллетристику и риторику. Платон очень редко занят той или иной философской проблемой в ее чисто логическом виде. Свою логическую проблематику Платон рассматривает то в виде вопросов и ответов спорщиков, то в виде их законченных речей, то в виде искательства истины, но без всякого намерения формулировать ее в окончательном виде. Все это чрезвычайно затрудняет ясное понимание проблематики одного диалога и ее отличие от проблематики других диалогов. Однако ситуация здесь вовсе не так безнадежна.

Дело в том, что при всем своем художественном пафосе и при всех своих картинных изображениях спорящих сторон Платон решительно везде одержим одним замечательным методом, который нельзя не назвать *конструктивно-логическим.* А это дает возможность в ясной форме представить конструктивно-логическую структуру отдельных диалогов, несмотря на их стилистическую пестроту. Однако чтобы говорить о раннем Платоне, надо знать, что́ такое зрелый Платон. А зрелый Платон — это, как всем известно, учение об идеях. Необходимо помнить также, что и для раннего и для зрелого Платона характерно стремление создать диалектическую систему мышления. Не случайно Ф. Энгельс писал, что «древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками...» [1].

2. *Ранний и зрелый Платон.* Но что такое идея Платона? Идея вещи, по Платону,— это ее предельно-смысловая обобщенность, дающая возможность для вещи быть не чем иным, как ею же самою, а значит, впервые дающая возможность и познавать эту вещь [2]. Отсюда ясно, что проблема платоновской идеи предстает перед нами в тройном виде: идея сама по себе, идея в ее отношении к вещи и вещь в ее отношении к идее. Если мы это усвоим, то будет ясно и то, что́ необходимо считать ранним Платоном.

3. *Более точный смысл выражения «ранний Платон».* Поскольку всякое более раннее время есть та или иная подготовка к более позднему времени, то ясно, что к более ранним произведениям Платона следует относить не само его учение об идеях в зрелой форме, но подготовку к этому учению, анализ только некоторых его сторон, а также обзоры тех или других логических построений, которые имеют предварительный характер, покамест еще в более или менее разбросанной форме, покамест еще частичных и неокончательных.

Отсюда становится понятным и то, почему ранние диалоги Платона именуются в литературе сократическими и почему весь этот период творчества Платона также именуется *сократическим.*

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 19.

[2] Принцип конструктивно-логического понимания учения Платона об идеях (правда, наряду с другими принципами) положен в основу нашего комментария к сочинениям Платона в издании: *Платон.* Соч. В 3-х томах, т. 1. М., 1968; т. 2, 1970; т. 3, ч. I, 1971; т. 3, ч. II, 1972.

Дело в том, что Сократ первый отошел от изучения внешней природы и обратился к изучению человека как разумного и морально-общественного существа. А для этого ему пришлось анализировать множество разных понятий, которые раньше выступали у философов в наивном и некритическом виде. Сократ впервые столкнулся с тем, что слова и понятия, которые мы обычно употребляем в повседневной жизни, требуют глубокого анализа, что в них есть и существенная и несущественная сторона, что имеются более общие и более частные понятия и что для философа интереснее всего находить в определенных человеческих представлениях как раз их более общие и более существенные корни. Аристотель, определяя суть сократовской философии, так и говорил, что Сократ, эмпирически обследуя отдельные частности мышления, переходил к «определению общего» (Метафизика XIII 4, 1078 b 27—29), т. е. к тем общим идеям, без которых невозможно и их конкретное использование. Это еще не было платоновским учением об идеях. Но это уже было весьма существенной к нему подготовкой. Сначала нужно было выявить, что само мышление в отличие от раздробленных ощущений требует установления тех или иных общностей, без которых невозможны ни наука, ни искусство. А уже потом на основании этого сократовского учения об общих категориях Платон подробно разовьет свою теорию о соотношении общего и единичного как в мышлении, так и в бытии. Поэтому обозначение ранних произведений Платона как сократических имеет безусловное оправдание, но не следует смущаться выступлением Сократа также и в зрелых диалогах Платона, где он проповедует уже не то начальное учение об идеях, о котором мы сейчас сказали, а гораздо более зрелую и уже чисто платоновскую теорию.

Но по вопросу о том, что́ мы в настоящем издании понимаем под выражением «ранний Платон», необходимо указать еще на одно обстоятельство.

4. *Одно важное обстоятельство для настоящего издания сочинений раннего Платона.* Дело в том, что многие произведения Платона, как мы сказали выше, вызывают сомнение относительно их авторства. Здесь, конечно, мы не будем заниматься трудным, а иной раз даже совсем неразрешимым вопросом о подлинности того или другого диалога Платона, а значит, и о подлинности некоторых ранних диалогов. Изучение литера-

туры о Платоне за последние полтораста лет свидетельствует о том, что сомнения эти очень пестры, часто убедительны, а часто излишне придирчивы. Что же касается настоящего издания диалогов Платона, то в поисках цельной картины мы не будем пренебрегать теми из сомнительных диалогов, которые все же содержат те или иные чисто платоновские черты. Так, например, «Феаг» или «Алкивиад II» довольно решительно трактуются большинством исследователей как неплатоновские. «Менексен» же критикуется в этом отношении гораздо менее уверенно, так что многие и прямо считают его чисто платоновским. «Алкивиад I» тоже встретил множество всяких сомнений. Однако эти диалоги мы гипотетически относим к ранним сочинениям Платона ввиду того, что в них содержится много разных платоновских черт, несмотря на то, что здесь определенно видна неплатоновская рука.

Кроме того, в настоящем издании приходится считаться с тем, что некоторые из ранних платоновских диалогов уже были переведены и прокомментированы в упомянутом выше (в 1-м примечании) трехтомном издании Сочинений Платона. И это вполне естественно ввиду указанной нами связи между отдельными диалогами Платона и даже между целыми периодами его философского творчества. Поэтому в настоящее издание не вошли такие ранние диалоги, как «Ион», «Гиппий больший» и «Протагор». Их мы учтем в общей характеристике раннего Платона, но подробно анализировать не станем, поскольку анализ этот уже произведен в I томе только что указанного издания.

Если в трехтомном издании расположение диалогов отражает развитие учения об идеях, то здесь порядок их соответствует процессу формирования общих понятий платоновской философии, что дает возможность проследить, как понятия, типичные для сократических диалогов, привели впоследствии зрелого Платона к учению об идеях.

§ 2. Пропедевтическая ступень (предельная общность как глобальный факт высокой ценности)

Те сочинения Платона, которые мы определили выше как ранние, достаточно пестры по своему содержанию, и для понимания и толкования каждого из них

требуется особый анализ. Поскольку, однако, анализ этот может производиться с разных точек зрения и для разных целей, мы считаем, что для первоначального ознакомления с ранним периодом творчества Платона весьма полезно установить прежде всего логическую последовательность разбираемых им суждений, считая, что без этого невозможен никакой более специальный анализ. Напомним, кроме того, что для характеристики всего этого периода, и в том числе пропедевтической его ступени, важно привлечение не только бесспорно платоновских сочинений, но и тех, которые, хотя и не считаются подлинно платоновскими, все же содержат чисто платоновские идеи.

1. «*Феаг*». Для настоящего издания ранних сочинений Платона самым важным является, конечно, чисто философский анализ. Чем интересен «Феаг»? Если подходить формально, то это есть рассуждение о том, что такое «даймонизм» Сократа. Однако всякие формальные и слишком общие подходы к сочинениям Платона для нас, конечно, исключаются. Но тогда в чем же сущность дела?

Феаг ищет прежде всего мудрости (122 de). При этом мудрым объявляется тот, кто сведущ (epistēmōn) в том деле, которое он совершает (122 e). Мудрый возничий тот, кто хорошо управляет лошадьми. После разных уклонений в сторону участники диалога приходят к мысли, что такой глубокой жизненной мудростью является повиновение тому, что Сократ называет «даймоном».

Нужно сказать, что термин этот непереводим на современные нам языки. Это едва ли «божественное» начало, так как для «божественного» по-гречески имеется совсем другой термин — theios. Переводить его как «начало демоническое» значило бы в корне исказить его смысл ввиду всем понятной специфики такого новоевропейского термина. Ближе всего, пожалуй, перевод «демонское». Но и он весьма далек от того, что мы находим в «Феаге». Дело в том, что в этом диалоге имеются в виду вовсе не демоны греческих народных верований, но нечто философское, хотя пока еще и примитивное. В настоящем издании условно принят перевод «гений». Но не надо понимать его как латинский перевод греческого слова «даймон», ибо это означает толкование термина в духе наивной народно-религиозной мифологии, от чего автор «Феага» весьма далек.

Не следует понимать «гений» и в новоевропейском смысле, т. е. как наивысшую духовную способность человеческого субъекта, ибо для Платона, как и для всей античности, такое понимание было бы слишком субъективным. В нашем же изложении мы просто отказываемся от всякого перевода и употребляем этот термин в транскрибированном виде — «даймоний», «даймоновское», «даймониальный» и пр. Указанные переводы, конечно, вполне возможны, и мы не должны их избегать. Однако при этом необходимо иметь все время в виду точную понятийную значимость термина. Что же такое этот «даймоний» в данном диалоге по самому существу? Этому вопросу специально посвящен конец диалога (128 d — 131 a).

Здесь выставляется на первый план даймоний как прежде всего весьма большая сила мысли, и сила эта в человеке — сверхличная. Конечно, она в последнем счете восходит к богам и к судьбе. Но дело не в этом, поскольку и все вообще восходит к богам и судьбе. Сущность даймония заключается в том, что это некий чисто человеческий императив. Он бессознателен и, как мы теперь сказали бы, инстинктивен. В чем же заключается эта сила мысли? Она заключается и в предотвращении разных страданий и несчастий, и в призыве совершать хорошие поступки (129 e, 130 de). Этот положительный характер даймония нужно особенно подчеркнуть, поскольку исследователи этого диалога склонны ограничивать платоновский даймоний только одними отрицательными функциями. Далее, Сократ понимает этот даймоний как чисто интуитивное начало. И наконец, значимость даймония отнюдь не абсолютная. Влияние его может оказаться и безрезультатным, и тогда для избрания того или иного поведения необходимо использовать другие источники (131 a). При этом, поскольку под другими источниками понимаются здесь молитвы, жертвоприношения и прорицания, этим еще больше подчеркивается не чисто религиозное, но именно философское значение даймония.

В таком виде теория даймония в «Феаге» обладает всеми свойствами начального платонизма. Тут еще нет никаких намеков на учение об идеях. Однако здесь уже формулируется то начальное основание платонизма, которое в дальнейшем и приведет к учению об идеях. Даймоний «Феага» есть интуитивное и ни в каком смысле не дискурсивное состояние человеческого со-

знания, когда оно находится под действием более высоких и более общих идей, когда оно видит в них свою практическую мудрость и когда оно вполне отдает себе отчет в том, что фактические материальные силы борются с этой внутренней силой субъективно сознаваемого императива.

Заметим в заключение, что термин «даймоний» не только не оказался чуждым Платону в его произведениях зрелого периода, но даже получил в них свою логическую разработку: даймоний выступал то как «среднее между богом и смертным» (Пир 202 e), то в виде предостерегающего «знамения» (Федр 242 bc), то в виде «неложности» даймоновского наряду с божеским (Государство II 382 e), то в виде «даймоновской мудрости» высокоразвитой души (Кратил 396 d). Везде тут важно то, что даймоний «Феага» вовсе не есть результат старинно-народного и некритического вероучения. Это уже философский термин, хотя еще и достаточно наивный, и логически мало разработанный.

2. *«Алкивиад II»*. Те же самые интересные для нас особенности необходимо находить в диалоге «Алкивиад II». Его неплатоновские черты сами собой бросаются в глаза. В диалоге нет строго проводимой и логически выдержанной композиции. Много здесь второстепенных эпизодов, которые отвлекают нас от главной идеи. Языковые выражения, которые используются в этом диалоге, тоже весьма уязвимы и не всегда уместны. Однако, обращаясь к такого рода более или менее сомнительным диалогам, мы, как сказано выше, вовсе не используем их в целости. В них важны для нас только такие моменты, которые необходимо считать подлинно платоновскими — хотя покамест еще примитивно-платоновскими — независимо от подлинности самих диалогов. А платоновская мысль «Алкивиада II» чрезвычайно важна для характеристики всего раннего творчества Платона.

Именно, здесь идет речь о молитве. Казалось бы, тут и разговаривать не о чем. Каждый верующий знает и без всяких рассуждений, что такое молитва. А неверующий тоже знает о молитве всегда что-нибудь существенное, хотя, с его точки зрения, и отрицательное. Но в таком случае зачем же Платону затевать разговор о молитве? Вот тут-то и интересно именно то, что мы называем ранним Платоном. Для нас Платон — учение об идеях, т. е. о разуме, который функционирует и

теоретически и практически, а в конце концов — о мудрости. В «Алкивиаде II» говорится вовсе не о том, нужна ли молитва или не нужна, а ставится вопрос совсем другого рода: если молитва существует, то как она возможна и при каких условиях?

Оказывается, что молитва имеет смысл только тогда, когда имеется правильное *знание* о том, о чем люди просят богов. Можно просить о дурном, но тогда это не есть молитва. Тиран, уповая на помощь богов в своих злых предприятиях, может сколько угодно молиться. Но такая молитва не только не принесет никакой пользы, не только неугодна богам и может вызвать их гнев, но и вообще бессмысленна. Ничего, кроме зла, от такой молитвы ждать нельзя (141 d — 143 b). Значит, молитва возможна только в условиях стремления к мудрости и добродетели. Сначала нужно заниматься очищением души от господствующего в ней мрака, далее на основании этого делать выводы о добре и зле, а уже потом молиться о насаждении добра и об отвращении зла (150 e). А если человек всерьез не знает, где добро, а где зло, то тогда лучше будет ему не молиться, а просто молчать, предоставляя все богам и судьбе (150 c).

По поводу философского содержания «Алкивиада II» необходимо с полной убежденностью сказать, что тут перед нами действительно самый настоящий Платон, хотя и ранний. Здесь тоже чисто платоновское учение о мудрости и знании, о действительности правильного человеческого мышления и необходимости ограничивать все хаотически-материальное осмысленно-разумным и идейно-целесообразным. Как именно соотносятся в логическом смысле идея и материя, об этом в диалоге почти нет ни слова, и этому будут посвящены у Платона другие и более отчетливо продуманные диалоги. Но понимание мудрости как основанной на совместном действии идеального и материального начал выражено в «Алкивиаде II» совершенно ясно, как и в «Феаге». В «Феаге» Платона интересовал не столько сам даймоний, сколько мудрость, основанная на целесообразном совмещении идеального и материального. А в «Алкивиаде II» Платона тоже интересует не сама молитва, а только анализ соотношения идеального и материального в этом феномене.

3. *«Менексен»*. По поводу этого диалога также написано очень много и в защиту и в опровержение его принадлежности Платону. И это тоже нас сейчас не интере-

сует, а интересует нас здесь только ранний Платон. В этом смысле та хвалебная речь Сократа героям древности, которая занимает собой почти весь диалог, очень важна. Давая пародию на тогдашние искусственные актерские похвальные речи, Сократ хочет показать, какой должна быть настоящая хвалебная речь и каким должен быть предмет восхваления.

Прежде всего Менексен, желающий поучиться у Сократа, несомненно, преисполнен не какого-нибудь другого, но именно философского интереса (234 a). Именно этот философский интерес заставляет Платона критиковать ложный пафос и актерство тогдашних риторов (235 b — d). Это вовсе не значит, что оратор не должен быть сильным в слове (236 a). Наоборот, Сократ даже хвалится тем, что он учился риторике у Аспасии и музыке у Конна (235 e — 236 a). Но что же получится, если мы соединим искренний, а не деланный пафос с достаточно развитой техникой изложения?

Получится, что мы должны восхвалять только тех, которые являются хорошими по самой своей *природе* (237 a). Но это значит также и то, что они должны быть благородно воспитаны и самоотверженны в своих подвигах (237 ab). Другими словами, подлинному герою должна быть свойственна *политическая мудрость* (238 cd). У подлинного героя его природные качества должны соединяться с законным поведением (239 a), а это и есть то, что мы должны называть доблестью (240 d, 241 d, 243 cd, 246 ab). Но отсюда следует также то, что такая мудрая доблесть должна быть *знанием*, а знание о предмете не может быть без справедливого к нему отношения (246 d — 247 a). Наконец, эта мудрая, знающая и справедливо оценивающая все предметы доблесть должна зависеть только от себя, а не определяться извне какими-нибудь посторонними обстоятельствами (248 a). Вот каким должен быть подлинный предмет восхваления, и вот как нужно его восхвалять.

Черты раннего Платона, таким образом, совершенно ясны. Платон проповедует здесь высокий патриотический предмет, который прекрасен и благ по своей природе, который добродетелен и мудр, который преисполнен знающего и справедливого отношения ко всему другому и определяется сам собою, а не чем-нибудь другим. Ясно, что мысль Платона в философском отношении движется в той же самой теории мудрого знания, что и в «Феаге» и «Алкивиаде II», но

покамест она движется скорее как констатация самого факта мудрости и мудрого предмета, чем как логическая разработка этого факта.

4. *Общий характер пропедевтической ступени.* Нетрудно вывести также и общее заключение из трех диалогов раннего Платона, которые мы отнесли к пропедевтической ступени раннего платоновского периода. Именно, у Платона везде чувствуются здесь весьма энергичные усилия вырваться с помощью философии из туманного, алогичного и некритического обывательского мышления. Люди, по Платону, пользуются разными словами, смысл которых им самим неясен; и люди эти либо весьма беспомощны в искании истины, либо вовсе ее не ищут. Самое же главное для жизни — это уметь философствовать. А самое главное в философии — это не путаться во взаимно изолированных предметах, но находить их общность, и по возможности более высокую, предельную общность. Ясно, что такого рода предельная общность станет понятной только тогда, когда будет точно формулироваться отношение этой общности ко всем обобщенным ею частностям. Но на данной пропедевтической ступени своего раннего периода Платон покамест еще весьма неопределенно мыслит отношение этой идеальной общности к подчиненным ей материальным частностям. И даймоний в «Феаге», и молитва в «Алкивиаде II», и патриотизм в «Менексене» — все это есть, по Платону, особого рода и весьма высокое знание, особого рода мудрость, особого рода обобщенность. Но правильно будет сказать, что искомая здесь идеальная общность утверждается пока не как точное понятие, но как глобальный, еще не проанализированный факт; логический анализ этого факта заменяется на первых порах выражением восторженного отношения к общежизненной ценности идеальной общности.

Ясно, что выйти за пределы этой необходимой пропедевтики можно было только путем выяснения чисто логических (или диалектических) функций этой предельной общности.

§ 3. Необходимая предпосылка всякого логического мышления (предельная общность как принцип конструирования относящихся к ней частностей)

Эта необходимая предпосылка является, по Платону, предметом отдельной дисциплины, в которой тоже надо уметь различать первичное и вторичное. Если выяснить, в каких ранних диалогах Платона это рассматривается в самой начальной форме, то здесь прежде всего выделяется диалог «Евтидем», в котором утверждается, что такой предпосылкой является всякая осмысленная общность, т. е. такая общность, которая может быть приписана всем своим частностям. Другими словами, всякое обобщение есть приписывание общности какой-нибудь отдельной частности. Когда мы говорим «Иван есть человек», это значит, что общее понятие человека мы предицируем, т. е. приписываем, или предпосылаем, данному единичному представителю этой общности. Без такой предикации невозможно осмысленное суждение, без суждения невозможно и само знание, а без осмысленного знания невозможна и сама мудрость. Начало этого рассуждения мы находим в «Евтидеме», а дальнейшее его развитие — в «Гиппии меньшем» [3] и в «Алкивиаде I». В общем виде логическую идею этих трех диалогов мы поэтому и обозначаем как идею такой общности, которая берется уже не в глобальном смысле, но как *принцип конструирования* тех частностей, которые относятся к данной общности.

1. *«Евтидем».* В первой части «Евтидема» (271 a — 293 b) в самой строгой и решительной форме ставится опять все тот же вопрос о том, что такое *знание* и как оно возможно. Ответа на этот вопрос здесь не дается, а обсуждаются только предварительные условия для правильного определения знания.

Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо прежде всего иметь в виду, что, в сущности говоря, это вопрос философский, поскольку философия и есть приобретение знания (288 d). Следовательно речь должна идти о природе философского знания. В отличие от тех

---

[3] «Меньший» в этом случае означает не «младший», но «меньший по размерам», поскольку у Платона имеется еще диалог «Гиппий больший», который действительно в два раза больше «Гиппия меньшего».

диалогов, которые выше мы отнесли к пропедевтической ступени раннего творчества Платона, вопрос о природе знания здесь уже с самого начала объявлен как вопрос чисто философский. Но философия требует точности, а поэтому сначала нужно отбросить все те частичные и случайные виды знания, которые вовсе еще не есть предельно обобщенное знание, не есть знание как таковое. В первой части диалога и обсуждаются все подобного рода вторичные знания.

Здесь отвергается прежде всего всякий утилитаризм, который претендует на абсолютность, и, самое главное, здесь отвергается именно абсолютизирование пользы, а не сама польза. Подлинное знание есть только такое, которое является также умением владеть и обязательно пользоваться предметом знания. Владеть золотом и не уметь им пользоваться — это не есть ни знание, ни философия. Врач, который не умеет лечить, плох потому, что у него нет знания своего дела. Даже если бы мы обладали бессмертием, но не могли им воспользоваться, это тоже не было бы знанием, и само бессмертие оказалось бы для нас бесполезным. Знание есть прежде всего умение (288 d — 289 b).

К этому присоединяется и еще один существенный момент, а именно, что то общее знание, которое мы сейчас ищем, должно доставлять нам счастливую жизнь (278 e, 290 d), не говоря уже о том, что такое знание должно быть мудростью, справедливостью и добродетелью (278 de). Поэтому настоящим знанием и настоящим мудрым умением не являются ни просто здоровье, ни просто физическая красота, ни просто богатство и благоденствие, ни земледелие, ни военное дело, ни политика, ни даже царское правление (279 a — 293 a). Все эти состояния человека и виды его деятельности не есть ни благие, ни дурные, но могут быть и теми и другими. Итак, путь для разыскания счастливого, благого и мудрого знания расчищен. Что же такое тогда это общее знание, истинное знание, предельно значащее знание, или знание как таковое? И как оно возможно? Софисты отрицали самую возможность такого знания, почему в дальнейшем и будет критиковаться этот софистический релятивизм и нигилизм.

Эта критика сначала проводится в диалоге детализированно-логически (293 b — 303 e), а потом и в общей форме (303 d — 304 c, 305 c, e).

Детализированно-логическое рассмотрение состоит

в приведении нелепых софистических суждений и их критики, явной или неявной. Всего софизмов, критикуемых в диалоге, можно насчитать 21. Мы коснемся из них только некоторых важнейших.

Если кто не учился, а потом научился, то, рассуждают софисты, это значит, что знание и незнание, или мудрость и глупость, есть одно и то же (293 c). На самом деле софист должен был бы сказать, что знание и незнание могут принадлежать одному и тому же человеку; но это не значит, что знание и незнание есть одно и то же. Очевидно, софист умеет отличать частности, но не умеет их обобщать в том новом и целом, что их охватывает.

Далее, если перейти к содержанию знания и незнания, то, как говорят софисты, всякий знающий что-нибудь о предмете тем самым знает о нем все. Однако, по мнению Платона, на самом деле софист и здесь спешит со своим обобщением. Если знающий знает что-нибудь о предмете, то он либо знает о нем вообще, но тогда он не знает его частностей, либо он увидел в своем предмете нечто только частное, но тогда тем более нельзя говорить, что он о предмете знания знает все. Поэтому падает утверждение софистов и о том, что если знаток знает все, то он не может ошибаться. Это видно на множестве примеров.

Если мы захотим определить, например, искусство, то это далеко еще не значит, что мы тем самым определим и каждое из искусств в отдельности — кожевенное, плотницкое и пр. Чтобы знать, сколько зубов у софиста, надо их пересчитать, а не удовлетворяться общим знанием того, что такое зуб. Везде в таких случаях художник или ремесленник *может* стать представителем отдельной специальности, но это не значит, что он всегда и фактически *есть* работник сразу во всех специальных искусствах и ремеслах. Значит, софисты и здесь, по Платону, делают неправильное обобщение, т. е., попросту говоря, они не умеют обобщать (293 d — 295 a).

Тот же аргумент приводится в диалоге и далее, когда утверждается, что всякий знающий знает свой предмет при помощи душевных актов. Софист делает из этого вывод, что мы всё и всегда знаем одинаково, в то время как на самом деле из этого вытекает, с точки зрения Платона, отнюдь не постоянное знание истины, а только знание спорадическое (295 a — 297 a).

Основная часть этого логически детализированного рассуждения с большим трудом поддается ясной и простой характеристике, но эта последняя все же вполне достижима и сводится к следующему.

Если какое-нибудь *А* принадлежит какому-нибудь *Б* или, иначе говоря, если что-нибудь приписывается чему-нибудь, то предикат и объект есть одно и то же. Из принадлежности одного другому тут же делается вывод о тождестве одного и другого. Отсюда, по мысли софиста, необходимо делать вывод и о том, что знание и незнание ничем не различаются.

У меня есть собака, которая является именно моей собакой. У нее есть самец, который тоже мой. А у самки и самца есть щенята, которые тоже мои. Но раз самцу принадлежат щенята, как его собственные, а сам он тоже принадлежит мне, как моя собственность, следовательно, я тоже собака и отец мой тоже собака. Действительно, рассуждает Платон, принадлежность есть нечто общее. Но если делать из этого вывод о том, что принадлежность есть то же самое, что и тождество, то это значит, по Платону, что принадлежность везде берется у софистов только в абстрактном смысле при игнорировании всякой специфики данной принадлежности. Другими словами, софисты и здесь, хорошо зная единичное, не способны делать на основании этого правильные обобщенные выводы. Если софисты говорят, что принадлежность одного другому есть тождество одного другому, тогда повар, например, который разрезает мясо на куски и его жарит, в то же самое время и себя самого разрезает на куски и поджаривает (297 a — 303 e).

Далее в «Евтидеме» идет общекультурная и притом уничтожающая критика софистического релятивизма (303 d — 305 e) и общее краткое заключение всего диалога (306 a — 307 c), где после сообщения о спорах с софистами Евтидемом и Дионисодором приводится разговор Сократа с его верным учеником Критоном и дается мрачная характеристика софистов. Поэтому важнее всего та часть диалога, которую мы назвали детализированно-логической.

Если задаться вопросом, какова логическая сущность платоновского «Евтидема», то можно сказать следующее.

Знание есть приписывание, или предикация, чего-нибудь чему-нибудь. Но только предицировать и не делать ничего другого — это значит не применять логи-

ческого мышления, а только заниматься пустой и бессмысленной болтовней. Нельзя приписывать все, что угодно, всему, чему угодно. Надо еще сообразовываться с действительностью, с реальными фактами и каждый раз устанавливать, имеет ли какой-нибудь объективный смысл наша предикация. Если такого смысла установить нельзя, это значит, что она имеет нулевое значение и что никакое реальное знание, попросту говоря, невозможно.

Становится ясным, таким образом, что принцип предикации рассмотрен в «Евтидеме» покамест все еще в слишком общей форме. Здесь установлен только самый принцип образования всякой предельной общности, но здесь еще нет никаких деталей. Эти детали мы найдем в других диалогах, к которым сейчас переходим.

2. *«Гиппий меньший»*. После краткого вступления (363 a — 364 b) якобы с полной серьезностью в этом диалоге доказывается мысль, что правдивый Ахилл хуже лжеца Одиссея, ведь лгать можно только тогда, когда уже знаешь истину о предмете и занимаешься искажением только хорошо известного предмета. Но правдивый Ахилл тоже знает истинный предмет. Следовательно, Ахилл и Одиссей оба знают истинный предмет и правдивый от лжеца ничем не отличается (364 c — 370 c). Подобного рода софистическое заключение, конечно, для Платона никуда не годится, поскольку оно основано на переходе от частных явлений к общему с игнорированием индивидуальной специфики каждой такой частности.

Однако софист выдвигает новый аргумент, а именно в связи с вопросом о намеренности или ненамеренности лжи. Кто лжет намеренно, тот знает, что он искажает истину, т. е. он знает, что такое истина. А кто лжет ненамеренно, в результате, например, простодушия, тот вовсе не знает истинного предмета. Поэтому намеренность лжи у лжеца делает его лучше того, кто лжет ненамеренно (370 e — 371 e). Интереснее всего то, что подобного рода заключение в порядке иронии вложено в уста не софиста, а Сократа, так что формально (но это только формально) остается неизвестным, кто и что именно здесь утверждает.

Наконец, если намеренный лжец лучше ненамеренного, то это относится не только ко всей области знания, но и ко всей области жизненных отношений и поведения. Скороход, например, или врач, делающий свое дело плохо по сознательному намерению, конечно, лучше и

выше тех, которые совершают плохое дело или зло без всякого намерения. Первые, поступая плохо, могут поступать и хорошо, если того захотят; а вторые вовсе не могут поступать хорошо, потому что не знают, что же именно нужно считать хорошим (371 e — 376 b).

На основании всего этого общий смысл диалога «Гиппий меньший» можно было бы сформулировать так. Знание есть приписывание чего-нибудь чему-нибудь. Но если мы ограничимся только таким формальным определением, то всё, что только нам угодно, мы имеем право приписывать всему, что только нам угодно. Значит, предикация имеет смысл только тогда, когда она объективно обоснована. Иначе вместо знания получается пустая болтовня. Таким образом, диалог «Гиппий меньший», в сущности говоря, преследует ту же цель, что и диалог «Евтидем». Тут, однако, с большей силой подчеркивается мысль о необходимости *объективного* оправдания всякой осмысленной предикации. Это особенно бросается в глаза при сравнении «Гиппия меньшего» с «Алкивиадом I», где, судя по заключительной части диалога, обсуждается субъективная сторона предикации — «софросина».

Переходим к «Алкивиаду I».

3. *«Алкивиад I»*. После краткого вступления, где ставится вопрос о том, как можно управлять народными массами (103 a — 105 e), выдвигается положение, что управлять необходимо справедливо, поскольку польза должна быть подчинена справедливости; но чтобы быть справедливым, надо знать, что такое справедливость (106 a — 124 b). Но для того чтобы знать, что такое справедливость, надо знать то, к чему относить справедливость и где образуется само ее понятие. Это есть область души (124 b — 132 b). А что же тогда является той стороной души, которая создает справедливую жизнь? Это есть то, что в диалоге именуется непереводимым греческим термином «софросина». Под этой софросиной в диалоге понимается, во-первых, самопознание, во-вторых, такое самопознание, которое является познанием божественного в нас, в-третьих, она есть также принцип познания добра и зла, т. е. то самое знание, которое необходимо для справедливости и справедливого управления обществом и государством (132 b — 133 e). Кто не может управлять людьми на основании своей софросины, тот пусть лучше предоставит это управление другим (133 e — 135 b). В настоя-

щем издании термин «софросина» условно переводится как «рассудительность». С ним мы встретимся еще в «Хармиде».

4. *Общий характер диалогов, посвященных разъяснению принципа конструирования.* Сейчас можно сделать и выводы из рассмотренных выше трех диалогов. Именно, необходимо сказать, что в «Евтидеме», в его основной части, предпринимается попытка критики софистического учения о том, что всё вообще можно говорить обо всем и что поэтому невозможно ни истинное суждение, ни ложное, что всё одинаково истинно и ложно. В противоположность этому релятивизму выставляется условие, необходимое вообще для всякого суждения — и истинного и ложного, и для суждения третьего типа, которое не утверждает ни истинного, ни ложного и которое софисты приписывают себе. Тут же, однако, доказывается, что отнюдь не всякое суждение, основанное на предикации, допустимо. Чтобы не быть пустой болтовней, оно должно быть осмысленным.

В «Гиппии меньшем» уже систематически проводится мысль о том, что всякое осмысленное суждение должно иметь для себя *объективное* основание. Что же касается, наконец, «Алкивиада I», то здесь выдвигается необходимость также и субъективного обоснования для предицирования, а именно: осмысленное предицирование не должно кем-то и чем-то обосновываться внешне и механически. Оно должно также еще и опираться на само себя, т. е. на акты самопознающей души, представлять собой объединение и средоточие всех необходимых для истинных суждений актов сознания, т. е. быть «целомудрием», софросиной души и сознания.

Таким образом, то общее, в чем совпадают эти три диалога, есть учение о принципе конструирования тех или иных частностей на основании охватывающей общности. Очевидно, теперь остается уточнить этот принцип конструирования понятий. Но этому будет посвящена уже другая группа диалогов раннего Платона.

§ 4. Развитие основной предпосылки логического мышления (предельная общность как принцип структуры относящихся к ней частностей)

1. *«Лахет».* В диалоге «Лахет» тоже содержится обычное для Платона описание обстановки беседы и

дается общая постановка вопроса о воспитании, в частности о том, как нужно сражаться молодым людям и что дело заключается не в каких-либо частностях, а в воспитании души. Основной темой диалога является вопрос о мужестве как о разновидности добродетели (178 a — 190 d).

Предлагается решение вопроса: мужество есть «какая-то стойкость души». Однако тут же оказывается, что отнюдь не всякая стойкость души есть мужество. Если мужество есть добродетель, то, значит, стойкость должна быть здесь не какая бы то ни было, но стойкость *разумная*, carteria phronimos (192 b — d). Да и не всякая разумная стойкость души есть мужество. Можно употреблять разум и для неправильных решений. Враги, наступающие на нас, тоже разумны, но их разумность неправильная (192 d — 193 d).

Отсюда возникает новая попытка определить мужество, а именно: если мужество есть нечто хорошее и добродетельное, то оно должно быть еще и *мудрым*. И тогда спорящие предлагают определять мужество как знание того, чего должно страшиться и на что надо отваживаться как на войне, так и во всем другом (193 d — 195 a). После всякого рода несущественных разговоров (195 a — 198 b) это определение мужества тоже опровергается: ведь оно указывает только на то, чего необходимо страшиться и на что нужно отваживаться в будущем, но ничего не говорит ни о настоящем, ни о прошедшем. А всякая мудрость, всякое правильное знание, всякая добродетель обязательно обнимают все времена, т. е. они выше всех времен, а не относятся к какому-нибудь одному времени (198 b — 199 d). После этого остаются только обычные слова о трудности всякого определения, если оно стремится быть точным знанием, и спорящие расходятся ни с чем (199 e — 200 c).

Теперь позволительно задать себе следующий вопрос: если в диалоге «Лахет» даются разные определения общего понятия и такие определения трактуются как неправильные, то можно ли найти здесь что-либо новое в сравнении с рассмотренными выше диалогами и тот ли самый метод рассуждения применяется здесь, что и там? Нам представляется, что ряд определений здесь дается уже с новой точки зрения.

Именно, это такие определения, которые ранее трактовались как совершенно неправильные, а теперь —

как только односторонние. Для определения мужества необходимо учитывать и то, что это есть стойкость души, и то, что это есть разумная стойкость, и то, что это есть добродетельная разумная стойкость, и что цель этой стойкости полагается в том будущем, которое этой стойкостью достигается. Все это моменты, о которых нельзя сказать, что они совсем не имеют никакого отношения к сущности мужества. Все они необходимы, все они действительно способствуют получению подлинного определения, но все они односторонни. Определяемое выше всех этих отдельных определений, прежде всего оно выше своего применения к отдельным моментам времени, хотя в них оно обязательно осуществляется как некоторого рода вневременна́я целостность. И о том, что здесь преследуется прежде всего проблема целостности, говорится в диалоге не раз (198 a, 199 b). При этом такого рода целостность, обнимающая собою прошедшее, настоящее и будущее время, тщательно противопоставляется в диалоге прорицаниям и гаданиям (198 d — 199 a), т. е. она обладает характером только логическим, а значит, понятийно точным.

Кроме этого методологического отличия «Лахета» от вышеанализированных диалогов обязательно нужно иметь в виду и то, что необходимой для предельной общности здесь является функция чисто *структурного* характера. Не только предельная общность полагает свои частности, но и все ее частности связываются ею в одно структурное целое. Не только она определяет свои частности, но и эти частности определяют ее самое, т. е. являются моментами ее собственной структуры. Только в данном случае необходимо, чтобы эти частности брались не в своей односторонности, т. е. не в своей дискретной значимости, но в свете самой же этой общности, в своей смысловой связанности с нею.

Дальнейшую разработку этой новой методологической позиции мы находим в «Евтифроне», который базируется тоже на методах определения частно функционирующего общего понятия.

2. *«Евтифрон»*. В этом диалоге тем общим понятием, которое надлежит определить, является *благочестие,* или святость. После общего вступления (4 e — 5 e) здесь тоже дается ряд определений, которые окончательно не отбрасываются, но сохраняются как части определяемого общего понятия; и это структурное соотношение общего и частного покамест еще не раз-

рабатывается в деталях, как это было с определением мужества в «Лахете» и как это вообще характерно для Платона, и особенно для его ранних диалогов.

Благочестие определяется в «Евтифроне» сначала как то, что угодно богам (5 e — 6 e). Здесь, между прочим, дается один философско-символический образ, который будет хорошо использован зрелым Платоном в его «Тимее» (29 e — 31 b). Именно, то общее, что ищется, является «идеей» (idea), взирая на которую как на образец и пользуясь которой как образцом (6 e) определяющий дает свои определения. Этот символический образ здесь подробно не разрабатывается, как не разрабатывается он и в «Тимее». Однако в этом понятии образца, парадигмы, а также в учении о созерцании этого образца несомненно содержится не только принцип конструктивности, но и принцип структурности. Определение благочестия как того, что угодно богам, тут же в диалоге и легко отвергается, поскольку боги — разные, одним угодно одно, а другим — другое, и поскольку сами боги спорят из-за этого между собой (6 e — 9 e). Но если угодное богам (поскольку сами боги являются разными) является одновременно и чем-то положительным и чем-то отрицательным, то, очевидно, нужно говорить о таком угодном богам, которое угодно не каким-нибудь отдельным богам, но всем богам, вместе взятым. А в таком случае это общее всем богам и, следовательно, общее для благочестия окажется уже за пределами угодности или неугодности, т. е. оно станет тем *бытием* (oysia), которое выше тех отдельных его проявлений, которые то нравились, то не нравились богам и которые то проявляются, то не проявляются в благочестии человека (9 e — 11 b). Чтобы быть предметом угождения и благочестия, надо сначала просто быть, иначе неизвестно будет, кому же и чему надо угождать, и отпадет сама возможность угождения. В чем же тогда заключается само это бытие, в связи с которым благочестие становится именно благочестием, а не чем иным?

Говорится, что это есть справедливость. Однако и здесь собеседники устанавливают, что все благочестивое, несомненно, справедливо, но отнюдь не все справедливое есть обязательно благочестивое. Значит, и это определение благочестия отпадает (11 b — 12 d). Тогда приходится уточнять необходимую здесь разновидность справедливости.

Ею оказывается угождение богам, но и это определение тоже отвергается (12 d — 16), ведь мы угождаем и собакам и лошадям, когда о них заботимся (12 d — 13 c). Значит, и угождение требует для себя уточнения. Это уточнение в дальнейшем приводит к такому понятию, как молитва к богам и приношение жертв богам. Но приносить кому-нибудь жертвы имеет смысл только в том случае, если тот, кто принимает наши дары, нуждается в них. Но боги ни в чем не нуждаются. Значит, принесение жертв богам бессмысленно, а потому и не может характеризовать собою благочестие, не говоря уже о том, что такое принесение даров ничем не отличалось бы от обыкновенного товарообмена (13 c — 15 b).

Остается вернуться к начальному определению благочестия как угождения богам, и дальше идти уже некуда (15 b — 16).

Общий смысл «Евтифрона» ясен. То, что благочестие есть угождение богам, это правильно, но неточно. И то, что благочестие есть стремление к справедливости,— это тоже правильно, но опять-таки односторонне. И наконец, то, что благочестие есть молитва и жертвоприношение, тоже верно, но опять-таки неточно. Все эти моменты общего понятия благочестия, которые правильны, но односторонни, возникают только потому, что дающий эти определения взирает на некую общую идею как на некоторого рода первообраз и формулирует отдельные частности такого первообраза. Следовательно, как и в «Лахете», в «Евтифроне» делается упор не просто на предельную общность как на принцип конструирования частностей, но и сама эта предельная общность понимается как их общая идея, в которой эти частности тоже конструированы и в то же самое время находятся в определенном соотношении, т. е. образуют собою единую структуру. Не только общность сказывается в своих частностях, но и эти частности сохраняются в своей общности, образуя единую с ней структуру. При этом подчеркивается интуитивная данность этой структуры, поскольку и термин «идея» (который, между прочим, употребляется Платоном здесь впервые) этимологически связан с процессом интуитивного ви́дения, и частности возникают здесь опять-таки в результате созерцания этого исходного первообраза.

Необходимо указать, что похожие мысли о соотношении предельной общности и тех ее частностей, кото-

рые возникают в результате созерцания этой общности в целом, есть также и в диалоге «Гиппий больший». Поскольку, однако, комментарий на этот диалог был уже дан нами в указанном издании сочинений Платона (см. т. 1, с. 522—526), сейчас нет необходимости говорить об этом подробно.

Новый оттенок в понимании структуры находим в «Лисиде». В этом диалоге важны такие термины, как «усия», «логос усии», или «эйдос»; при этом подчеркивается, что такая общность не есть механическая сумма своих частей (300 d — 302 b).

3. *«Лисид»* [4]. После обычного введения (203 a — 207 d) в диалоге ставится вопрос о том, что такое *любовь* (erōs, philon). Сначала любовь понимается как принесение пользы. Но такое толкование тут же и критикуется, поскольку в любви имеется в виду не просто польза вообще, но польза *разумная*, соответствующая наиболее глубоким интересам любящих. Если отец любит сына, то это не значит, что он его будет сажать в свою повозку, чтобы управлять лошадьми. Возничий — это особого рода профессия, которой еще нужно учиться и за которую платят деньги. В отдельных случаях раб, например, будет гораздо полезнее родного сына. Но это не значит, что между рабовладельцем и рабом существует любовь. Итак, дело вовсе не в том, чтобы любимый был связан с любящим лишь на основе грубо утилитарных соображений. Любить кого-либо — это не значит только получать от него пользу или эту пользу доставлять ему. Чтобы польза имела значение для любви, надо еще, чтобы любимый был достаточно разумен и достаточно сведущ в приносимой им пользе (207 e — 210 a). Но мало и этого.

После небольшого обмена малоинтересными репликами (211 a) выставляется новый тезис. Если мы любим лошадей или собак или даже какие-нибудь вещи, а они не отвечают нам взаимностью, то, очевидно, для любви и дружбы необходима еще и *взаимность* (211 e — 212 d). А дальше говорится, что и взаимности мало. Если любящий и любимый связаны между собою на началах взаимности, это значит, что они друг другу в каком-то отношении *подобны*. А если они подобны, то для этого подобия они должны быть еще и хорошими людьми,

---

[4] В трехтомном издании сочинений Платона (т. 1, с. 51) ошибочно «Лисий».

поскольку дурной человек, будучи связан любовью с другим человеком, не может делать ему что-нибудь дурное. Любящие должны, следовательно, быть еще и хорошими людьми. Одной пользы, хотя бы и разумной, и одной взаимности, хотя бы и крепкой, мало для того, чтобы существовала любовь (212 e — 213 d).

Дальше рассмотрение вопроса о взаимности углубляется. То, что друзья подобны друг другу и являются хорошими людьми, это ясно. Дурной противоречит не только хорошему или дурному, но даже и самому себе, почему взаимное подобие дурных, как и взаимное подобие дурного и хорошего, не может служить основой для дружбы (213 e — 215 a). С другой стороны, хороший довлеет сам себе и ни в чем хорошем не нуждается; и если любящие действительно хорошие люди и друг другу подобны, то они уже не нуждаются в достижении подобия, и, следовательно, подобие еще не есть основа дружбы. Поэтому издавна говорилось не только то, что подобное стремится к подобному, но и то, что подобное стремится именно к неподобному себе и что любовь возможна только между разными людьми. Гесиод говорил, что гончары друг друга ненавидят, как не выносят друг друга и аэды (215 b — d). Следовательно, если говорят, что любящие друг другу подобны, то имеется в виду, что это еще не устойчивое, неподвижное, самодовлеющее и самоудовлетворенное подобие. Такого подобия нужно еще *достигнуть*. Любящие не просто подобны друг другу. Они разные, но они *стремятся* к подобию, тяготеют к нему. Тогда оказывается, что дружба возникает не между теми, кто друг другу подобны и, не между теми, кто друг другу противоположны.

Из выражений не очень ясных, которые мы находим здесь у Платона, вытекает тот ясный вывод, что кроме подобия и неподобия, кроме добра и зла существует еще и такая область, которая свидетельствует о том, что́ сразу и подобно и неподобно или сразу является добрым и худым. А это и есть не что иное, как *стремление* одного к другому. Дружественны между собою те люди, которые, будучи друг другу неподобными, стремятся к подобию (215 e — 218 c).

Однако стремление возможно только там, где известны причины и цель стремления, его направление. Но это направление всегда есть направление только к хорошему, если речь идет действительно о дружбе. Хорошее, добро, оказывается в данном случае причиной

стремления, его целью. Но таких причин и целей может быть очень много. Должно существовать нечто такое, что является дружественным стремлением *вообще*, или «первично дружественным» (prōton philon), тем, во имя чего любят, самой сущностью любви (218 d — 220 b), ее «природой» (220 e).

Остается еще один вопрос: если в дружбе мы стремимся от зла к добру при помощи такого вожделения, которое не есть ни добро, ни зло, не значит ли это, что зло мы поставили чересчур высоко, и не значит ли это, что без зла не могут существовать ни дружба, ни само добро? Оказывается, что зло тут вовсе не играет такой решающей роли. Любящий, конечно, стремится к тому, чего он пока еще не имеет, но хочет иметь. Однако не может быть полного разрыва между любящим и любимым, или между любовью и предметом любви. Любящим должно быть свойственно стремление к высокому предмету любви, последний должен быть для них чем-то *своим* (oiceion), чем-то *родственным*. Поэтому для любви вовсе не обязательно зло и его преодоление, а важно развитие того существенно дружественного, чему родственны любящие и что как раз и осуществляется в любовном стремлении. Таким образом, сущность дружбы не в преодолении зла, которое по самой своей природе не может быть добром, но в культивировании существенно дружественного. В дружбе важна не эволюция зла, но эволюция и становление существенно дружественного (220 c — 222 b).

Заканчивается диалог выявлением новых трудностей и постановкой новых вопросов (222 c — 223 b).

После такого анализа «Лисида» попробуем ответить на весьма нелегкий вопрос о том, какова же основная идея этого диалога и в чем его смысл, а также на вопрос о том, что нового мы находим в этом диалоге в сравнении с прежними.

То, что предельная общность есть первообраз для ее частностей, это мы уже знаем хотя бы по «Евтифрону». То, что эта предельная общность имеет свою собственную структуру, это тоже не является для нас новостью. Об этой структуре мы получили достаточно ясное представление уже на основании материалов «Лахета». Да и то, что все частности данного общего понятия несут на себе его печать и тем самым уже перестают быть только дискретными частностями,— это тоже мы можем узнать и по другим диалогам раннего Платона.

Если всерьез поставить вопрос о специфике «Лисида», то, насколько можно судить, подлинно новым является здесь учение о таком проявлении предельной общности в ее частностях, которое оказывается проявлением того специфического, что свойственно этой предельной общности, того, что является ее собственностью, того, что по самому смыслу принадлежит ей; таким образом, общее и частное связаны между собою *родством, смысловой однозначностью.*

Нам представляется особенно важной та часть диалога, в которой отрицается абсолютная значимость зла. Зло действительно нуждается в добре, поскольку само зло есть только отрицание; а чтобы быть отрицанием чего-нибудь, злу необходимо сначала нечто утверждать как правильное и доброе, а уже потом его отрицать. Но если зло нуждается в добре, чтобы быть его отрицанием, то добро вовсе не нуждается в зле. И без всякого зла можно понимать добро как существующее в разной степени или в разных своих элементах. Когда мы рассматриваем картину художника, мы рассматриваем ее не только в ее целости, но и отдельные ее части. Но это не значит, что вся картина есть добро, а отдельные ее части есть зло. Если на картине изображается жестикулирующий человек, то эта жестикуляция вовсе не есть отрицание всей картины в целом, а, наоборот, есть ее вполне необходимый элемент, хотя и частный. На языке Платона это и значит, что картина в целом, будучи положительным и «добрым» достижением, имеет свои отдельные элементы и части как родственные ей самой, как тождественные с ней по смыслу и потому не отрицающие ее, а, наоборот, ее образующие.

Другими словами, если в «Евтифроне» и в самом «Лисиде» говорилось о стремлении общего к частному и частного к общему, то сейчас это стремление понимается еще и как *смысловое*, т. е. как такое, которое оказывается для общности ее подлинной и существенной особенностью, так что и всякое проявление такой общности в ее частностях есть только смысловое; оно не есть зло и не есть использование зла. И то отрицание, или самоотрицание, которое необходимо для общности, когда она проявляет себя в частностях, вовсе не есть отрицание в абсолютном смысле слова и вовсе не есть зло, а только проявление общности в виде некоей целостности. Здесь туманное предчувствие последующих неоплатонических учений об эманации.

Итак, новизна «Лисида» — в учении о смысловом становлении всякой структурно определенной предельной общности. Но среди диалогов раннего Платона имеется еще один, в котором философская теория развивается в том же направлении. Этот диалог — «Хармид».

4. «*Хармид*». После обычного вступления с описанием обстановки разговора (153 a — 156 e) и утверждения о необходимости понимать и исправлять части через целое формулируется задача диалога — показать, что как отдельный орган тела нужно лечить, заботясь о всем теле, а лечить тело — через душу, так и в душе основной способностью является та, которая именуется здесь как софросина (157 a — 159 a). О софросине у нас уже поднимался вопрос при анализе «Алкивиада I», где мы указали также и на непереводимость этого греческого термина. Мы допускаем в качестве перевода его и «рассудительность», и «благоразумие», и «здравомыслие», и «сдержанность», и «умственное целомудрие» (этот последний перевод представляется нам наиболее близким к греческому термину). Оставляя за переводчиками право давать все такого рода односторонние переводы, здесь, в анализе текстов Платона, мы покамест даем этот термин без перевода, в русской транскрипции. Итак, что такое софросина?

Сначала даются три односторонних и потому неправильных определения софросины, которые тут же и отвергаются.

Первое определение гласит, что софросина есть благопристойность и спокойствие души и тела. Это определение односторонне потому, что очень часто прекрасным является скорость, быстрота, решительность и даже несоразмерность. Хороший атлет не тот, который только спокоен и нерешителен. С одним спокойствием и малой подвижностью недалеко уйдешь и в художественных состязаниях или в рассуждениях, поскольку в них требуется быстрота, понятливость и по возможности незамедлительный охват предмета (159 b — 160 d).

Согласно второму определению, под софросиной нужно понимать стыдливость души. Это тоже неправильно, поскольку в одних случаях стыдливость хороша, а в других случаях она бывает совсем не хороша, когда, например, бедняк стыдится своей бедности (160 e — 161 b).

Третье определение гласит, что софросина — «де-

лание своего». Нечто вроде этого действительно входит в понятие софросины. Но почему же здесь речь идет только о «своем собственном»? Ведь можно на основе софросины хорошо делать иной раз и чужое. Кроме того, и свое-то нужно делать не просто какое бы то ни было, но «свое» правильное, истинное, хорошее (161 b — 164 e). Дальше следует часть диалога (164 d — 176 d), уже более положительная, в то время как рассмотренная первая часть (157 a — 164 c) была по преимуществу отрицательной.

Вся вторая часть диалога построена на том, что софросина трактуется как особого рода *знание*. Если софросина есть делание «своего», то для того, чтобы она была добродетелью, делающему «свое» нужно сначала еще понимать это делание как нечто положительное. Другими словами, софросина есть и знание себя, и знание другого, и способность оценивать, что хорошо и что дурно. Поэтому то делание «своего», о котором шла речь выше, должно быть правильно построенным самопознанием, т. е. таким, когда наличествует различение добра и зла (164 d — 169 b).

Но тогда сам собой возникает вопрос о том, чему же служит такое знание, которым является софросина (169 c — 172 a), и как легче всего приобрести эту софросину как знание знаний (172 b — 173 a). Правда, и на эти вопросы в диалоге «Хармид» нет определенного ответа.

Именно, если мы утверждаем, что обладать софросиной — значит делать «свое», и делать его хорошо, делать со знанием дела, мы, очевидно, утверждаем, что софросина есть истинное мастерство. Но ведь и кормчий, и врач, и стратег тоже мастера своего дела. Но тогда софросина не есть ни мастерство кормчего, ни мастерство врача или стратега. Очевидно, есть какое-то *более общее* мастерство. Но какое же? А такое, которое возникает на основании знания *добра* и *зла*. Ведь если софросина — знание всех знаний — не будет знанием добра и зла, тогда никуда не годится и сама сознательность. Чтобы благоденствовать, мало быть сознательным и мало быть мастером. Надо, чтобы софросина была искусным мастерством и в отношении вообще добра и зла, и, в частности, также мастерством для всех искусств, но только в каком-то общем смысле, поскольку мастерство кормчего еще не есть искомая нами общая софросина (173 b — 174 b). Но в какой же специфиче-

ской области софросина проявляется как истинное мастерство? Этот вопрос так и остается в диалоге нерешенным, и эта нерешенность основного вопроса о софросине так и формулируется в заключение диалога (174 b — 176 d).

В чем же основная идея данного диалога, в чем его новизна? Не будем говорить о том, что и «Хармид» тоже посвящен вопросу о структуре предельной общности. Тут тоже все отдельные определения этой общности не являются окончательно неверными, а являются только частичными, безусловно так или иначе входящими в эту предельную общность, составляя ее структуру. Новизна диалога заключается не просто в утверждении структурного характера предельной общности, но в том, что эта предельно общая структура имеет свою собственную специфику, отличную от частностей, входящих в эту основную общность, и потому обладает своей собственной предметностью. Что эта предельная общность проявляет себя в своих частностях смысловым образом, никуда не переходя за свои пределы, это мы хорошо знаем уже по «Лисиду». В определении софросины на первый план выступает здесь тоже «делание своего». Однако ведь и кормчий на корабле — мастер своего дела. В чем же специфика того знающего мастерства, которое и является сущностью софросины? Это какое-то очень общее мастерство, и создает это мастерство не правильную подвижность корабля, и не здоровую жизнь для больного, и не домашнюю утварь. Такое мастерство, как ясно из «Хармида», своей общностью отличается от всяких других типов мастерства. Но в чем именно заключается эта общность, эта общая предметность, мастерски создаваемая самой этой предельной общностью? О содержательном наполнении этой предельной общности, о ее специфической предметности — об этом в «Хармиде» ничего не сказано. Конечно, важно и то, что фактически дано в «Хармиде». То, что анализируемая здесь предельная общность есть обобщение не только как процесс, но и как результат, как особая специфическая предметность,— уже и этого достаточно для того, чтобы настоящий диалог мы считали глубоким.

Прибавим, что к числу ранних диалогов Платона относят обыкновенно и «Протагора», причем из всех ранних диалогов этот является наиболее зрелым. В сущности говоря, содержание «Протагора» очень близко к «Хармиду», но, пожалуй, кое-что здесь дано яснее.

Тут тоже исследуется родовое понятие в его общности, но не только в общности, а еще и в его единораздельной цельности (328 d — 334 d, особенно 332 b — 333 d). Сущность тоже трактуется здесь как принцип структуры (338 e — 360 e, особенно 349 b — «сущность», «смысл»). Однако этот диалог Платона уже был проанализирован нами в другом месте (см.: *Платон.* Указ. соч., т. 1, с. 532—543).

§ 5. Общая характеристика раннего Платона

Можно сказать одно: ранние произведения Платона ни в каком случае не являются чем-то простым и наивным, чем-то элементарным и понятным, тем, что дается само собой, без всякого анализа. Это очень трудные сочинения. И трудность их — не только философская, но и литературная, и даже историко-культурная. Платон тут выступает не просто как философ, но и как беллетрист, и даже как своеобразный драматург. Те спорщики, которые изображаются у него, иной раз и психологически весьма сложны. Философский ход мыслей то и дело прерывается здесь разными отступлениями, иронией и юмором, которые далеко не везде понятны, сатирой и издевательством, которые затрудняют восприятие защищаемой автором логики. Этим объясняется то, что при всей изученности Платона до сих пор не появилось сводного труда по литературно-философской стилистике его произведений. Еще и теперь приходится прилагать огромные усилия для того, чтобы отделить у раннего Платона философию от внефилософских материалов, так что всякое такое отделение по неизбежности оказывается условным и предварительным. При стилистической манере Платона историк античной философии едва ли когда-нибудь будет спокоен за свое исследование.

Волей-неволей уже заранее приходится выбирать какой-нибудь один из возможных путей исследования. Приведенный выше анализ раннего Платона, безусловно, односторонен, так как здесь возможны и другие подходы, ибо вообще всякое художественное произведение допускает множество подходов к себе. Наш подход был, во-первых, чисто философским, а не общестилистическим, а во-вторых, в области философии он был по преимуществу общелогическим, а при рассмотрении конкретных вопросов — диалектическим. В-третьих,

наконец, мы стремились проследить становление тех черт философии Платона, которые, проявившись в начале его творчества, получили завершение в работах зрелого периода, став характерными и типичными для платонизма. На основании вышесказанного мы можем представить себе творческую эволюцию раннего Платона в следующем виде.

1. *Постепенность развития.* Прежде всего ранний Платон вовсе не стоял на месте, а тоже развивался. И постепенность этого развития бросается в глаза. Именно, два произведения Платона этого периода — «Апология Сократа» и «Критон» написаны явно под сильнейшим впечатлением от трагической судьбы Сократа. Никто никогда не сомневался, что это самые ранние произведения Платона. И поскольку смерть Сократа относится к 399 г. до н. э., то, несомненно, эти сочинения были написаны уже около середины 90-х годов. Они переводились и комментировались в I томе указанного издания сочинений Платона. Конечно, развитых философских материалов здесь нельзя и ожидать, настолько Платон потрясен гибелью своего великого учителя. Но именно идеи Сократа оказались для Платона исходным пунктом его собственной философии, особенно в первые полтора десятилетия его творчества. Поскольку здесь еще нет влияния пифагорейства, с которым Платон познакомился во время своего первого путешествия в Сицилию (389—387 гг. до н. э.), можно считать, что ранний период творчества Платона приходится на 399—387 гг. до н. э.

Чтобы представить себе этого раннего Платона, необходимо, как мы уже говорили, знать, что такое Платон вообще. Но Платон вообще — это теория идей, т. е. субстанциально понимаемых предельных общностей. Чувственный опыт дает нам представление только о текучих и разбросанных телах и событиях, в которых не видно ни начала ни конца и смысл которых остается размытым ввиду своей текучести, очень часто непонятным и просто слепым. Вот эту разбросанность и текучесть Платон и стремится осмыслить. Но осмыслить вещь — значит ее обобщить и именно в свете этой общности понять. А так как научное понимание вещи требует окончательного раскрытия ее смысла, то отсюда и возникает учение Платона об идеях как о предельно разработанных общностях. Можно понимать зрелого Платона и иначе. Но тогда иначе придется понимать и

раннего Платона. И мы вовсе не исключаем других оценок зрелого Платона. Мы останавливаемся здесь только на одной и, как мы думаем, наиболее ясной и максимально требующей своего признания тенденции. Как же в таком случае понимать раннего Платона и какие результаты дало его постепенное развитие в ранние годы?

2. *Этапы развития.* Относительно выяснения подлинности и хронологической последовательности сочинений Платона филологами проведена огромная работа. В кратком очерке мы не беремся за решение данного вопроса. Для этого нужно было либо воспользоваться каким-нибудь одним из многих десятков предложенных решений, либо выставить какое-нибудь еще новое решение. Мы предпочли другой путь. Этапы развития раннего Платона мы поставили своей задачей формулировать не хронологически, но логически.

С этой точки зрения прежде всего бросается в глаза безусловное и всегдашнее намерение Платона — и раннего, и зрелого, и позднего — сохранять, изучать и формулировать самое специфику философии. Эту специфику философии Платон всегда и везде видит в *знании*, причем знание это должно быть специфично, и, значит, весь вопрос сводится только к изучению этой специфики. Уже сказано, что философское знание должно быть общим, и даже предельно общим, знанием. Поэтому не удивительно, что, несмотря на свою религиозную и художественную настроенность, Платон отвергает и всякого рода пророчества или гадания, и восторженный пафос поэтов, хорошо умеющих сочинять художественные произведения, но ничего не понимающих в этих произведениях, ничего о них существенно не знающих. Об этом замечательно говорится в диалоге раннего Платона под названием «Ион», где защищается рациональная природа философского знания вопреки иррациональности гаданий и поэзии. Диалог и комментарий к нему помещены в I томе указанного издания сочинений Платона.

Что же, спросим мы теперь, находит Платон существенного в том знании, которое он проповедует? Это знание есть прежде всего приписывание чего-нибудь чему-нибудь, предицирование чего-нибудь о чем-нибудь. Но всякое ли предицирование годится для философии? Предицировать нельзя что бы то ни было о чем бы то ни было. Предицирование должно быть осмысленным,

т. е. объективно обоснованным. Вначале Платон еще не ставит вопроса о том, что такое объективная действительность, которую мы должны отражать в актах нашей предикации. Но как бы ее ни понимать, она во всяком случае должна иметь место. Только при таком условии суждение будет отвечать своему назначению. Самое главное — это правильно конструировать действительность и правильно ее конструировать при помощи нашего знания. Этому и посвящены диалоги «Евтидем», «Гиппий меньший» и «Алкивиад I». Только эти три диалога можно считать началом философской системы раннего Платона. В некоторой мере философии посвящены также диалоги «Феаг», «Алкивиад II» и «Менексен». Но эти три диалога посвящены по преимуществу знанию не в чисто логическом смысле, но знанию как общежизненной ценности.

Что же дальше? Если иметь в виду проблематику зрелого Платона и разыскивать в раннем Платоне ее предварительную разработку, то в этой проблематике, т. е. в учении об идеях, о предельной обобщенности идей, мы находим у зрелого Платона огромный интерес к теории *структуры* этой предельной общности. Поскольку основная функция общих идей — осмысление бессмысленно текучих вещей, существенным оказывается понимание взаимоотношения структур идей и вещи. Важно ведь не только то, что данная единичная вещь осмыслена через свое отношение к той или другой общей идее. Важно и то, что идеи осмысливают плохо расчлененную текучесть вещей и что кроме этого они создают в вещах также и их осмысленную структуру. Предельная общность структурна, и все единичные вещи через это тоже структурны. И вот, разыскивая среди сочинений раннего Платона такие, которые относятся к структурной проблематике зрелого Платона, мы наталкиваемся на «Лахета», «Евтифрона», «Лисида» и «Хармида». Признаться, проблематика структуры в систематическом виде до сих пор еще мало кого интересовала из комментаторов Платона. А ведь исследование ее дает весьма ощутимые плоды. Совершенно отчетливо видно, как учение о структуре вызревает в первых двух из только что названных диалогов и как оно дает яркие результаты в двух последних.

Теперь возникает и наш последний вопрос: как же все эти сочинения раннего Платона соотносятся с творчеством зрелого Платона?

3. *Результаты развития.* Можно сразу сказать, чего не хватает этим ранним произведениям. В них дается глобальная обрисовка предельной общности без ее собственно логического анализа; и проблема конструктивной предикации, и проблема структурной предикации почти не доходят до разъяснения вопроса о том, что же такое подлинный и окончательный предел этой предельной общности. Она, конечно, мыслилась объективной, и эта объективность часто весьма настойчиво постулировалась. Тем не менее здесь имелась лишь констатация самого факта объективной действительности без ее подробного анализа. Проблемы конструирования и структурного осмысления трактуются у раннего Платона по преимуществу описательно, а не бытийно. Они являются некоторого рода *феноменологией,* но пока еще не *онтологией* в собственном смысле слова.

На примере «Хармида» мы уже видели, как Платон подошел к проблеме специфической предметности обобщения, но не смог нам рассказать что-нибудь о специфике и об этой самостоятельности предельного обобщения. Зрелый Платон начинает с того, что он всю эту конструктивно-структурную теорию обобщения понимает как абсолютную реальность, как мир *субстанций.* Зрелый платонизм — это ведь не просто теория идей, но теория субстанциальных, онтологически данных идей. Идеи как предельные обобщенности составляют у зрелого Платона свой особый мир, для которого указывается даже специальное место, а именно небесная и занебесная область. Вот этого-то и не было у раннего Платона, и с такого рода новых проблем и начинается зрелый Платон.

В Платоне нас поражает постепенность философского развития. Оказывается, что и сама эта теория субстанциальных, или, как говорят еще, гипостазированных, идей (латинское «субстанция» по-гречески переводится «ипостась») имела свою подготовительную ступень. Именно, вопрос о необходимости признавать эти идеи в их гипостазированном виде ставится в «Горгии» и «Меноне». Впервые только в «Федоне» определенно говорится о слиянии идеи и материи в единую субстанцию души или, вообще говоря, жизни, причем эта субстанция рассматривается в связи с особым учением о перевоплощении душ. А в дальнейшем все эти предварительные вопросы о конструировании и о структурах будут везде ставиться у Платона неиз-

менно онтологически. Даже там, где проблема конструирования рассматривается специально, как, например, в «Пире», она обязательно выступает как чисто онтологическая.

Таким образом, философия Платона уже в ранний период строится как восхваление знания, как неизменный гимн разуму, как вопль о необходимости разумно обосновать текучую и становящуюся чувственность. Зрелый Платон отличается только своим всегдашним старанием понимать эти предельно обобщенные идеи, господствующие над иррациональной чувственностью, как идеи субстанциальные, гипостазированные, образующие не только чувственную, но и свою собственную, уже чисто идеальную предметность и действительность. Уже ранний Платон демонстрирует собою интимный пульс наступавшего объективного идеализма. В этом причина огромного интереса к раннему Платону со стороны не только специалистов по истории философии, но и всякого умственно развитого читателя, для которого дороги не только конечные выводы философии, но и ее становление.

II
ОБЩИЙ ОБЗОР СОЧИНЕНИЙ ПЛАТОНА В СВЯЗИ С ВОПРОСОМ ОБ ИХ ПОДЛИННОСТИ [5]

Античных произведений, дошедших до нас под именем Платона, всего 44. Из них безусловно неподлинными считаются в настоящее время от 8 до 12 сочинений. Безусловно подлинными можно считать 24 сочинения. Подлинность 12 (или, может быть, 11) сочинений подвергается сомнениям. Ввиду колоссального разнобоя огромного количества исследований то разделение сочинений Платона, которое мы сейчас приведем, конечно, является приблизительным, но и при всей своей приблизительности это все же весьма полезный ориентир для знатоков и любителей Платона.

[5] Этот общий обзор сочинений Платона необходимо иметь в виду для более точной датировки его ранних работ на фоне всех других его сочинений, а также для ориентации в античных литературных памятниках, так или иначе примыкающих к Платону. Эта ориентация невозможна также и без ознакомления с философским творчеством Платона вообще. Для этого будет небесполезно проштудировать общую характеристику Платона и анализ отдельных его произведений в указанном издании сочинений Платона.

1. *Сочинения безусловно подлинные* (числом 24 или 25). Если миновать дофилософские произведения Платона, а именно его эпиграммы, тоже далеко не всегда очевидные в смысле своей подлинности, то философские сочинения, в подлинности которых невозможно сомневаться, следующие:

а) ранняя, сократическая ступень: «Апология Сократа», «Критон», «Евтифрон», «Лахет», «Лисид», «Хармид», «Протагор», I книга «Государства»;

б) переход к зрелому периоду: «Горгий», «Менон», «Евтидем», «Кратил», «Гиппий меньший»;

в) зрелый период: 1) сочинения конструктивно-логического характера: «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Филеб», «Политик»; 2) сочинения, рисующие целостную систему основных областей жизни: «Государство» (II—X книги), «Тимей», «Критий» [6]; 3) сочинения преимущественно художественного характера: «Федон», «Федр», «Пир»;

г) поздний период: «Законы».

2. *Сочинения, платоновское авторство которых подвергалось более или менее основательной критике:*

а) сомнительные, но близкие к подлинности: «Менексен», «Ион», «Гиппий больший» — сочинения переходного периода. «Послезаконие» (записанное со слов Платона его учеником Филиппом Опунтским) относится к позднему периоду;

б) сомнительные, но с одинаково убедительной аргументацией в защиту как подлинности, так и неподлинности: «Алкивиад I», «Гиппарх», «Клитофонт», «Минос»;

в) сомнительные, но близкие к полной неподлинности: «Феаг», «Алкивиад II», «Соперники» [7]

3. *Сочинения безусловно неподлинные,* которые считаются таковыми большей частью еще с античных времен: «Демодок», «Сизиф», «Алкиона» [8], «Эриксий», «Аксиох», «О справедливости», «О добродетели», «Определения», «Письма» (подлинность некоторых «Пи-

---

[6] Во вступительной статье к указанному трехтомному изданию сочинений Платона (см. т. 1, с. 52—53) в зрелом периоде выделено две группы сочинений; в основу этого деления было положено развитие учения об идеях, которое получает завершение в «Государстве».

[7] В указанном издании были отнесены к безусловно неподлинным.

[8] В указанном издании ошибочно «Алкей».

сем», однако, в настоящее время может считаться доказанной).

Таким образом, если иметь в виду все трудноообозримое множество мнений о подлинности сочинений Платона, то можно сказать, что само понятие подлинности всегда (даже в древности) было всегда растяжимым. Следуя всем этим мнениям, диалоги Платона можно расположить, начиная от просто сомнительных и кончая безусловно неподлинными. Вопрос же об их подлинности является, попросту говоря, неразрешимым. При этом заметим, что каждое из сочинений, которое или близко к неподлинности или неподлинно, все же содержит в себе те или иные платоновские черты. Поэтому изучение даже заведомо неподлинных сочинений с исторической точки зрения важно для понимания наследия Платона в целом.

III

КРАТКИЙ ОБЗОР НЕПОДЛИННЫХ СОЧИНЕНИЙ ПЛАТОНА

§ 1. Сочинения, кроме «Определений»

1. *Подлинность и идейная близость.* Изучение неподлинных платоновских сочинений заставляет нас строго различать неподлинность и степень фактической близости к Платону. Произведение, неподлинность которого более или менее основательно доказывается исследователями, часто по своим идеям довольно близко стоит к подлинным сочинениям Платона, так что имеет смысл рассматривать эти неподлинные произведения с точки зрения их фактической близости к Платону.

Является ли данное произведение подлинным или неподлинным — об этом можно спорить сколько угодно, и споры эти никогда не прекращались. Казалось бы, уж такой чисто платоновский диалог, как «Протагор», нигде и ни у кого не должен вызывать никаких сомнений. А вот Вл. Соловьев подверг сомнению даже и «Протагора», причем опровержение платоновского авторства звучит у него довольно внушительно. Но если спорен вопрос о подлинности, то из сравнения этих неподлинных сочинений между собой и из сравнения каждого из таких произведений с теми, которые подавляющим большинством признаны подлинно платоновскими,

можно делать бесспорные выводы. Вот этой задачей, вполне ясной и разрешимой, как нам кажется, и нужно заниматься в первую очередь. И если это в кратком очерке невозможно, то возможна формулировка наиболее важных выводов.

2. *Сочинения, максимально далекие от Платона.* Сюда мы бы отнесли сочинения, которые либо по своей тематике, либо по методу рассуждения весьма мало напоминают подлинно платоновские. Платонизм переплетается в этих сочинениях с настоящей софистикой, так что иной раз трудно установить, что тут платоновского.

В «Демодоке» ставится вопрос о том, как должно происходить совещание. Для этого нужно знание дела. Если дело известно, то и совещаться нечего, а если неизвестно — то и подавно (380 a—c). Другой вопрос — о том, чьим советом нужно пользоваться — знающих дело или своих близких (386 a—c). Но на этот ложно поставленный вопрос в диалоге уже не дается никакого ответа.

В «Сизифе» утверждается, что давать совет может тот, кто знает данное дело, а не невежда (387 b — 389 d). А если человек не знает дела, он должен его исследовать, т. е. учиться (389 d — 390 b). Кроме того, советовать — это значит знать будущее, а будущего никто не знает. Следовательно, нельзя быть и хорошим советчиком (391 a—d).

В «Гиппархе» же трактуется вопрос о корыстолюбии, которое определяется по-разному (225 a — 227 a). Сначала указывается на необходимость рассмотрения идеи любви к благу и различения между благом и злом (227 bc). Тогда корыстолюбие есть любовь к прибылям (227 de). Но любовь к прибылям бывает хорошая и плохая. Получается, что возможно и хорошее корыстолюбие, и даже доказывается, что вообще всякая прибыль хороша (232 bc). Вообще говоря, невозможно установить, что именно доказывается в этом диалоге, ввиду сбивчивого нагромождения аргументов.

К этому же типу неподлинных сочинений Платона мы отнесли бы диалоги «О добродетели» и «О справедливости».

3. *Сочинения, которые более или менее близки к подлинным произведениям Платона.* В «Эриксии» сначала утверждается, что богатство не есть самое важное, поскольку здоровье важнее (393 c), но самое драгоцен-

ное — это возможность судить о том, как лучше всего вести дела свои и своих друзей (393 e). Следовательно, самый богатый — это мудрейший (394 a). Он не нуждается в приобретении богатств и отдельных видов знания и мастерства (394 b — 395 a). Даже тот, кто в этом сомневается, должен признать только такое богатство, которое соединяется со знанием добра и зла (397 a—e). Без этого и деньги бесполезны (399 e — 406 a).

В «Клитофонте» говорится сперва, что справедливость есть установление дружбы в государствах (409 d). Эта дружба не просто единомыслие, так как нужно установить еще цель этого единомыслия. Дальше говорится, что справедливость есть умение вредить врагам и делать добро друзьям. Но справедливость никогда не есть нанесение вреда. Она есть мастерство, но неизвестно чего (410 b).

В «Миносе» ставится вопрос о том, что такое закон. Сначала закон определяется как то, что узаконено (313 b). Допущенная здесь тавтологическая ошибка в определении не критикуется, а вместо этого приводится рассуждение, что узаконенное может быть хорошим и плохим (313 c — 314 e). Далее закон трактуется как выяснение сущего (315 a). Но существующие об одном и том же законы всегда и везде разные (315 a—e). Но что такое хороший закон, не определяется, а вместо этого описывается законодательство Миноса (317 d — 321 b), которое, с нашей точки зрения, слишком условно, чтобы его считать наилучшим.

В «Соперниках» утверждается, что философия не есть многознание (133 e — 135 d). Привлекается вопрос о справедливости, различении добра и зла, софросине, знании себя самого (137 c — 138 d). Этот диалог больше других приближается к платоновской манере мышления, особенно по вопросу о софросине.

4. *Сочинения, весьма ценные для характеристики Платона.* Среди диалогов, содержащих многие явные черты неподлинности, можно указать некоторые ценные для понимания Платона. Такую группу диалогов образуют «Феаг», «Алкивиад I», «Алкивиад II» и «Менексен». Их мы касались выше, при характеристике раннего Платона.

5. *Сочинения безусловно неплатоновские,* в которых благодаря виртуозной методологии весьма искусно сплетается платоновское с неплатоновским. В «Аксиохе» Сократ, который утешает умирающего, говорит ему не

только о бессмертии души, но и о том, что смерть приводит лишь к нечувствительности,— это эпикурейский мотив (365 de). Смерть есть смена зла на благо и уход в эфир — мотив стоический (366 ab). Эти мотивы есть и дальше в учении о зле жизни, о тягостях старости (366 c — 368 e). Смерть не имеет отношения ни к живущему, ни к мертвому — опять эпикурейское рассуждение (369 bc). В заключение рисуется картина привлекательной небесной жизни (371 c—e).

Эпикурейство точно так же, как и стоицизм, имеет мало общего с платонизмом. Но автор «Аксиоха» весьма талантливо пытается объединить эти три системы философии. Получилось произведение, которое теперь доставляет нам большое удовольствие своей философско-литературной стилистикой. Несмотря на взаимное отчуждение трех указанных философских систем, их объединение в диалоге рисуется и убедительно, и даже красиво. Само собой разумеется, что противоположность трех систем снимается в наших глазах только благодаря высокой художественности сочинения.

К этому же типу неподлинных сочинений Платона мы отнесли бы еще «Алкиону». В этом замечательном диалоге развивается идея взаимопревращаемости всего существующего. Собственно говоря, такая идея принадлежит вообще всей античной философии. Досократовские мыслители, учившие о материальных элементах, всегда говорили и об их сгущении и разрежении или об их легкости или тяжести, так что земля, вода, воздух и огонь, а иной раз даже и эфир обязательно превращались друг в друга. Это мы найдем и в стоицизме и в неоплатонизме. И эта идея, конечно, не чужда Платону и Аристотелю. Но в текстах этих двух философов такую идею всеобщей взаимопроницаемости и взаимопревращаемости можно найти только в результате тщательного анализа текстов. Что же касается автора «Алкионы», то эта общеантичная идея дана у него в совершенно обнаженной форме, в чистом виде и без указания связи этой идеи с философией Платона. В конце концов от диалога получается какое-то даже неантичное впечатление, поскольку античные мыслители всегда пытались объединять непрерывное становление с прерывными структурами бытия. Диалог написан с таким блеском, что его можно считать одним из лучших произведений античной философии вообще.

§ 2. «Определения» — лексикографический итог всей философии Платона

1. *Общая характеристика.* Среди неподлинных сочинений Платона есть одно, обладающее большой историко-философской значимостью, о котором можно одновременно сказать и что оно совершенно неподлинно, и что оно очень близко самому Платону. Безусловная неподлинность этого сочинения явствует уже из одного того, что это есть словарь платоновских терминов, в то время как ни Платон, ни его философско-литературное окружение не могли ставить себе такие абстрактно-научные задачи.

С другой стороны, надо помнить, что подобного рода лексикография началась уже с Аристотеля, который в V книге своей «Метафизики» дает не что иное, как именно анализ терминологии тогдашней философии. Но псевдоплатоновские «Определения» составлены отнюдь не в стиле лексикографии Аристотеля. Эта последняя представлена в нарочито дифференцированно-понятийном виде, в то время как «Определения» дают анализ каждого термина скорее в глобальном виде или с точки зрения его семантики. Сейчас мы увидим, что высокая историко-философская ценность «Определений» от этого не страдает. Однако сделаем сначала общее введение к этому трактату.

В «Определениях» предпринята попытка дать сжатую формулировку 186 понятиям, охватывающим разные стороны человеческой мысли и жизни. Все определения можно приблизительно разделить по темам, связанным с бытием космоса, божеством, вечностью, временем, судьбой. Главным понятием оказывается «душа» с ее потенциями и ощущениями (зрение, слух и т. д.), определяются также составные части добродетели (разум, справедливость, рассудительность, мужество и др.), многочисленные свойства человеческого характера (кротость, скромность, порядочность и т. д.), нравы, взаимоотношения людей (дружба, единомыслие, любовные влечения и др.), их общественные, государственные, семейные, религиозные обязанности и, наконец, такие важные понятия, как мнение и ощущение, знание, мудрость и философия. Все эти определения никакому формальному разделению не поддаются (и не перечисляются, как это бывало часто, например, в сборниках сентенций, в алфавитном порядке).

Однако бессистемность определений исчезает, если принять во внимание контекст произведений Платона. Вполне твердо можно сказать: в «Определениях» сформулированы те понятия, которыми оперирует Платон в своих диалогах. Вся проблематика Платона и его школы находит в «Определениях» законченное выражение, и с точки зрения соответствия развитию диалогических тем и мотивов представленные здесь понятия вполне поддаются упорядочению, обретая своеобразную систематичность, и свидетельствуют о достаточно продуманной логике мысли автора.

Каждое из определений, выходя за рамки автономности, как бы обрастает идейно-художественной плотью, составляя зерно разных типов диалектической беседы главного платоновского героя — Сократа. Перед нами обобщение тех понятий, к точной дефиниции которых стремится приобщиться Сократ в спорах с софистами, и споры эти иной раз так и не находят окончательного завершения и разрешения. Автор платоновской школы пытается в «Определениях» прийти к неоспоримым формулам понятий, вызывавших некогда в диалогах Платона бесчисленные словесные прения и потоки красноречия их участников.

Сделаем теперь несколько конкретных замечаний относительно отдельных терминов, которые рассматриваются в «Определениях», и попробуем наметить их историко-философское значение. Картина здесь получается до чрезвычайности пестрая.

2. *Определения малоценные.* Этот раздел поясняемых терминов чрезвычайно обширен.

Прежде всего бросаются в глаза определения, которые вовсе не являются определениями или вообще ничего не говорят. Если «прекрасное» определяется как «благо» (414 e) без всяких дальнейших подробностей, то, очевидно, это не есть определение, поскольку «благо» тоже требует для себя определения, и оно, заметим, в дальнейшем дается. Таково же определение «дара» как обмена любезностью (414 a) или «своевременности» как использования удобного момента (413 c) и «благоприятного времени» как момента, удобного для принесения пользы (416 a). Ничего не говорит и определение «мудрого» как украшения души (414 e), или «неистовства» как губительного состояния (416 a).

Далее, имеется большое число определений, построенных по принципу тавтологии, или по типу логической

ошибки idem per idem, когда дается только внешнее, описательное разъяснение термина, основанное на более или менее случайных признаках. «Вечное» — то, что существует во все времена (411 a). «Беспечальность» — способность не впадать в печаль (412 c). «Единомыслие» — одинаковое отношение ко всему сущему (413 b). «Единодушие» — единство мнений (413 e). «Нужда» — недостаток благ (416 a). Таковы же «погрешность», «зависть», «болтливость», «надежда», «невольное», «обучение», «воспитание», «внушение», «помощь», «кара», «спасать» (416 a).

Таковы же определения из области личной жизни в физиологическом, психологическом и социальном аспектах: «старость», «дыхание», «зрение» (411 c), «изобретательность» (413 a), «осторожность», «внимание», «одаренность», «понятливость» (413 d), «хорошее настроение», «усердие» (413 e), «предусмотрительность», «память» (414 a), «опытность» (414 c), «тревога» (415 d), «невосприимчивость», «страх», «потрясение» (415 e).

Среди терминов из области нравственности различаются термины положительного характера: «отвага», «трудолюбие» (412 c), «бескорыстие», «кротость» (412 d), «проницательность» (412 e), «бесстрастие», «миролюбие» (413 a), «доброжелательство», «выбор» (413 d), «правдивость» (413 c), «милость» (413 e), «полезное», «выгодное» (414 e), «воздержный», «владеющий собою», «порядочный человек» (415 d), «стыд» (416 a) — и термины отрицательного характера: «лесть», «злоба», «дерзость» (415 e), «отсутствие самообладания», «вялость», «трусость», «хвастовство», «бесстыдство», «наглость», «честолюбие», «дурные задатки» (416 a), куда в известном смысле может относиться и «пренебрежение к философии» (415 e).

Таковы же некоторые из терминов, обозначающие более специальные взаимоотношения между людьми: «родство» (413 b), «товарищество» (413 c), «вклад, внесенный на хранение» (415 d); среди них — термины юридического и военного характера: «правый суд» (413 d), «законность», «почесть» (413 e), «победоносность» (414 a), «законное» (414 e), «законодатель» (415 b), «государственный муж», «гражданская добродетель», «воинское искусство», «военный союз» (415 c), «деспотия» (415 e), «клевета», «несправедливость» (416 a). К этому же типу относятся и термины из рели-

гиозной жизни: «предвидение», «искусство прорицания» (414 b), «бессмертие» (415 a), «празднество» (415 a), «жертвоприношение», «молитва» (415 b) — и из области астрономии, например: «день», «заря», «полдень», «ночь» (411 b).

Имеется ряд очень слабых определений, которые удивляют случайностью привлекаемых признаков: «калокагатия» (412 e), «легкомыслие» (413 a), «совещание», «благовременье» (414 a) и др. Некоторые из такого рода определений звучат, кроме того, и весьма банально: «человеколюбие» (412 e), «свобода от страха» (413 a), «сообразительность» (414 a), «свидетельство» (414 e).

С известной точки зрения вообще все приведенные сейчас определения имеют банальный и обывательский характер.

Совсем другого типа те определения, в которых можно усмотреть реальную сущность предмета, хотя покамест еще достаточно одностороннюю.

3. *Определения не очень понятные.* Переходя к тем определениям, в которых можно видеть более основательный логический метод, необходимо отметить сначала такие определения, которые только внешне построены логично, а на самом деле покамест еще просто лишены понятности или содержат в себе противоречие. Если термин «мышление» определяется как «принцип науки» (414 a), то здесь не известно еще ни что такое «принцип» (archē), ни что такое «наука», или «знание» (epistēmē). Если в термине «знание» сначала устанавливается независимость знания от логоса (причем, как это понимать, неизвестно), то потом утверждается, что знание есть все-таки логос, а именно истинный логос, закрепленный в разуме (414 c). Тут не понятно ни то, что такое логос, ни то, что такое истинный логос, ни то, что такое дианойя (что нужно опять-таки переводить либо как «разум», либо как «рассуждение»), при помощи которой осуществляется истинный логос. Все это определение из-за непонятности и сбивчивости его основных признаков вообще очень трудно считать определением. Совершенно непонятны определения терминов «величие» (412 e), «дружеское расположение» (413 b). В «небе» вопреки всей античности и Платону, оказывается, нет воздуха (411 c), так что воздух выше самого неба. Что же касается «воздуха», то он определяется как естественное передвижение по пространству

(411 c), т. е. воздух здесь оказывается уже внутри неба.

Последующие определения более удачны.

4. *Односторонние определения.* «Благо» определяется как то, что существует ради него самого (413 a), «благородство» — как возвышенный нрав (413 b), «священная чистота» — как воздержание от погрешений в отношении богов (414 ab); все такого рода определения не тавтологичны и не банальны и не непонятны, но только односторонни. Таковы же определения терминов: «здравомыслие» (414 a), «свободное», «благочестие» (415 a), «власть», «правление» (415 b), «софист» (415 c), «хороший человек» (415 d).

5. *Определения с правильным перечислением признаков, но без их сведéния воедино.* В термине «бог» правильно указываются те признаки, которые и у Платона, и во всей античности считались необходимыми, но не дается сведéния таких признаков в одно целое: вечность, самодовление в блаженстве, порождение блага, бессмертие (411 a). В термине «становление» правильно указываются признаки «движения к бытию» и оттенки этого движения, но не указывается непрерывность (411 a). В определении термина «самодовление» также нет сведéния определяющих признаков (412 b). Интересно, что термин «благо» встречается в трактате два раза. Одно употребление этого термина мы сейчас только что указали как одностороннее. Но в другом случае (414 e) «благо» определяется гораздо шире — и как причина существующего, и как его цель, и как его самодовление. Эти правильные, с точки зрения Платона, признаки не сведены воедино в некую целостность. К этой же группе определений относятся термины: «время» (411 a), «справедливость» (411 d), «хладнокровие» (412 b), «свобода», «скромность» (412 d), «порядочность» (412 e), «слог» (414 d), «произвольное» (415 a), «потенция» (416 a).

6. *Определения с правильным перечислением признаков с их сведéнием воедино.* К этой группе можно было бы отнести такие термины, как «судьба» (411 b), в определении которой не без тавтологии основное значение указывается точно — «путь от неведомого к неведомому». В термине «дружба» (413 ab) устанавливается несколько признаков, но один из них трактуется как более общий — единомыслие относительно образа жизни. Сюда же можно отнести и термины: «солнце»

(411 ab), «выдержка» (412 b), «блаженство» (412 de). Так, например, «солнце» определяется признаками, которые легко сводятся воедино: это — одушевленное вечное огненное существо, всюду и всеми видимое.

7. *Точные определения через род и видовой признак, но без подробностей.* Эта группа определений в основном является не чем иным, как аристотелизмом, хотя отдельные черты таких определений, несомненно, наличны и у Платона. Уже термин «определение» (414 d) так прямо и говорит о роде и видовом признаке. Таковы и «доказательство» (414 e), «умеренность», «мера» (415 a). В известном смысле сюда можно относить и термин «основоположение» (415 b). Весьма близкими к установлению логического смысла являются также определения терминов «имя», «речение» (414 d), «звуковой элемент» (414 e). В этих трех терминах родовым понятием является членораздельный звук, а видовым признаком — наличие осмысления.

Если к объективной области бытия относятся «потенция», «элемент» (411 c) и «порядок» (413 d), то в разбираемой группе определений довольно много терминов, относящихся и к субъективной человеческой жизни. Таковы «душа» (411 c), «терпеливость» (412 c), «великодушие» (412 e), «благомыслие» (413 c), «вера», «воля» (413 c), «мнение», «ощущение» (414 c), «человек» (415 a).

Общественно-политическая деятельность человека тоже не осталась без внимания в анализируемой нами сейчас терминологии: «искусство государственного правления» (413 b), «совет» (413 c), «государство» (413 e), «награда» (415 a), «закон» (415 b).

8. *Точные определения через род и вид, но с подробностями.* Необходимо сказать, что к этой группе определений относятся определения не только логически точные, но и имеющие разного рода весьма ценные подробности. Из всех групп определений эту группу необходимо считать наиболее совершенной.

Сюда мы бы отнесли скорее такие термины, как «разумность» (411 d), «рассудительность» (411 e) и «мудрость» (414 b). С античной точки зрения и с точки зрения Платона, мудрость действительно есть прежде всего беспредпосылочное умозрительное знание вечных предметов, направленное также и к разумному осмыслению всего существующего. Правда, здесь не очень понятен момент беспредпосылочности, отнесенный у самого

Платона («Государство» VI 510 b) к той первой ипостаси, которая «запредельна сущности» (там же, VI 509 b), т. е., надо полагать, выше и самой мудрости. «Рассудительность» (софросина) действительно есть уравновешенная и гармоническая слаженность естественных побуждений человеческой души, обладающая характером самодовления. «Разумность» определяется так же, как и «мудрость», но с добавлением признака жизненной практики. В двух последних определениях нужно считать очень ценными указанные здесь более подробные признаки. Отметим, что наряду с такими весьма ценными имеются определения (например, определение терминов «мышление» и «знание»), которые дают весьма неясную и противоречивую картину.

В этой группе мы находим и ряд терминов нравственного характера: «добродетель» (411 d), «справедливость» (411 de) и «мужество» (412 ab). Здесь мы обратили бы особое внимание на термин «справедливость», в определении которого подчеркивается ярко выраженный у Платона момент гармонии всех добродетелей.

В виде достойного завершения этой наиболее ценной группы определений появляется термин «философия» (414 b). В качестве ее основного признака выставляется стремление человеческой души к самодовлеющей истине при помощи ее разумного устроения.

§ 3. Общее заключение

Если отказаться от точного решения вопроса о неподлинности как таковой указанных сочинений Платона, а сосредоточиться на выявлении степени идейной близости всей этой псевдоплатоновской литературы к Платону, то сразу же станет явным различие в самой степени этой близости.

Имеется целый ряд сочинений очень слабых и по своей логической структуре, и по своему содержанию. Имеется целый ряд сочинений более или менее близких к Платону, из которых с большой пользой для истории философии могут быть извлечены ценные моменты, заслуживающие нашего внимания и во многом дополняющие наше представление о подлинном Платоне. Среди них есть такие сочинения, которые привлекают наше внимание своим блеском и глубиной.

Наконец, все эти псевдоплатоновские сочинения увенчивает весьма любопытный трактат, который вследствие своей близости к Платону получает огромное историко-философское значение, хотя в то же самое время отличается своей далекостью от Платона, превосходящей всю псевдоплатоновскую литературу. Это — «Определения». Их историко-философский анализ обнаруживает пестроту представленных определений: от общеупотребительных до безусловно близких к самому Платону. В этом трактате нет терминов, которые отражали бы основные этапы развития платоновской системы. Нет таких терминов, как «единое» (может быть, некоторой заменой является здесь термин «благо»), «число», «ум», «космическая душа» и «космос». Нет таких терминов, как «парадигма», «демиург», «эйдос», «идея», «материя», «подражание», «искусство», «истина», «диалектика». Однако анализ показывает, что целый ряд весьма существенных для Платона терминов рассмотрен в трактате совершенно в платоновском духе.

Собственно говоря, иной картины от всей этой псевдоплатоновской литературы нельзя было и ожидать. Она ведь растянулась на несколько столетий и отражала самые разнообразные типы и степени философской учености. При условии историко-философского анализа, учитывающего всю эту вполне понятную и естественную пестроту, чтение и изучение псевдоплатоновской литературы приводит к огромному результату, мимо которого не может пройти ни знаток, ни любитель античной философии.

IV

АНТИЧНЫЕ ШКОЛЬНЫЕ КОММЕНТАТОРЫ ПЛАТОНА

Двух своих корифеев — Платона и Аристотеля — последующие античные мыслители не только никогда не переставали почитать, но и старались излагать и комментировать. Были периоды античной философии, когда это комментаторство особенно процветало. То, что Платона и Аристотеля усиленно комментировали в александрийский период античной истории, т. е. на рубеже двух эр, нисколько не удивительно, потому что эллинистическая Александрия вообще занималась издани-

ями и переизданиями античных писателей, о чем можно судить по анализу дошедших от того времени текстов. Александрийское комментаторство Платона особенно процветало во II в. н.э., а также в самый последний период античной философии, в IV—VI вв. н. э. Можно написать целую историю платоно-аристотелевского комментаторства, которая даже и в настоящее время, несмотря на большое количество детальных исследований, все еще остается во многих пунктах неясной и даже почти никак не представленной документально. В данном кратком очерке мы хотим обратить внимание читателя на работы двух таких комментаторов Платона, которые не комментируют его текст строка за строкой, а создают общую и притом критически продуманную картину платоновской философии вообще. Это сочинения Альбина и Анонима.

§ 1. Альбин

1. *Общие сведения.* По разного рода косвенным данным можно установить только то, что Альбин жил во II в. н. э., что он слушал платоника Гая в Афинах, что в самой середине II в. он читал лекции по философии в Смирне, где его учеником был известный в последующем врач и философ Гален. Обзор всех этих скудных данных об Альбине вместе с кратким изложением его философии и ряд других вопросов второстепенной важности читатель может найти у Пьера Луи, который издал впервые критически проверенный греческий текст Альбина, сделал его французский перевод и составил указатель терминов [9]. Этой весьма ценной работой мы и будем пользоваться в нашем кратком очерке об Альбине.

Имеется ряд вопросов второстепенного для нас значения, которые мы здесь рассматривать не будем, а только на них укажем. Предлагались разного рода названия трактата. Спорили также о составе дошедшего до нас текста, в котором отнюдь не все приписывалось Альбину. Ставился не раз вопрос об источниках, которыми пользовался Альбин. Вместо этих и других подобных вопросов мы коснемся только основного содержания трактата и укажем на ряд его специфических особенностей, равно как и на степень соответствия трактата текстам самого Платона.

Среди вступительных замечаний, вероятно, будет

[9] *Albinos.* Epitomé par Pierre Louis. Paris, 1945.

нелишней общая характеристика трактата Альбина, которая должна помочь нам в дальнейшем при изучении деталей. Если сказать кратко, то общая направленность трактата, несомненно, преследует цель преподать философию Платона в школьном варианте, детально сформулировать и обобщить слишком разбросанные и часто совсем не координированные тексты Платона и, наконец, охарактеризовать философию Платона как логически продуманную систему. Всякий, кто знакомится с диалогами Платона, всегда бывает поражен пестротой и малой согласованностью отдельных проблем, доходящей здесь иной раз до беллетристической или полубеллетристической подачи глубоких философских проблем. Свести их все воедино, указать, что́ в них главное, а что́ второстепенное, и представить все это в виде логически продуманной системы, — это еще и теперь является труднейшей задачей для историка философии, требующей огромных усилий. Тем более приходится быть благодарным тому мыслителю, который еще во II в. н. э. задался целью описать платоновскую философию как логически продуманную систему, так что и теперь этот труд скрупулезнейшего комментатора является полезным и нужным для понимания Платона.

2. *Композиция трактата.* Трактат Альбина по своему содержанию чрезвычайно разнообразен и даже излишним образом насыщен дефинициями и дистинкциями. Но автор принимает все меры к тому, чтобы его изложение было ясным и раздельным, и о переходе от одной проблемы к другой он иной раз даже сам специально оповещает (как, например, в конце гл. III и в начале гл. VII, VIII и XXVII). Мы сначала дадим самое общее разделение трактата, чтобы облегчить читателям быстрое усвоение его в целом. Трактат можно разделить на четыре части.

Первая часть, или введение (гл. I—III). Здесь устанавливается предмет философии. Он заключается в умении различать материальную и плохо расчленимую чувственность, с одной стороны, и вечное, устойчивое бытие, которое созерцается только умом и поэтому называется умопостигаемым. В связи с этим сам автор делит платоновскую философию на три момента: «теорию», или созерцание умопостигаемого, «практику», или учение об осуществлении «теории», и «диалектику», которая является наукой о логосе, т. е. о такой идеально умопостигаемой сущности, которая конкретно и реально

осуществляется в слове (III 1). Исходя из этого в гл. III устанавливается композиция дальнейшего изложения. Выделяются следующие три части трактата: о диалектике трактуют гл. IV—VI, о теории — гл. VII — XXVI и о практике — гл. XXVII—XXXV. В последней главе (XXXVI) дается общее заключение и указывается основная тема трактата. Более простого и ясного разделения философии Платона, мы бы сказали, нельзя себе и представить.

3. *Характер введения* (II 2—4). Здесь мы подчеркнули бы проповедь личной жизни подлинного философа. Эта жизнь трактуется как полная и совершенная, отдача себя истине, откуда и предварительное указание на соответствующие добродетели.

4. *Диалектика.* В логическом порядке, который дается в гл. III, диалектика помещена на третьем месте, поскольку она совмещает в себе теорию и практику. Фактически, однако, сначала рассматривается диалектика, а уже потом — теория и практика.

Что касается части, посвященной диалектике, то сначала здесь дается определение тех категорий, которые необходимы для диалектического построения. Этому посвящена вся гл. IV, где рассматриваются: категории «судящий», «судимое» и «суждение» (IV 1); разум, охватывающий и все неразумное, наряду с разумом, реально доступным человеку (2); человеческий разум, точный, научный, созерцающий истину, и разум вероятный, созерцающий только становящуюся действительность (3); в отличие от чистого разума, мыслящего умопостигаемое, разум в душе есть чувственный отпечаток внешнего воздействия, который и сохраняется в памяти (4); мнение как соединение памяти с ощущением, могущее быть как истинным, так и ложным (5); чистое мышление, т. е. до внедрения души в тело, и мышление на основании памяти и от природы внедренных форм (6); отсюда — различение первичного и вторичного мышления, равно как и различение первичного и вторичного ощущения, причем первичное и вторичное везде предполагают здесь друг друга (7); умопостигаемый космос есть ум вместе с его адекватным воспроизведением при помощи логоса, и чувственный космос есть результат мнения в соединении с ощущением (8).

Этот обзор основных категорий мышления необходим автору для того, чтобы формулировать сущность диалектики. Сущность диалектики рассматривается

в гл. V и VI. Если отказаться от всех деталей и сосредоточиться на самом главном, формулируя его в максимально доступном для современного читателя виде, то можно сказать следующее.

Диалектика есть принцип науки, а чтобы следовать такому принципу, надо знать смысл каждой вещи и уметь развивать этот смысл до простой и очевидной системы. Значит, сначала нужно отличить одну вещь от другой; потом дать ее определение по ее роду и виду; затем нужно это определение проанализировать с точки зрения наличия в нем его первичного принципа, и, наконец, надо уметь вообще восходить от одного частного к другому частному и от частного к общему, т. е. надо пользоваться индукцией. О различении трактуется в V 1—2, об определении — в 3, об анализе — в 4—6 и об индукции — в 7.

Но различение для Альбина только первая и пока еще достаточно абстрактная ступень. Подлинная диалектика возникает в тот момент, когда мы начинаем оперировать цельными предложениями, что и вытекает из определения диалектики как науки о словесно-смысловых операциях. Для нашего вступительного очерка нет нужды исследовать все тезисы Альбина в этой VI гл. Однако на два обстоятельства мы обратили бы внимание читателя.

Первое заключается в той весьма продуманной последовательности изложения, которая характерна для всего трактата, и это все время следует иметь в виду. Так, могло показаться странным, что Альбин, произведя разделение философии на теорию, практику и диалектику, начинает вдруг как бы с конца, с диалектики. Однако это сделано вполне намеренно, ради постепенного перехода от низшего к высшему. Диалектика в узком смысле слова, по мнению Альбина, есть наука о словесном осмыслении, т. е. о том, что наиболее конкретно выражено в мышлении. В таком случае действительно лучше начинать с диалектики как естественного для человека метода мышления и уже потом переходить к теории в общем смысле слова, т. е. к учению о первопричинах. Так же и в самой диалектике у Альбина сначала говорится об отдельных категориях, на которых базируется диалектика, а уже потом он переходит к суждениям, да и в области учения о суждениях сначала говорит о методах получения суждений, а потом уже о методах соотношения этих суждений.

Второе обстоятельство, на которое мы обратили бы внимание читателя, сводится к тому, что для характеристики соотношения суждений Альбин привлекает Аристотеля. Именно, Альбин понимает все заключенные в логике Аристотеля суждения об общем, частном и единичном как суждения чисто диалектические. По этому поводу надо сказать, что наша традиционная наука слишком уж преувеличивает формализм аристотелевской силлогистики. Если Аристотель занят формальной логикой, то это вовсе не для отмены диалектики, а только для выявления в ней самой структуры логических операций. В этом смысле Альбин, безусловно, прав.

5. *Теория.* Согласно указанному выше (III 1) тройному делению философии и после исследования диалектики Альбин переходит к теории. Теории посвящены у него гл. VII—XXVI. Эта часть разделяется (тоже весьма четко) на математику (VII), теологию (VIII—XI) и физику (XII—XXVI).

То, что Альбин начинает свое общее учение о теории с математики, вполне понятно, поскольку математические дисциплины — арифметика, геометрия, стереометрия и астрономия (куда в дальнейшем присоединяется еще и музыка как гармония небесных сфер) — являются учениями о смысловых структурах вещей при абстрагировании от их слепо-чувственного понимания и использования. Заметим, что и здесь у Альбина железная последовательность мысли, поскольку математика и музыка есть дальнейшее развитие и усложнение тех основоположений, о которых трактует диалектика в узком смысле слова.

То, что центральная часть всей теории именуется теологией, нисколько не должно нас удивлять, ведь вся теория у альбиновского Платона есть учение о принципах сущего. Но каждый бог в платонизме есть не что иное, как именно тот или другой принцип той или иной области космоса. В главах VIII—XI, посвященных теологии, сразу же обращает на себя внимание то, что речь здесь идет не только о богах как таковых, но и вообще о первопринципах. Таким первопринципом является прежде всего материя, для которой Альбин дает определение точно по платоновскому Тимею (VIII). Второй первопринцип — парадигма, или идея, поскольку вечно становящаяся материя требует для себя устойчивого смыслового оформления. При этом дается точное платоновское определение идеи. Это есть не что иное,

как вечный образец осмысления того, что существует по природе (IX 2). Тут же весьма четко дается доказательство существования идей (3—4). И наконец, третьим первопринципом выставлен «бог». Здесь особенно нужно прислушаться к тому, что́ говорит Альбин. Красноречивая характеристика этого первоначала, даваемая в гл. X, сводится к одному: бог есть все, взятое в целом, и потому он выше всех единичностей, из которых состоит это все; но это все только потому и есть все, что оно существует решительно во всем, т. е. во всем единичном и частном, хотя везде и по-разному. Другими словами, это есть, попросту говоря, платоновское первоединое. К этому примыкает и общее рассуждение о первопринципах как о бестелесном, причем бестелесной оказывается даже и материя, если ее брать как принцип становления, а не как результат этого становления, который, конечно, есть уже в том или ином смысле тело (XI).

Третью область теории как учения о принципах, после математики и теологии, составляет физика. Тут тоже нужно отдавать себе отчет в специфике античной терминологии. Так же как и теологию нельзя понимать как учение только о богах, античную физику тоже нельзя понимать в нашем смысле слова. Это, скорее, некоего рода натурфилософия. Сначала Альбин говорит о космосе в целом или, точнее, о переходе хаоса к космосу (XII). Тут нужно отбросить библейское понимание творения. У альбиновского Платона бог «творит» космос, но бог вовсе не творит материю в ее субстанции. Эта материя так же вечна, как и сам бог. Что же касается творчества бога, то оно относится только к упорядочению хаотической массы материи, и по времени это творчество бога вовсе не позже хаотической материи. В гл. XII содержится суждение, совершенно исключающее всякую возможность толковать платоновскую теорию творения мира на манер библейского учения.

Далее речь идет об элементах, составляющих космос, т. е. о земле, воде, воздухе и огне (XIII), а потом о душе космоса как о принципе гармонии элементов (XIV) и о проявлениях души в виде демонов (XV—XVI). Особенно подробно говорится о человеке — о происхождении его тела (XVII), о его телесных ощущениях (XVIII—XX), о дыхании (XXI), о причинах болезней (XXII), излагается и учение о телесном разделении души согласно общему различию разума и чувственности (XXIII—

XXIV). Естественно, что учение о человеческой душе завершается доказательством ее бессмертия (XXV) и соединения в ней свободы и необходимости (XXVI).

6. *Практика.* Наконец, согласно общему разделению философии, Альбин после диалектики и теории переходит к практике. Вся эта часть (XXVII—XXXIV) является учением о добродетели на основе концепции высшего блага. Как в теории высшим первопринципом было то благо, в виде которого является первоединое, так и теперь в практике исходный момент — это устроение человеческой жизни по образу этого первоединого, а все прочее объявлено второстепенным и условным, относительным (XXVII). Поэтому ясно, что наивысшая добродетель — это подражание первоединому (XXVIII), а все частные добродетели являются только тем или иным приближением к нему (XXIX—XXX). Согласно исконному сократо-платоновскому учению, по доброй воле никто не совершает зла, и если кто и совершит зло, то по незнанию (XXXI). Очевидно, здесь мыслятся благо и ум не в житейском смысле слова, когда остается неизвестным, что такое благо само по себе, но в абсолютном смысле, когда знающий, т. е. тот, кем овладели благо и ум, действительно уже не может совершать зла. В свете этого учения о благе рассматриваются вопросы об удовольствии или неудовольствии (XXXII), о дружбе (XXXIII), о политических добродетелях (XXXIV) и об отличии философа от софиста (XXXV).

7. *Заключение.* Перед Альбином стояла очень трудная задача — дать в виде системы платоновскую философию, которая почти нигде не представляет никакую систему и оказывается внедренной в очень живой и художественно преподносимый полубеллетристический материал. Справился ли Альбин с этой задачей? Можно сказать, что трактат Альбина является в этом смысле весьма ценным и поучительным построением. Логическая сторона платоновской философии представлена у Альбина очень подробно и весьма убедительно, литературно выразительной же стороной философии Платона Альбин не занимается. Для общей характеристики трактата мы бы сделали еще только два-три замечания.

Что теория и практика объявлены у Альбина основными частями платоновской философии, это правильно. Но понимание Альбином диалектики требует некоторого разъяснения. В основном, согласно общему триади-

ческому разделению, диалектика должна быть синтезом теории и практики. Альбин, однако, определяет диалектику как науку о смысловой словесности, т. е. о логосе. Чтобы не сбиться с толку, тут нужно иметь в виду, что осмысленное слово понимается и у Платона, и почти во всей античной философии как именно синтез внутреннего мышления и его внешнезвукового выражения. Таким образом, место диалектики указано у Альбина правильно.

Самое же главное, что при построении диалектики Альбин все время руководствуется исканием синтеза идеального и материального. И тут особенно необходимо иметь в виду, что в конечном счете диалектическое определение завершается у Альбина возведением его к беспредпосылочному принципу. Мысль здесь очень проста и понятна. Ведь никакую вещь нельзя свести только к ее признакам, так как иначе не будет носителя этих признаков и отпадет самая возможность приписывать что-нибудь чему-нибудь. И раз носитель признаков выше самих признаков, то к нему и нужно восходить — и уже не как к одному из признаков, но как к носителю этих признаков. Это и значит, по Платону и по Альбину, переходить к беспредпосылочному принципу. Таким образом, существенное свойство диалектики — указывать единство противоположностей — у Платона и у Альбина вполне соблюдено.

Еще мы обратили бы внимание на то, что учение о принципах Альбин делит на теологию, физику и математику. Выше мы уже имели случай сказать, что теология у Альбина вовсе не есть просто учение о богах, это также и учение об общих принципах бытия. Точно так же и физика есть не просто наука о явлениях природы, но вторая часть теории — натурфилософия, и математика не есть наука только о практических расчетах и вычислениях, но и учение о принципе смысловой структуры чувственных данных.

Наконец, в целях общей характеристики и общего вывода необходимо указать еще и на то, что платоновские принципы Альбин вовсе не понимает в их изолированной данности. Он совершенно правильно усматривает, что у Платона эти принципы всегда заряжены реальным действием, всегда обязательно являются заданностью, предвосхищением своих бесконечных воплощений, чистой возможностью, парадигмой. Понятно, следовательно, почему и Платон и Альбин говорят не только

о принципах, но и о причинах. Это отсутствие абсолютной изоляции между идеей и материей выражается еще и в том, что идее тоже свойственна своя собственная материя, благодаря которой возникает умопостигаемый космос, а материи свойственно свое идеальное построение, в результате чего возникает чувственно постигаемый космос. А эти два космоса у Платона и Альбина объединяются в одно целое, которое находит выражение в иерархической картине конструкции бытия вообще [10].

Нам представляется, что Альбин очень хорошо подметил у Платона эту всеобщую диалектику перехода от первоматерии к первоединому. Его трактат является драгоценным документом в длинной истории платоновского комментаторства.

§ 2. «Пролегомены» к философии Платона анонимного автора

1. *Общая характеристика трактата.* Этот маленький анонимный трактат поздних античных времен, без преувеличения можно сказать, является своего рода замечательным произведением. Поскольку в нем есть ссылки на Ямвлиха и Прокла, трактат этот мог быть написан не раньше конца V — начала VI в. н. э. Поздний характер этого произведения явствует из склонности его автора к чрезвычайной детализации предмета и из его попыток каждую деталь закреплять терминологически. Согласно этому трактату, способов восхождения от низших предметов к высшим, по Платону, шесть, предмет диалога может быть рассматриваем с десяти точек зрения, а способов поучения у Платона — 15. Однако такой школьный педантизм отнюдь не мешает автору давать целый ряд замечательных характеристик. Он со знанием дела сопоставляет Платона с другими философами и обнаруживает глубокое понимание диалогической формы и всего самого главного и интересного у Платона. При этом все такого рода рассуждения даются в трактате чрезвычайно кратко.

[10] Стоит обратить внимание на то, что автор настоящей статьи и в своих трудах 20-х годов, и впоследствии в Философской энциклопедии (статьи «Платон» и «Платонизм» в IV т.) понимает теорию идей Платона как эмбриональное состояние неоплатонической теории иерархически построенного бытия между чистой материей и чистым первоединым.

Можно спорить о последовательности 11 глав трактата, но не об их существенном содержании.

В 1-й гл. рассказывается биография Платона, во 2-й — об отличии Платона от других философов и о существе его философии. Дальше рассматривается философия Платона, сначала, в 3-й гл., в самой общей форме говорится об отличии внутреннего, скрытого ее содержания и содержания внешнего и потом — в гл. 4—10 — о философии Платона по ее существу. В заключительной, 11-й гл. обобщаются способы подачи Платоном своих глубоких рассуждений.

Биографию Платона, как она дается в трактате, пожалуй, должны анализировать скорее общие историки, чем историки философии. Скажем только, что в отличие от всех прочих глав трактата 1-я не очень подробна и не очень деловита. Говорится о разных путешествиях Платона, но не говорится о его трех путешествиях в Сицилию и об их мотивировке. Не говорится о продаже Платона в рабство и о его расхождении с Аристотелем. Ничего не говорится о порядках, царивших в Академии. Весьма ценно сообщение о художественных занятиях Платона до его знакомства с Сократом. Метко говорится о том, что для своих идей он имел как бы третий глаз. Хорошо сказано о вечности у Платона, но, к сожалению, только отрицательно, а не положительно: указывается, что она не есть безграничность времени. Передаются и кое-какие легенды. Вообще говоря, биография Платона в трактате очень далека от обстоятельности и предметной насыщенности.

2. *Сущность философии Платона.* Нам надо как можно точнее разобраться в содержании 2-й гл., повествующей об отличии Платона от других философов и о существенном характере его философии. Глава эта насыщена краткими формулами, автор обнаруживает ясное понимание такого трудного и запутанного предмета, как философия Платона. Он исходит из методологической установки, в соответствии с которой сначала надо указать то, чем данный предмет отличается от всех других, соседних с ним, а уже потом говорить о его существе. Даваемые здесь формулы трактата, повторяем, безукоризненны по своей ясности, краткости и объективной неопровержимости.

У поэтов имеется своя философия. Но это не Платон, у которого на первом плане не вдохновение, но доказательство, хотя он и полон вдохновения.

Ионийские философы сводят все на нерасчленимые материальные элементы. Платон же трактует эти элементы весьма расчлененно, в результате чего вместо глобальной материальности у него имеется целая система расчлененных принципов. От Пифагора к Платону перешло учение о числах. Но Платон не мог возводить все только к уму, как это делал Анаксагор, у которого ум помещен вне вещей, а вещи движутся по собственным причинам. Учение о бытии Парменида также не устраивало Платона, поскольку вещам свойственно вовсе не одно только бытие, почему и возникла у Платона потребность в едином, которое выше бытия и небытия.

От стоиков Платон отличается учением о бестелесных сущностях, в то время как стоики дальше тел никуда не шли.

Эпикурейцы понимают демиурга слишком грубо, если думают, что ему трудно и несвойственно заниматься мелкими делами внутри мира. Перипатетики вместе с Аристотелем тоже поставили во главу всего ум как перводвигатель. Но ум состоит из множества форм, т. е. идей; и если не признать их высшего умственного единства, то ум рассыплется на бесконечное число форм, т. е. перестанет существовать. Особенно усердно автор трактата старается отделить Платона от скептиков. В пользу этого полного отличия Платона от скептиков автор трактата приводит целых шесть аргументов, среди которых, можно сказать, один лучше другого. Мы не будем воспроизводить их здесь, потому что читатель сам, и притом с большим удовлетворением и легкостью, внимательнейше их проштудирует.

И наконец, что касается прямой и непосредственной сущности платоновской философии, то автор трактата, и притом с полной основательностью, представляет ее в виде неоплатонического учения о восхождении от материи через природу, душу и ум к первоединому.

В настоящее время у нас нет никакой другой возможности представить себе разбросанную, пеструю и хаотичную философию Платона в каком-нибудь систематическом виде иначе, чем это делали неоплатоники. Современные исследователи Платона могут этому только поучиться у автора трактата.

3. *Определение и значение диалога у Платона.* Если теперь обратиться к основной части трактата, посвященной платоновскому диалогу, то здесь прежде всего

обращает на себя внимание то, что автор трактата ни в какой мере не хочет ограничиться только передачей философских идей Платона. Его везде и всюду преследует мысль о необходимости адекватной формы для содержания.

Так, в гл. 4 интересно даже не само определение диалога, в котором совершенно правильно выдвигаются на первый план характеристики собеседников и прозаическая вопросо-ответная форма. Важно выделение тех семи причин, которые, согласно трактату, заставили Платона воспользоваться именно диалогической формой. Мы не будем воспроизводить здесь все эти причины, которые нашему читателю необходимо проштудировать и продумать самому.

Мы хотим прежде всего обратить внимание на положение о том, что в диалоге сталкиваются бесконечно разнообразные противоречия так, как они сталкиваются в космосе. Ведь космос тоже есть не что иное, как столкновение и прекрасное единство бесконечно разнообразных и вопиюще противоречивых явлений природы. В этом смысле и диалог, и весь космос являются совершеннейшими произведениями искусства. Второе, на что необходимо обратить здесь внимание, — это диалектический метод. Космос есть прекраснейшее живое существо, сотканное из противоречий, и то же самое есть, говорит автор, и платоновский диалог. Наконец, платоновский диалог в корне отличен от диалога трагедий и комедий, поскольку платоновский диалог направлен к разысканию истины, в то время как авторы трагедии и комедии преследуют совсем другие, чисто художественные цели.

4. *Неоплатоническая трактовка идейного содержания диалогов Платона.* Далее необходимо обратить внимание на то, что автор трактата использует, и притом весьма удачно, неоплатоническую лестницу восхождения для анализа Платона. Этому посвящена гл. 5. Если начинать снизу, то материей необходимо считать в диалоге участвующих в нем лиц и передающиеся события. Форма диалога — это его стиль. Природа, объединяющая материю и форму, — это способ ведения беседы, душа — это доказательство, ум — это проблема, вокруг которой собираются доказательства, и благо (или бог) — это целевая причина. Тут же, в конце гл. 5, дается еще иное, расширенно аристотелистское разделение «причин» — материальной, формальной, творческой, целе-

вой, парадигматической, орудийной (две последние причины есть неоплатоническое прибавление к четырем общеизвестным аристотелевским). В гл. 7 дается более простое деление основных моментов диалога — на действие и действующие лица, на рассуждения и умозаключения и на положительное учение.

5. *Общий метод диалогического рассуждения.* Так можно было бы назвать следующие далее главы 8, 9 и 10. Но это лишь общее определение того, о чем фактически говорится в этих главах. В гл. 8 говорится о том, каким образом передает Платон беседу участвующих в диалоге лиц. В гл. 9 идет речь не столько о методе, сколько о цели, или предмете, диалога. Но эта цель, собственно говоря, определяет в основном и всю методологию диалога. Здесь указывается десять правил развертывания предмета, обсуждаемого в диалоге, именно предмет диалога должен быть: единым, а не множественным; общим, а не частным; цельным, а не частичным; точным, а не приблизительным; возвышенным, а не низменным; согласованным, а не без согласования; не только критическим, но и положительно-утвердительным; спокойно-рассудительным и направленным на благо, а не страстным и бесцельным; предметным, а не просто методическим; принципиальным, а не случайно материальным. Если иметь в виду подлинное содержание диалогов Платона и подлинную их форму, то едва ли можно будет прибавить что-нибудь к этой характеристике предметной стороны диалогов.

Что касается главы 10 трактата, то наряду с некоторыми правильными и ценными мыслями здесь мы находим и слабые суждения. Правильно указание на разного рода хронологические подходы к диалогам Платона. Правильным, вероятно, нужно считать и обращение к Ямвлиху по вопросу о разделении диалогов. Во всяком случае, автор использует разделение Ямвлихом диалогов на диалоги о природе и диалоги о божественном. Но мы бы сказали, что «Тимей» вовсе не есть только учение о природе, а считать платоновского «Парменида» диалогом о божественном можно лишь весьма условно. Так же и разделение прочих диалогов Платона, которое в трактате приводится на основе Ямвлиха, весьма спорно и требует строжайшего критического анализа.

6. *Конкретная структура диалогического рассуждения.* Об этой структуре в трактате тоже имеется специальное рассуждение — это гл. 11. В этой заключитель-

ной части трактата анализ доводится до последней степени детализации. Как всегда, у автора здесь даются максимально ясные и простые, очень краткие и в то же время конкретные и насыщенные формулы. Мы позволили себе здесь только перечислить эти формулы структурного построения не в столь разбросанном порядке, как это мы находим в трактате, но в порядке постепенного нарастания от более простого к более сложному.

Как сказано выше, всего таких структур, или, как говорится в трактате, способов убеждения, 15. По степени сложности эти структуры можно распределить так: определение в самом общем виде и определение признака; разделение вообще и разделение в существенном смысле, или анализ; «арифметика» (перечисление), сравнение, доказательство, индукция (от единичного к множественному и обратно), аналогия (пропорция), метафора; метод исключения, метод добавления, история; вдохновение; этимология, или в отличие от логики чисто словесный анализ.

Если говорить о структуре платоновских типов рассуждения, то, пожалуй, и здесь тоже будет трудновато добавить что-нибудь существенное к сказанному в трактате. Может быть, кроме разделения нужно было бы упомянуть еще и соединение разделенного, т. е. кроме анализа еще и синтез. Помимо диалога и всех его богатых форм современный исследователь находит у Платона еще один прекрасно разработанный жанр монологической речи.

7. *Заключение.* В заключение еще раз скажем, что этот трактат отличают меткость характеристик, предметная объективность и краткость, понятность и в то же время утонченность и детализированность характеристик.

И у Платона, и во всем античном платонизме имеется множество тончайших и непонятнейших рассуждений о первоедином, и в частности о том, почему оно выше ума. Автор «Пролегомен» поступает здесь до чрезвычайности просто и понятно. Ведь действительность, рассуждает он, состоит не только из точных и логических закономерностей, но в ней много также и случайного, логически неоправданного и совершенно непонятного, неразумного. Может ли быть в таком случае мировой ум последним единством действительности? Очевидно, последнее и самое высокое единство принадлежит не уму, но тому, что́ выше ума и выше всех нарушений ума.

А это и есть платоновское единое. И нам кажется, что сказать об этом платоновском едином лучше и проще совершенно невозможно.

Платон и платоники учат об уме как о последней смысловой закономерности существующего. Почему? И опять-таки вместо глубочайших, подробнейших и непонятнейших учений об этом уме автор «Пролегомен» попросту говорит, что ум — это вечная проблема. Если иметь в виду, что все существующее вечно становится и меняется, а становиться и меняться может только что-нибудь и только для чего-нибудь, то ясно, что действительность взывает к своей вечной проблеме.

В античности бесконечно много и долго рассуждали о логическом противоречии и о методах разрешения этого противоречия. Автор «Пролегомен» соглашается с тем, что жизнь есть вечное противоречие и все время наступающее разрешение этого противоречия. Но он — античный человек. И поэтому самым прекрасным и самым живым и вечно подвижным разрешением всех противоречий является у него космос.

Такого рода воззрений «Пролегомен» можно было бы привести очень много. И все они отличаются глубиной, простотой и понятностью. Однако не они являются предметом исследования зарубежной философско-филологической науки. Имеется капитальное исследование этого трактата у известного знатока и крупнейшего деятеля в области классической филологии Л. Г. Вестеринка [11]. Этот исследователь провел огромную работу над новым изданием греческого текста «Пролегомен», над его английским переводом и над составлением указателя терминов и имен. Всему этому он предпослал также образцовое исследование многочисленных текстов александрийских и афинских неоплатоников, и сопоставление таких текстов с «Пролегоменами» проведено весьма тщательно и образцово. Однако из всего этого обширного сопоставления разных текстов можно сделать только тот вывод, который вытекает уже из простого ознакомления с текстом самого трактата, а именно, как мы указали выше, ссылки трактата на «божественного Прокла» свидетельствуют о том, что трактат этот мог появиться не раньше конца V — начала VI в. и что он основан на капитальной концепции иерархического вос-

[11] Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy, intr. text, transl. and indices by L. G. Westerink. Amsterdam, 1962.

хождения Прокла и других неоплатоников. Сопоставление «Пролегомен» с трудами других александрийских комментаторов Платона очень полезно для установления фактической стороны дела, но это совершенно ничего не дает для понимания сущности предмета.

Вот почему историко-философский анализ «Пролегомен» мы считаем в настоящее время очередной задачей науки. «Пролегомены» — это жемчужина античной философии последних веков ее существования.

* * *

В основу русского перевода Платона положено издание сочинений философа на греческом языке: Platonis opera, rec. I Burnet, t. I—V. Oxonii, 1952—1954. Диалог «Алкиона», отсутствующий в издании Барнета, переведен по изд.: Platonis dialogi, ex rec. C. Fr. Hermanni, vol. VI, ed. stereop. Lipsiae, 1921.

А. Ф. Лосев

ПЛАТОН

ДИАЛОГИ

ФЕАГ

Демодок, Сократ, Феаг

121 Демодок. Мне необходимо было бы поговорить с тобой [1] наедине, мой Сократ, если у тебя есть время; и если ты не слишком занят, то ради меня удели время беседе.

Сократ. Но я и так свободен, в особенности же если я тебе нужен. И если ты хочешь мне что-то сказать, ничто этому не препятствует.

Демодок. Не желаешь ли пройти со мной отсюда в портик Зевса Освободителя? [2]

Сократ. Как тебе угодно.

b Демодок. Пойдем же. Послушай, Сократ, все рожденные существа созданы, по-видимому, на один лад — и растения, поднимающиеся из земли, и животные, в том числе человек [3]. В отношении растений нам, землепашцам, легче всего предусмотреть все, что необходимо для их роста и для самой посадки: после того как посаженное растение получает жизнь, начинается длительный, трудный и тяжкий уход за ростком. Похоже, что нечто подобное происходит и с человеком. Я наблюдаю это на примере моих собственных дел и переношу сей при-
c мер на все остальное: ведь появление на свет этого вот моего сына — назвать ли это порождением или созданием — осуществилось весьма легко, воспитать же его — трудное дело, ибо я нахожусь в постоянном за него страхе. Можно было бы упомянуть еще о многом, но и та страсть, коя сейчас им владеет, очень меня пугает; страсть эту нельзя назвать низменной, однако в ней таится великий риск: ведь он, мой Сократ, говорит, что жаждет стать мудрым. Мне кажется, его сби-
d вают с толку некоторые его сверстники и земляки: посетив столицу, они припоминают услышанные там речи, а он им завидует и уже давно докучает мне, требуя, что-

бы я подумал о нем и заплатил деньги кому-либо из софистов, который сделал бы его мудрым [4]. Меня же меньше всего заботят деньги, но боюсь, что там, куда ему не терпится отправиться, он подвергнет себя немалой опасности. До сих пор я удерживал его увещаниями; но поскольку далее удержать его я не в силах, полагаю, что лучше всего будет уступить ему, иначе, общаясь с кем-то без моего ведома, он может погибнуть. Вот почему я и явился сейчас сюда — чтобы отдать его в обучение кому-либо из тех, кто пользуется славой софистов. Ты же в добрый час нам попался навстречу, ибо как раз с тобой мне весьма желательно посоветоваться о том, что́ я намерен предпринять. И если ты способен извлечь совет из того, что сейчас от меня услышал, ты можешь и должен мне его дать. 122

Сократ. Поистине, Демодок, говорят, что совет — это святая вещь [5]. И если он свят во всяком ином деле, то уж тем более в том, о котором ты сейчас со мною советуешься: ведь нет ничего более божественного в решениях людей, чем то, что касается воспитания — самого ли человека или членов его семьи. Но сначала нам надо с тобой договориться, как именно мы определим, о чем мы советуемся, дабы не выходило, что я разумею одно, ты же — другое, и потом, зайдя чересчур далеко в беседе, мы не показались бы сами себе смешными — и я, дающий тебе советы, и ты, их выслушивающий,— потому что ни по одному вопросу не придем к согласию. b

Демодок. Мне кажется, ты прав, Сократ, и поступить надо именно так.

Сократ. Да, я прав, но не вполне: кое-что — совсем немногое — я изменю. Мне представляется, что юноша этот жаждет не того, что мы предполагаем, но совсем другого, и тогда мы окажемся еще большими чудаками, держа совет не о том. Поэтому, думается мне, самым правильным будет начать с него самого, выспросив у него, чего же именно он желает. d

Демодок. По-видимому, лучше всего сделать так, как ты предлагаешь.

Сократ. Скажи же мне, как звучит прекрасное имя юноши? Как мне к нему обращаться?

Демодок. Его имя Феаг, мой Сократ.

Сократ. Красивое имя дал ты, Демодок, сыну и благочестивое [6]. Скажи же нам, Феаг: ты утверждаешь, что хочешь стать мудрым и доверяешь твоему отцу из-

e брать человека, общение с которым сделало бы тебя таким?

Феаг. Да.

Сократ. Называешь ли ты мудрыми людей, знающих свое дело или не знающих?

Феаг. Конечно, знающих.

Сократ. Что же, разве не обучил тебя отец тому, чему обучаются здесь все остальные сыновья благородных родителей,— грамоте, игре на кифаре, борьбе и другим видам гимнастических состязаний? [7]

Феаг. Обучил, конечно.

123 Сократ. Значит, ты считаешь, что тебе недостает какого-то знания, о котором твоему отцу подобало бы для тебя позаботиться?

Феаг. Да, я так считаю.

Сократ. Какое же это знание? Скажи и нам, чтобы мы сумели тебе помочь.

Феаг. Отец мой это знает, Сократ, ибо я часто ему о том говорил, но он умышленно уверяет тебя, будто не знает, чего я хочу. Подобным же образом он и мне препятствует, не желая отдать меня никому в обучение.

Сократ. Но ведь то, что ты раньше ему говорил, было сказано словно бы без свидетелей; теперь же возьми меня в свидетели и перед лицом этого свидетеля изb ложи, что это за премудрость, к которой ты так стремишься? Например, если бы ты стремился к той, что позволяет людям стать кормчими на кораблях, и я задал бы тебе вопрос: «Мой Феаг, в какой мудрости ты нуждаешься и из-за чего упрекаешь отца, будто он не желает отдать тебя в обучение людям, от которых бы ты ее перенял?» — что бы ты мне на это ответил? Как бы ты эту мудрость назвал? Не искусством ли кораблевождения?

Феаг. Да, так.

Сократ. А если бы ты упрекал отца за нежелание сделать тебя искусным в премудрости управления колесницами, а я бы спросил, что это за премудрость, коей ты жаждешь, как бы ты мне ее назвал? Не искусством ли управления лошадьми?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а та мудрость, к которой ты ныне стремишься, безымянна или же у нее есть какое-то имя? [8]

Феаг. Думаю, что, конечно, есть.

Сократ. А тебе известна только она сама, без названия, или же и ее имя?

Феаг. Конечно же и ее имя.

Сократ. Что ж это за имя? Скажи.

Феаг. Но какое иное имя, Сократ, можно ей дать, d
кроме имени мудрости?

Сократ. Однако ведь и управление колесницами — это мудрость? Или тебе кажется, что это — невежество?

Феаг. Нет, мне так не кажется.

Сократ. Значит, это мудрость?

Феаг. Да.

Сократ. А к чему мы ее применяем? Не к тому ли, чтобы знать, как следует править упряжкой лошадей?

Феаг. Да, именно к этому.

Сократ. Значит, и искусство кораблевождения — это мудрость?

Феаг. Мне кажется, да.

Сократ. Не та ли это мудрость, что помогает нам водить корабли?

Феаг. Именно та.

Сократ. Ну а ты какой жаждешь мудрости? Чем умеем мы с ее помощью управлять?

Феаг. Мне кажется, людьми.

Сократ. Больными людьми?

Феаг. Разумеется, нет.

Сократ. Ведь это было бы врачебным искусством, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Тогда эта твоя мудрость поможет нам управлять хоровым пением?

Феаг. Нет.

Сократ. Она была бы в этом случае искусством мусическим, да?

Феаг. Несомненно.

Сократ. Но, значит, мы с ее помощью сможем управлять гимнастами?

Феаг. Нет.

Сократ. Это было бы ведь искусством гимнастики?

Феаг. Да.

Сократ. Какими, однако, людьми и чем занимающимися помогает она управлять? Попытайся объяснить это так, как я тебе объяснял перед этим.

Феаг. Мне кажется, она помогает управлять граж- 124
данами.

Сократ. Но ведь среди граждан есть и больные?

Феаг. Да, но я не только их имею в виду, а и всех остальных граждан.

Сократ. Кажется, я понимаю, о каком искусстве ты говоришь. Полагаю, ты имеешь в виду не то, благодаря которому мы умеем управлять жнецами, сборщиками плодов, огородниками, сеятелями и молотильщиками: ведь всем этим мы управляем с помощью искусства земледелия, не так ли?

Феаг. Да, так.

b Сократ. Это также и не то искусство, с помощью которого мы умеем управлять всеми пильщиками, крепильщиками, строгальщиками и резчиками: ибо это было бы плотничье искусство, не так ли? [9]

Феаг. Да.

Сократ. Но, быть может, ты говоришь о той мудрости, что помогает управлять и всеми названными мастерами — земледельцами, плотниками, а также всеми ремесленниками, вместе взятыми, и вдобавок еще частными лицами — мужчинами и женщинами?

Феаг. Да, мой Сократ, именно об этой мудрости я давно уже порываюсь сказать.

Сократ. А можешь ли ты мне ответить: Эгисф, умертвивший Агамемнона в Аргосе [10], управлял теми людьми, о ком ты говоришь,— всеми ремесленника-
c ми, а также частными лицами — мужчинами и женщинами — или кем-то другим?

Феаг. Нет, именно этими лицами.

Сократ. Далее, Пелей, сын Эака, разве не такими же людьми управлял во Фтии? [11]

Феаг. Такими.

Сократ. А о Периандре, сыне Кипсела, ставшем правителем в Коринфе, ты слыхивал? [12]

Феаг. Да, конечно.

Сократ. Разве он не подобными же людьми управлял в своем городе?

d Феаг. Да, подобными.

Сократ. Ну а Архелай, сын Пердикки, тот, что недавно был правителем Македонии? [13] Разве ты не считаешь, что и он управлял такими же лицами?

Феаг. Да, считаю.

Сократ. А Гиппий, сын Писистрата, правивший в нашем городе [14], кем, полагаешь ты, управлял? Не теми ли самыми?

Феаг. Конечно же теми.

Сократ. А не скажешь ли ты мне, какое прозвище носят Бакид, а также Сибилла и наш соотечественник Амфилит? [15]

Ф е а г. Какое же иное, мой Сократ, как не прозвище вещих?

С о к р а т. Ты верно сказал. Но попытайся мне также e
ответить, какое имя получили по свойству своей власти Гиппий и Периандр?

Ф е а г. Мне кажется, имя тиранов [16]. Иного и не могло быть.

С о к р а т. Значит, всякий, кто стремится править всеми людьми государства, стремится тем самым к подобной власти над ними — тиранической — и является не кем иным, как тираном?

Ф е а г. Это очевидно.

С о к р а т. Ну а ты сам не стремишься ли к такой власти?

Ф е а г. Из сказанного мною выходит, что да.

С о к р а т. Несчастный, значит, стремясь стать нашим тираном, ты давно уже попрекаешь своего отца за то, что он не посылает тебя к какому-нибудь наставнику в тирании? А ты, Демодок, не стыдно ли тебе, давно 125
знающему, к чему он стремится, и имеющему возможность, послав его в обучение, сделать мастером той премудрости, которой он жаждет,— не стыдно ли тебе отказывать ему в его просьбе? Но теперь, как видишь, он в моем присутствии тебя обвинил; давай же посоветуемся вместе — ты и я, к кому его надо отправить и чья беседа поможет ему стать искусным тираном.

Д е м о д о к. Да, мой Сократ, клянусь Зевсом, давай b
посоветуемся, ибо мне кажется, что дело это требует серьезного обсуждения.

С о к р а т. Постой, добрейший мой! Порасспросим прежде как следует его самого.

Д е м о д о к. Спрашивай же.

С о к р а т. Что, если мы обратимся к Еврипиду, Феаг? Ведь Еврипид где-то говорит:

Мудры тираны от общенья с мудрыми [17].

Представь, кто-нибудь спросил бы Еврипида: «Скажи, Еврипид, в общении с какими мудрецами становятся c
мудрыми тираны?» Ведь если бы он сказал, что

Мудры крестьяне от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как бы он нам ответил? Не в чем ином, сказал бы он, как в земледелии?

Феаг. Да, не в чем ином, только в этом.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Ведь повара мудры в общеньи с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как ответил бы он нам на это? «В поварском искусстве!» Не так ли?

d Феаг. Да.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Мудры гимнасты от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — разве не сказал бы он, что в гимнастике?

Феаг. Да.

Сократ. А коли он сказал, что

Мудры тираны от общенья с мудрыми,

и мы спрашиваем его: «О каких мудрецах ты говоришь, Еврипид?» — что может он нам ответить? О чем здесь идет речь?

Феаг. Но, клянусь Зевсом, я не знаю.

Сократ. Хочешь ли, я скажу тебе?

Феаг. Да, если тебе угодно.

Сократ. Это та мудрость, которая, как сказал Анакреонт, была ведома Калликрите [18]. Разве ты не знаешь эту песню?

Феаг. Конечно, знаю.

Сократ. Что же, ты жаждешь общения с таким
e мужем, который был бы сотоварищем по мудрости Калликрите, дочери Кианы, и «знал бы все, что связано с тиранией», как говорит о ней поэт? Это ли тебе нужно, чтобы стать тираном — нашим и города?

Феаг. Ты уже давно, Сократ, вышучиваешь меня и насмехаешься.

Сократ. Как? Разве ты говоришь, что жаждешь не той премудрости, с помощью которой мог бы управлять всеми согражданами? А ведь, занимаясь этим, ты был бы не кем иным, как тираном.

Феаг. Думаю, я мог бы пожелать стать тираном, и лучше всего над всеми людьми, а если это невозможно,
126 то над их большинством. Да ведь, пожалуй, и ты, и все остальные хотели бы этого, а еще более — стать богами... Но я сказал, что стремлюсь не к этому.

Сократ. Однако что же это такое, к чему ты стремишься? Разве ты не говорил, что жаждешь управлять своими согражданами?

Феаг. Но не силой, не так, как правят тираны, а с добровольного согласия граждан, как поступали и другие славные мужи нашего города.

Сократ. Ты разумеешь, как Фемистокл, Перикл или Кимон [19] либо другие мужи, искушенные в делах государственного правления?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, я говорю о них.

Сократ. Ну а если бы ты жаждал умудриться в верховой езде, то к кому, думаешь ты, надо было бы тебе b
обратиться, чтобы стать искусным наездником? Разве не к мастерам верховой езды?

Феаг. Да, к ним, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, ты обратишься к людям, сведущим в верховой езде, имеющим лошадей и постоянно пользующимся ими — и своими, и многими чужими?

Феаг. Ясно, что к ним.

Сократ. Ну а если бы ты пожелал стать умелым в метанье копья? Как ты считаешь, разве не к копьеметателям пошел бы ты, чтобы стать искусным в этом деле,— к людям, владеющим копьями и постоянно пользующимся ими — своими, а также и многими чужими? c

Феаг. Думаю, ты прав.

Сократ. Скажи же мне: если ты желаешь стать искусным в деле государственного правления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искушены в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами? [20] Неужели ты думаешь, что станешь мудрым в их искусстве, общаясь не с ними самими, а с какими-то другими людьми?

Феаг. Но я слышал, Сократ, от людей, будто ты говоришь в своих беседах, что сыновья этих государственных мужей ничуть не лучше, чем сыновья сапож- d
ников [21]. И мне кажется, ты здесь в высшей степени прав, насколько я могу об этом судить. Значит, я был бы весьма неразумен, если бы считал, что кто-то из них может передать мне свою мудрость, коль скоро он ничем не оказался полезен родному сыну,— если только вообще он мог в этом отношении быть полезным кому-либо из людей.

Сократ. В таком случае, достойнейший мой, что бы ты сделал сам, если бы перед тобой после рождения сына встала эта задача? Если бы он говорил тебе, что жаждет стать хорошим живописцем, и упрекал тебя, своего отца,
e в том, что ты не желаешь на это тратиться, а сам в то же время ни в грош не ставил бы мастеров живописи и не желал бы у них учиться? Или, стремясь стать флейтистом, презирал бы таких мастеров либо кифаристов, коли хотел бы стать кифаристом? Знал бы ты, как ему помочь и к кому его послать, если бы он не пожелал у них обучаться?

Феаг. Клянусь Зевсом, нет.

127 Сократ. А теперь, поступая точно так же по отношению к своему отцу, ты удивляешься и коришь его, когда он не знает, что с тобой делать и к кому тебя посылать? Что, если мы определим тебя к кому-либо из достойных афинян, сведущих в делах государства, который занимался бы с тобою даром? Тогда ты и денег бы не потратил и обрел гораздо бóльшую славу в глазах большинства людей, чем если бы общался с кем-то другим.

Феаг. За чем же дело стало, Сократ? Разве ты не принадлежишь к достойнейшим людям? Если ты пожелаешь со мной заниматься, я буду доволен и не стану искать никого другого.

b Сократ. Что это ты говоришь, Феаг?

Демодок. Он говорит совсем неплохо, Сократ, и мне его слова по душе. Я не представляю себе большей удачи, чем если бы он удовольствовался твоим обществом и ты сам пожелал бы с ним общаться. Я даже стесняюсь сказать, насколько мне это желанно. Но прошу вас обоих — тебя, чтобы ты согласился на это общение, и тебя, мой сын, чтобы ты не искал никакого иного общества, кроме Сократова. Этим вы избавите меня от
c многих ужасных забот. Я ведь очень боюсь, как бы он не связался с кем-то другим, кто мог бы его развратить.

Феаг. Так не бойся же за меня теперь, отец, если только ты в состоянии убедить Сократа, чтобы он принял меня в обучение.

Демодок. Ты говоришь прекрасно. Сократ, теперь моя речь к тебе: я готов, говоря кратко, предоставить тебе и себя, и все мне самое близкое — одним словом,
d все, в чем ты нуждаешься, если ты будешь мил с Феагом и облагодетельствуешь его насколько сможешь.

Сократ. Я не удивляюсь твоему стремлению, Демо-

док, коль скоро ты считаешь, что он извлечет благодаря мне большую пользу; ведь я не знаю, к чему бы здравомыслящий человек мог приложить большее усердие, чем к тому, чтобы сделать своего сына сколь возможно лучшим. Однако я весьма дивлюсь, с чего ты вздумал, будто я более тебя способен помочь твоему сыну стать достойным гражданином, а также почему он сам считает меня более способным помочь ему, чем тебя. Ведь ты, прежде всего, старше меня; затем, ты уже отправлял множество самых высоких государственных должностей среди афинян и пользуешься высоким почетом как среди своих земляков-анагирассцев [22], так и — не меньшим — среди прочих афинских граждан. Во мне же никто из вас не мог бы усмотреть ничего подобного. Поэтому если наш Феаг пренебрегает общением с государственными мужами и ищет других людей, объявляющих, что они могут обучать юношей, то есть ведь и Продик Кеосский, и Горгий из Леонтин, и Пол-акрагантец [23], да и многие 128
другие, настолько мудрые, что они, приходя в города, убеждают благороднейших среди юношей, да и самых богатых (несмотря на то, что у тех есть полная возможность даром общаться с кем угодно из их сограждан),— убеждают их, оставив прежние знакомства, беседовать с ними и вдобавок доложить к этому весьма немалые деньги да еще и свою благодарность. Было бы естественно, если бы ты и твой сын избрали кого-нибудь из них; ко мне же обращаться с такой просьбой не подобает: я ведь не знаю ни одной из этих счастливых и прекрасных наук — хоть и желал бы. И я всегда утверждаю, b
что, как говорится, я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних.

Феаг. Ты видишь, отец? Мне кажется, Сократ не очень-то готов пока со мной заниматься, хотя я с моей стороны готов, лишь бы он пожелал. Но он говорит нам c
это шутя. Я ведь знаю своих сверстников и людей несколько старшего возраста, которые до общения с ним ничего собой не представляли, а после того, как у него поучились, за весьма малый срок показали себя лучшими людьми, чем те, в сравнении с кем они ранее были хуже.

Сократ. А знаешь ли ты, в чем тут дело, сын Демодока?

Ф е а г. Да, клянусь Зевсом, ибо, если ты пожелаешь, и я смогу стать таким, как они.

d С о к р а т. Нет, мой милый, ты не знаешь, как это бывает на деле; но я расскажу тебе. Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает [24]. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать. Я могу вам представить тому свидетелей. Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее [25]. И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения такими сло-
e вами: «Когда ты говорил,— сказал я,— мне послышался голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может,— отвечал он,— голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но даже если я не стану победителем, я использую время для упражнения». Как он сказал, так и сделал. Стоит послушать его рассказ о том, чем
129 для него эти упражнения кончились. А если желаете, спросите Клитомаха, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Еватл [26], принявший его — беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил...

Ф е а г. Что?

С о к р а т. «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть, потому что я не захотел послушать Сократа».
b А почему так сказал Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить Никия, сына Героскамандра [27]. Об этом замысле было ведомо лишь им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак». И он остался. Но по прошествии некоторого времени он снова
c вскочил, чтоб идти, говоря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне послышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз, желая скрыть это от меня, он встал, не говоря мне ни слова, тайком, выждав, когда

я был занят другими мыслями. И так он удалился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Потому-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас — мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услышать от многих участников сицилийского дела, что́ я сказал по поводу гибели войска [28]. Но дела, случившиеся когда-то, можно узнать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое знамение в настоящем — значит ли оно что-то в действительности. Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Санниона, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом [29] против Ионии и Эфеса. И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную муку, да и за все остальное войско я опасаюсь. d

Все это я сказал тебе к тому, что великая сила этого божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мною общаться,— их и ты знаешь — делают очень быстро успехи. И опять-таки из этих занимающихся с успехом одни получают прочную и постоянную пользу, а многие другие, пока они со мной, удивительно преуспевают, когда же отходят от меня, снова становятся похожими на всех прочих. Так случилось, например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: общаясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; когда же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына Мелесия, Фукидидова сына [30],— а Фукидид этот накануне был раздражен против меня из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня, поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть»,— говорю я. «Как,— отвечает,— невдомек ему разве, что́ он был за жалкая душонка раньше, чем стал близок с тобой?» «Видимо, нет,— говорю я,— клянусь богами!» «Но и сам-то я,— говорит он,— оказался смешон, Сократ!» «Почему же так?» — спрашиваю. «Да потому, что до моего отплытия я был способен разговаривать с любым человеком и по- e 130 b c

казывал себя не худшим собеседником, чем кто бы то ни было другой, а потому и гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы: настолько совещусь я собственной никчемности». «А сразу ли,— спрашиваю я,— покинула тебя эта способность или постепенно?» «Постепенно»,— отвечает он. «Ну а когда она была при тебе,— спросил я,— ты имел ее
d благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ,— отвечал он,— невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя,
e говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же,— заключил он,— вся эта способность излилась из меня прочь».

Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то — нет. Так что смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сами владеют пользой, приносимой им людям, чем у меня, где все это подвержено случаю.

131 Феаг. А по-моему, Сократ, нам надо поступить таким образом: давай испытаем твоего гения, общаясь друг с другом; и если он будет к нам благосклонен, тем лучше. Если же нет, мы тотчас же тогда посоветуемся, что нам делать: обратиться ли к другому человеку или же попытаться умилостивить являющееся тебе божество мольбами, жертвоприношениями и всеми средствами, указанными прорицателями.

Демодок. Больше не возражай, мой Сократ, на слова мальчика: хорошо ведь сказал Феаг.

Сократ. Что ж, если вам представляется это верным, так и поступим.

АЛКИВИАД II

Сократ, Алкивиад

Сократ. Мой Алкивиад [1], значит, ты направля- 138
ешься к храму, дабы вознести моление богу?

Алкивиад. Именно так, Сократ.

Сократ. Ты кажешься угрюмым, взглядом уперся в землю — похоже, ты о чем-то задумался.

Алкивиад. Но что это могла бы быть за забота, Сократ?

Сократ. Величайшая забота, Алкивиад, как мне b
кажется. Послушай, ради Зевса, разве ты не думаешь, что боги, когда мы их о чем-то просим — частным образом или публично,— иногда одно нам даруют, в другом же отказывают и при этом они различают, кому надобно что-либо даровать, а кому — нет?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Так не кажется ли тебе, что требуется очень сильный дар прови́дения, чтобы как-нибудь невзначай, полагая обрести благо, не вымолить себе величайшего зла, когда боги расположены дать молящему именно то, о чем он просил? Например, об Эдипе рассказывают, будто он просил у богов, чтобы его сыновья медью делили отцовское достояние [2]. Вместо того чтобы c
молить, как это было еще возможно, об отвращении уже нависшего над ним зла, он накликáл еще новое зло. Итак, его заклятие исполнилось, а из этого воспоследовали многие другие ужасные вещи, перечислять которые имеет ли смысл? [3]

Алкивиад. Но ведь ты, мой Сократ, говорил о безумном человеке. Неужели ты считаешь, что кто-либо, находясь в здравом уме, осмелится обращать к богам такие молитвы?

Сократ. Следовательно, безумие, по твоему мнению, противоположно разумности?

Алкивиад. В высшей степени.

d Сократ. Тебе не кажется, что бывают люди разумные, а бывают и лишенные разума?

Алкивиад. Да, конечно.

Сократ. Давай рассмотрим, что же это за люди. Мы ведь согласились с тобой, что есть люди разумные и неразумные, а кроме того, и просто безумные.

Алкивиад. Да, согласились.

Сократ. Но ведь существуют и здравые люди?

Алкивиад. Да, существуют.

Сократ. И другие — больные?

139 Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Это ведь не одно и то же?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. А есть ли такие, что не принадлежат ни к тому, ни к другому виду?

Алкивиад. Нет, таких не бывает.

Сократ. Значит, каждый человек необходимо бывает либо здоровым, либо больным.

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Ну а относительно разумности и неразумия ты того же самого мнения?

Алкивиад. Как понимать твой вопрос?

Сократ. Думаешь ли ты, что человек может быть только разумным или неразумным или же существует и третье состояние, промежуточное, делающее его и не b разумным, и не лишенным разума?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Значит, человек в силу необходимости испытывает только одно из двух.

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Вспомни же: ты признал, что разумность противоположна безумию?

Алкивиад. Да, признал.

Сократ. А также и то, что не существует третьего, промежуточного состояния, которое делало бы человека и не разумным и не лишенным разума?

Алкивиад. Да, я признал это.

Сократ. А может ли быть, чтобы две вещи были противоположны одной?

Алкивиад. Ни в коем случае.

Сократ. Значит, по-видимому, неразумие и без- c умие — это одно и то же?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Итак, Алкивиад, мы были бы правы, ска-

зав, что все неразумные безумны,— если, например, неразумен кто-либо среди твоих сверстников (а так оно и есть) или из людей более преклонного возраста. Скажи же, во имя Зевса, разве ты не думаешь, что среди граждан нашего города лишь немногие разумны, большинство же лишено разума, и их-то ты и называешь безумцами?

Алкивиад. Да, я так думаю.

Сократ. Но неужели ты считаешь, что среди стольких безумцев мы можем безмятежно жить в своем государстве, не подвергаясь тычкам и пинкам — всему тому, что привычно делать безумцам? Посмотри же, мой милый, не так ли обстоит дело? d

Алкивиад. А как же, собственно, оно может обстоять, Сократ? По-видимому, все происходит не так, как я думал.

Сократ. Мне это тоже кажется. Но следует это рассмотреть примерно вот каким образом...

Алкивиад. А именно?

Сократ. Скажу тебе. Мы допускаем, что некоторые люди больны. Не так ли?

Алкивиад. Да, разумеется.

Сократ. Но разве ты считаешь для больного неизбежным страдать только от подагры, лихорадки или воспаления глаз и не допускаешь, что помимо всех этих бывают другие болезни? Ведь их очень много, кроме тех, что я перечислил.

Алкивиад. Я это знаю.

Сократ. Ну а любое воспаление глаз ты считаешь болезнью?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не думаешь ли ты также, что любая болезнь — это воспаление глаз?

Алкивиад. Нет, конечно, не думаю. Но я затрудняюсь в определении.

Сократ. Однако если ты внимательно отнесешься 140
к моим словам, то, рассматривая это вдвоем, мы скорее придем к цели.

Алкивиад. Я внимателен, Сократ, насколько это в моих силах.

Сократ. Итак, мы признали, что любое воспаление глаз — это болезнь, но не любая болезнь — воспаление глаз?

Алкивиад. Да, признали.

Сократ. И правильно, как мне кажется, сделали.

Ведь и все, кого бьет лихорадка, больны, однако это не значит, что все болеющие больны лихорадкой, и точно так же, думаю я, обстоит дело с подагрой и с воспалением глаз. Все это — болезни, но воздействие их раз-
b лично, как утверждают те, кого мы именуем врачами. Не у всех они между собой подобны и не у всех одинаково протекают, но в каждом отдельном случае это происходит в соответствии с особенностью недуга; между тем все это — болезни. Ведь точно так же мы предполагаем, что существуют различные мастера. Или же нет?

Алкивиад. Разумеется, существуют.

Сократ. Так нужно ли нам перечислять сапожников, плотников, ваятелей и множество других мастеров
c поименно? Они владеют разными частями мастерства и все являются мастерами, но не все они плотники, сапожники или ваятели, хотя в целом они — мастера.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия: тех, кому досталась бóльшая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше,— глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их восторженными или наивными, либо простодушными, несведущими или туповатыми. Впрочем, коли ты поищешь, то найдешь еще много других имен. Все они означают неразумие, но его виды различаются так, как, согласно нашему объяснению, различаются между собой ремесла или болезни. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, согласен.

Сократ. Вернемся же теперь к нашему вопросу. Ведь в самом начале нашей беседы перед нами возникла необходимость определить, что такое разумные люди и неразумные. И мы признали, что такие люди существуют. Не так ли?

Алкивиад. Да, признали.

Сократ. Не считаешь ли ты, что разумные — это те, кто понимают, чтó надо делать и говорить?

Алкивиад. Да, я считаю именно так.

Сократ. Кто же будут тогда неразумные? Видимо, те, кто не ведают ни того ни другого?

Алкивиад. Да, они.

Сократ. Значит, не ведающие ни того ни другого будут незаметно для себя делать и говорить то, чтó не следует?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Однако я, мой Алкивиад, причислил 141
к этим людям и Эдипа. Но и в наше время ты мог бы найти много таких людей, причем не охваченных, подобно ему, гневом и вовсе не считающих, что они молят богов о чем-то плохом для себя: напротив, они полагают, что вымаливают благо. Ведь Эдип, хоть и не просил ничего хорошего, также и не думал, будто он это просит; однако есть люди, с которыми происходит нечто прямо противоположное. Полагаю, что ты первый, если бы тебе явился бог, к которому ты сейчас направляешься, и раньше, чем ты успел бы попросить его о чем-нибудь сам, спросил тебя, довольно тебе было бы стать тираном города афинян, да притом — если бы тебе это показалось не великим делом, но ничтожным — предложил тебе b
стать тираном всей Эллады, увидев же, что и этого тебе недостаточно, но ты стремишься управлять всей Европой, обещал бы тебе и это, причем не только обещал, но в тот же день по твоему желанию довел бы до всеобщего сведения, что Алкивиад, сын Клиния, стал тираном,— полагаю, ты ушел бы от него, преисполненный радости, считая, что бог возвестил тебе величайшие блага.

Алкивиад. Я думаю, Сократ, что и с любым другим, кому выпало бы это на долю, было бы то же самое.

Сократ. Однако ценой своей жизни ты вряд ли c
пожелал бы обрести тираническую власть над землею всех греков и варваров.

Алкивиад. Думаю, что не пожелал бы. Зачем она мне, если бы я никак не мог ею воспользоваться?

Сократ. Ну а если бы ты мог воспользоваться ею во зло и в ущерб самому себе? Верно, и на таких условиях ты бы ее не захотел?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Итак, ты видишь, что небезопасно наобум принимать все, что тебе предлагают, или же самому об этом просить — в случае если из этого может проистекать вред либо вообще можно лишиться по этой причине жизни. Мы могли бы назвать многих стремившихся d
к тиранической власти и усердно ее для себя добивавшихся как некоего блага, которых заговорщики, замышлявшие против тирании, лишили жизни. Полагаю, ты весьма наслышан о некоторых совсем недавних событиях, например о том, как Архелай, тиран македонян, был убит своим любимцем [4]: этот последний оказался

влюбленным в тиранческую власть не меньше, чем сам тиран был влюблен в него, и он убил своего любов-
e ника, чтобы самому стать счастливым человеком — тираном. Но по прошествии трех или четырех дней, в течение которых он обладал властью, он сам был убит другим заговорщиком. Ты можешь видеть также на примере наших сограждан — ведь не от других мы это слышали, но сами были тому свидетелями,— сколькие из них, стремившиеся к должности стратега и уже до-
142 стигшие ее, либо оказывались изгнанными из нашего города, либо лишались жизни. Те же из них, относительно кого можно было подумать, что дела их обстоят наилучшим образом, пройдя через многочисленные и грозные опасности не только во время похода, но и тогда, когда возвращались на родину, внезапно оказывались в окружении сикофантов [5], попав в осаду не менее сильную, чем со стороны врагов во время войны, так что иные из них молили богов скорее о том, чтобы оказаться не-
b пригодными к исполнению этой должности, чем о том, чтобы их избрали стратегами. Притом если бы им еще эти опасности и труды приносили пользу, то в них был бы какой-то смысл; на самом же деле все обстоит прямо противоположным образом.

То же самое, как ты можешь видеть, касается и детей: некоторые молят богов об их рождении, а когда у них появляются на свет дети, эти люди оказываются ввергнутыми в величайшие жизненные тяготы и беды. Одни из них из-за совершенной испорченности своих детей провели всю свою жизнь в печали; у других, хоть
c дети их были хорошими, несчастный случай их похищал, и они оказывались в не менее бедственном положении, так что предпочли бы после этого совсем не иметь детей. Такие случаи и многие другие, подобные им, вполне очевидны, но редко бывает, когда люди либо отрекаются от того, что им дано, либо, желая получить что-либо с помощью молитвы, в конце концов от этой молитвы отказываются. Большинство людей не отказалось бы ни от тиранической власти, ни от должности стратега, ни от многих других даров, которые приносят гораздо больше вреда, чем пользы; более того, они
d молили бы о них богов, если бы ими не располагали. Но иногда, получив это, они вскоре идут на попятный и просят забрать у них то, о чем они прежде молили. Потому я и недоумеваю, не напрасно ли, в самом деле, люди «обвиняют богов в том, что от них бывает зло»:

ведь «люди сами, вопреки судьбе, накликают на себя горе своими глупостями или, как надо сказать, неразумием» [6]. Представляется поэтому, Алкивиад, что разумен был тот поэт, который имея, по-видимому, неких неразумных друзей и видя, что они и поступают дурно, и молят богов о том, что не является лучшим, но лишь кажется таковым, вознес о них всех молитву богам примерно такую: e

> Зевс-повелитель, благо даруй нам — молящимся иль немолящим, 143
> Жалкую ж долю отринь и для тех, кто о ней тебя просит [7].

Мне кажется, прекрасно и верно сказал поэт! Ты же, если у тебя есть против этого какие-то возражения, не молчи.

Алкивиад. Трудно, Сократ, возражать на прекрасно сказанные слова. Я вижу лишь, что незнание бывает причиной величайших бед для людей, когда, похоже, мы сами не ведаем того, что действуем по незнанию и b (что хуже всего) вымаливаем сами себе величайшее зло. Ведь никто бы этого не подумал, наоборот, каждый счел бы себя способным вымолить у богов величайшие блага, а не величайшее зло. Последнее было бы поистине больше похоже на проклятье, чем на молитву.

Сократ. Но, быть может, милейший мой, найдется какой-нибудь муж, более дальновидный, чем я и ты, и скажет, что речи наши неверны, когда мы так решительно порицаем незнание, не добавляя к этому, что есть люди, чье незнание для них при известных обстоятельствах является благом, тогда как для тех, о ком мы говорили раньше, оно было злом.

Алкивиад. Что ты говоришь? Существуют какие-то вещи, которые кому-то и при каких-то обстоятельствах лучше не знать, чем знать?

Сократ. Мне так кажется. А тебе нет?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Но ведь не стану же я обвинять тебя в том, что по отношению к своей матери ты пожелал бы совершить то, что, как говорят, сделали по отношению к своим матерям Орест, Алкмеон и некоторые другие... [8] d

Алкивиад. Во имя Зевса, не кощунствуй, Сократ!

Сократ. Этот запрет, мой Алкивиад, должен относиться не к тому, кто говорит, что ты не пожелал бы совершить подобное дело, но гораздо больше к тому, кто стал бы утверждать противоположное: ведь тебе оно

кажется настолько ужасным, что о нем не следует, по-твоему, говорить даже вот так, в простоте души. Или ты полагаешь, что Орест — будь он разумен и знай, что́ именно ему лучше всего предпринять,— осмелился бы на нечто подобное?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Думаю, что и никто другой также.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Следовательно, как видно, незнание и непонимание лучшего — скверная вещь?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Значит, скверная она и для Ореста, и для всех других?

Алкивиад. Да.

Сократ. Давай же рассмотрим следующее: пусть тебе внезапно пришло в голову, взяв в руки нож и по-
144 дойдя к двери дома Перикла, твоего опекуна и друга [9], спросить, дома ли он, с намерением его убить — именно его, а не кого-то другого, ибо ты считал бы это за лучшее,— а тебе бы ответили, что он дома. Я не утверждаю, что ты действительно пожелал бы сделать нечто подобное, но ведь тебе, не ведающему, что́ есть лучшее, могло прийти в голову и такое, и ничто не могло бы этому воспрепятствовать, если бы ты считал, что самое скверное и есть самое лучшее. Или ты с этим не согласен?..

Алкивиад. Разумеется, согласен.

b Сократ. Итак, если бы ты вошел в дом и увидел его, но не узнал и подумал бы, что это кто-то другой, разве ты осмелился бы его убить?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом! Конечно, нет.

Сократ. Ведь ты собирался убить не первого встречного, но самого Перикла? Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. И если бы ты даже много раз за это принимался, но постоянно не узнавал бы в этом человеке Перикла, то, сколько бы раз ты ни собирался осуществить свой замысел, ты на него бы не бросился?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А думаешь ли ты, что Орест напал бы на свою мать, если бы вот так же ее не узнал?

Алкивиад. Думаю, он этого бы не сделал.

Сократ. Значит, несомненно, он замышлял убить не первую встречную женщину или чью-то чужую мать, но только лишь свою собственную?

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, в подобных случаях неведение — самое лучшее для людей, находящихся в подобном расположении духа и питающих подобные замыслы.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Итак, ты видишь, что незнание некоторыми людьми каких-то вещей в определенных обстоятельствах является благом, а не злом, как недавно тебе казалось?

Алкивиад. Это похоже на правду.

Сократ. А если ты пожелаешь рассмотреть и то, d
что за этим следует, быть может, оно покажется тебе странным...

Алкивиад. Что именно ты разумеешь, Сократ?

Сократ. Коротко говоря, получается, что обладание всевозможными знаниями без знания того, что является наилучшим, редко приносит пользу и, наоборот, большей частью вредит своему владельцу. Посмотри же: не кажется ли тебе необходимым, чтобы мы, когда собираемся что-либо сказать или сделать, считали, что прежде всего мы должны знать или действительно знаем то, что намерены искусно выполнить или сказать? e

Алкивиад. Да, мне так кажется.

Сократ. Значит, ораторы, например, всякий раз дают нам советы — одни по поводу войны и мира, другие по поводу сооружения стен или оборудования гаваней — именно потому, что они это знают либо считают, что знают; одним словом, все, что когда-либо город делает для другого города или для самого себя, является 145
результатом совета ораторов.

Алкивиад. Это правда.

Сократ. Посмотри же, что за этим последует.

Алкивиад. Если сумею.

Сократ. Различаешь ли ты людей разумных и неразумных?

Алкивиад. Да, конечно.

Сократ. И скорее всего ты многих считаешь неразумными, разумными же — немногих?

Алкивиад. Да, так.

Сократ. И при этом ты ведь имеешь в виду какие-то отличительные признаки?

Алкивиад. Да.

Сократ. Можешь ли ты назвать разумным челоь
века, умеющего давать советы, но не знающего, лучше ли то, что он советует, и в каком случае это будет лучшим?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ты, я полагаю, не назовешь разумным и того, кто разбирается в самом деле войны, но не знает, когда ее лучше вести и в течение какого именно срока. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Равно как если бы кто умел убить другого, отнять у него деньги или сделать его изгнанником, но не знал бы, когда это уместно и в отношении кого именно?

Алкивиад. Да, и такого я не назвал бы разумным.

Сократ. Следовательно, он разумен, если знает что-либо подобное — в том случае, когда знание это сопровождается пониманием наилучшего, а это последнее совпадает и с пониманием полезного, не так ли?..

Алкивиад. Да, так.

Сократ. Такого человека мы назовем разумным и годным для того, чтобы советовать городу и самому себе. Тому же, кто не обладает подобным знанием, мы дадим противоположное имя. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, вполне.

Сократ. Ну а если кто сведущ в верховой езде или стрельбе из лука, в кулачном бою, борьбе или других видах состязаний, а также в любом подобном, известном
d нам роде искусства, как ты назовешь его, если он к тому же знает, что́ в его искусстве является наилучшим? Не скажешь ли ты, что такой человек сведущ в искусстве верховой езды, что он — знаток этого искусства?

Алкивиад. Да, скажу.

Сократ. А того, кто сведущ в кулачном бою, думаю я, ты назовешь знатоком кулачного боя, сведущего же в игре на флейте — знатоком этого искусства, и так далее по отношению ко всему остальному. Или ты дашь иное название?

Алкивиад. Нет, именно это.

Сократ. Представляется ли тебе, что знаток в подобных вещах бывает одновременно в силу необходимости и разумным человеком, или мы скажем, что это далеко не так?

e Алкивиад. Далеко не так, клянусь Зевсом!

Сократ. И каково же, по-твоему, было бы государство, состоящее из искусных стрелков и флейтистов и других подобных же знатоков, а также из упомянутых нами раньше людей, разбирающихся в том, как надо воевать или убивать, и из мужей-ораторов, лопающихся

от спеси, причем все эти люди не обладали бы знанием наилучшего и не было бы в этом государстве человека понимающего, когда и для чего можно наилучшим образом использовать любого из них? 146

Алкивиад. Я сказал бы, что это скверное государство, Сократ.

Сократ. Я думаю, ты укрепился бы в этом мнении, когда бы увидел, насколько каждый из них честолюбив и считает, что самой важной «частью» государственной жизни является та, в которой

...сам себя он может превзойти [10].

Я утверждаю, что в своем искусстве самом по себе такой человек — наилучший; что же касается наилучшего для государства и для него самого, то здесь он совершает множество промахов, ибо, будучи лишен ума, он дове- b
ряется кажимости. При таких обстоятельствах разве не правы мы будем, если скажем, что подобное государство преисполнено множества смут и беззаконий?

Алкивиад. Правы, клянусь Зевсом.

Сократ. Но разве нам не казалось необходимым прежде всего считать, что мы знаем, или действительно знать то, что мы без колебаний собираемся сказать либо сделать?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, если бы кто из нас сделал то, что он знает или думает, что он это знает, и с этим было бы связано понимание пользы, мы получили бы выгоду для c
государства и для самих себя?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Если же произошло бы нечто противоположное, то, думаю я, из этого не воспоследовало бы выгоды ни для государства, ни для того, кто бы действовал?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Что ж, тебе и сейчас это так представляется или как-то иначе?

Алкивиад. Нет, именно так.

Сократ. Но ведь ты признал, что считаешь большинство неразумными, разумными же — немногих?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, мы опять-таки скажем, что большинство ошибается в понимании того, что́ является наилучшим, поскольку большей частью, как я думаю, за отсутствием ума доверяется кажимости.

d Алкивиад. Да, подтвердим это.

Сократ. Следовательно, большинству людей выгодно и не знать, и не думать, будто они знают: ведь они будут изо всех сил стараться сделать то, что они знают или думают, будто знают, и эти старания большей частью принесут им скорее вред, чем пользу.

Алкивиад. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Теперь ты понимаешь, насколько я был прав, когда утверждал, что обладание прочими знаниями без знания того, что является наилучшим, по-видимому, редко приносит пользу, большей же частью вредит тому, кто владеет такими знаниями.

Алкивиад. Даже если я раньше так не думал, то теперь я с тобою согласен, Сократ.

Сократ. Поэтому нужно, чтобы и государство и душа, желающие правильно жить, держались этого знания — совершенно так, как должен больной держаться врача или человек, желающий совершить безопасное плавание,— кормчего. Ведь без этого знания, чем яростнее стремится человек к удаче в наживе, в приобретении телесной силы или в каких-либо других подобных вещах, тем более резким, видно, бывает в силу необходимости промах. Тот же, кто приобрел так называемое многознание и многоумение, но лишен главного знания, действует всякий раз, руководствуясь одним из указанных многочисленных знаний, но при этом поистине не пользуется попутным ветром судьбы, ибо он, думаю я, плывет в открытом море без кормчего, и такое жизненное плавание длится недолго. Отсюда и вытекает, по-моему, изречение поэта, обвиняющего некоего человека в том, что «многие знал он дела, но знал их все очень скверно» [11].

Алкивиад. А как сюда относятся эти слова поэта, Сократ? Мне кажется, здесь нет ничего подходящего по смыслу.

Сократ. Напротив, даже очень подходящее; только, мой милый, он, как почти все поэты, говорит здесь загадками. Ведь поэзия по самой своей природе загадочна и не раскрывается первому встречному. Но к этому ее природному свойству добавляется еще то обстоятельство, что, когда поэтическим вдохновением бывает охвачен человек скупой, не желающий поделиться с нами своей премудростью и стремящийся запрятать ее возможно глубже, нелегким делом бывает распознать скрытый смысл его слов. Ведь не можешь же ты думать, что

Гомер, божественнейший и мудрейший из поэтов, не знал, что невозможно «знать скверно» (не кто иной, d
как он, сказал, что Маргит знал многое, но знал все это скверно), однако он говорит намеками, заменяя слово «зло» словом «скверно», а слово «знать» — словом «знал». Если подставить те, первые, слова, стих утратит размер, но смысл у него будет тот, что был угоден поэту, а именно: Маргит знал много дел, но знать все это было для него злом [12]. Итак, ясно, что, раз многознание было для него злом, значит, он был человеком никчемным и глупым,— если только полагаться на сказанное нами раньше.

Алкивиад. Мне нравится твое объяснение, Сократ; если я не поверил бы этим твоим словам, то другим и подавно.

Сократ. И ты прав, что им веришь.

Алкивиад. Я снова с тобой согласен.

Сократ. Но скажи, ради Зевса (ты ведь видишь, сколь велико здесь затруднение, и, мне кажется, ты его со мной разделяешь, ибо ты без конца бросаешься из одной крайности в другую и то, что уже с уверенностью признал, снова отбрасываешь и отказываешься от этого 148
мнения): если бы и сейчас тебе явился бог, к чьему храму ты направлялся, и вопросил бы тебя, раньше чем ты сам обратил бы к нему мольбу, доволен был бы ты, если бы получил то, о чем шла речь вначале, или если бы он предоставил тебе возможность самому вознести к нему свою мольбу,— что́, полагаешь ты, из полученного тобой от бога либо вымоленного у него принесло бы тебе удачу?

Алкивиад. Клянусь богами, я, пожалуй, не знаю, что тебе сразу ответить на это, Сократ! Да это было бы, думаю я, безумием, и поистине нужна большая осторожность, дабы не вымолить себе невзначай зла, полагая, что молишь о благе, и дабы вскоре после этого не пойти, как ты говоришь, на попятный, отказавшись от всего того, о чем молил прежде. b

Сократ. Так разве не больше нас понимал тот поэт, чье слово пришло мне на память вначале? Он побуждал бога отвратить жалкую долю и от того, кто сам о ней молит.

Алкивиад. Я с тобой согласен.

Сократ. Этому поэту, Алкивиад, стали подражать и лакедемоняне, поскольку они избрали для себя следующий обычай: и в частной жизни, и в общественной c

они всегда возносят примерно такую же молитву — чтобы боги даровали им в придачу к хорошему еще и прекрасное [13]; но никто не слышал, чтобы они просили чего-нибудь большего. Во всяком случае до сих пор они пользовались не меньшим счастьем, чем прочие люди; если же и случались у них какие-то неудачи, то не по вине их молитвы: ведь от богов зависит, полагаю я, даровать то, о чем просит молящий, или же прямо противоположное. Я хочу тебе разъяснить и еще кое-что: слы-
d шал я от неких людей, старших, чем я, что, когда между афинянами и лакедемонянами возник раздор, судьба была нашему городу ни в одной битве — ни на суше, ни на море — не иметь успеха и никогда не одержать победы. Афиняне пришли из-за этого в негодование, но не знали, с помощью какого средства отвратить сва-
e лившиеся на них беды. Тогда им пришло в голову, что лучше всего отправить посольство к Аммону [14] и вопросить его. Заодно они хотели получить от Аммона ответ, почему боги предпочитают даровать победу лакедемонянам, а не им, приносящим богам самые многочисленные и великолепные жертвы среди эллинов и посвящающим в их храмы такие дары, какие не приносит никто другой; вдобавок, говорили они, мы ежегодно устраиваем в честь богов дорогостоящие и пышные шествия и тратим на это столько денег, сколько не тратят все
149 эллины, вместе взятые. Лакедемоняне же — было поручено им сказать — никогда не делали ничего подобного и проявляют по отношению к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз в жертву увечных животных, да и во всех остальных почестях выказывают гораздо бóльшую скупость, чем мы, притом что они располагают ничуть не меньшими средствами, чем наш город. После того как они это сказали и задали вопрос, что им следует делать, дабы избежать нынешних бед, прори-
b цатель не сказал ничего иного — ему явно запретил это бог, но, воззвав к богу, молвил: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов». Вот все, что он сказал, ничего более. Под молчаливым благочестием, думаю я, бог разумел не что иное, как их молитву: действительно, она весьма отлична от всех других молитв. Ведь все остальные
c эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их жертвенными дарами, просят за это взамен все, что вздумается,— благое ли это или

дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что́ дозволено произносить в молитвах, а что — нет.

У Гомера ты также можешь найти нечто подобное сказанному сейчас; он говорит о располагающихся лагерем троянцах, что они

...сожигали полные в жертву богам гекатомбы, d

и «их благовоние ветры с земли до небес возносили облаком дыма»,

но боги блаженные жертв не прияли,
Презрели их: ненавистна была им священная Троя,
И владыка Приам, и народ копьеносца Приама [15].

Так что напрасны были жертвоприношения и дары троянцев — они им не помогли: боги от них отвернулись. Ведь, я полагаю, это не в обычае богов — дать, подобно жалкому ростовщику, переубедить себя с помощью даров. И мы болтаем сущие глупости, когда считаем, что таким образом превосходим лаконцев. Ведь было бы очень странно, если бы боги смотрели на наши дары и жертвоприношения, а не на наши души — благочестивым ли и справедливым ли является человек. Думаю я, они гораздо больше внимания обращают на это, чем на 150
роскошные шествия и жертвы: ведь ничто не мешает ежегодно совершать жертвоприношения как частным лицам, так и городу, пусть даже они и очень сильно погрешили против богов и против людей. Боги же, будучи неподкупными, презирают все это, как и дал понять бог устами своего прорицателя. Очевидно, и у богов и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и справед- b
ливые — это именно те, кто знает, что до́лжно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям. Я хотел бы услышать и от тебя, что ты можешь на это сказать.

Алкивиад. Но я, мой Сократ, полностью согласен с тобою и с богом. Негоже мне было бы разойтись с ним во мнении.

Сократ. Припоминаешь ли ты, что сказал, будто находишься в большом затруднении, как бы, моля о благах, невзначай не вымолить себе зла?

Алкивиад. Припоминаю.

Сократ. Теперь ты видишь, что для тебя небезопасно идти к богу с намерением ему помолиться: ведь может случиться так, что бог, услышав от тебя кощунственные слова, не примет твоего жертвоприношения и ты нечаянно получишь от него совсем не то, что просил. Поэтому, кажется мне, всего лучше проявить сдержанность. Я думаю, ты в силу своей заносчивости (именно так мягче всего назвать неразумие) не пожелаешь воспользоваться молитвой лаконцев. Поэтому
d надо выждать, пока тебя не научат, как следует относиться к богам и к людям.

Алкивиад. А когда же это время наступит, Сократ, и кто будет моим учителем? Я с радостью бы узнал, кто этот человек.

Сократ. Это тот, кого заботят твои дела. Но думается мне, подобно тому как Гомер говорит об Афине, что сначала она должна была снять пелену с глаз Диомеда, дабы он

... ясно познал и бога, и смертного мужа [16],

e так и этому человеку надо сначала снять с твоей души пелену мрака, сейчас ее окутывающую, с тем чтобы после этого указать тебе, каким путем ты придешь к познанию добра и зла. А до тех пор, кажется мне, ты не будешь на это способен.

Алкивиад. Пусть, если может, снимает эту пелену или что ему будет угодно другое: я готов не избегать ни одного из его наставлений — кто бы этот человек ни был,— коль скоро я хочу стать лучше.

151 Сократ. Но этот человек исполнен в отношении тебя дивного рвения.

Алкивиад. Тогда я отложу мое жертвоприношение на то время: это кажется мне наилучшим.

Сократ. И правильно кажется: ведь гораздо безопаснее поступить так, чем подвергаться столь страшному риску.

Алкивиад. Ну так что же, Сократ? Вот этим венком я увенчаю тебя, потому что ты дал мне прекрасный
b совет. Богам же я принесу венки и все прочее, что положено, когда увижу, что наступил этот день. Коль пожелают боги, он недалек.

Сократ. А я принимаю и этот твой дар, и любой другой с радостью получу из твоих рук. И как сказал

у Еврипида Креонт, увидевший Тиресия [17] с венком на голове и услышавший от него, что венок этот — жертвенный початок военной добычи, полученный им за его искусство:

> За добрый знак победный твой венец приму я,
> В пучине пребывая бед,— ты это знаешь [18],—

так и я буду считать это твое мнение обо мне добрым предзнаменованием. Я думаю, что пребываю в такой же бездне, как Креонт [19], и хотел бы одержать прекрасную победу над твоими поклонниками.

МЕНЕКСЕН

Сократ, Менексен

234 Сократ. Откуда ты, Менексен? [1] С городской площади или же из другого места?

Менексен. С площади, Сократ, из зала Совета[2].

Сократ. А что у тебя за дело в Совете? По-видимому, ты считаешь, будто покончил с учением и философией, и, полагая, что с тебя довольно, замыслил обратиться к более высоким занятиям; ты, уважаемый, хотя и очень юн, хочешь управлять нами, старшими,
b дабы твой род никогда не лишился права поставлять нам попечителя?

Менексен. С твоего позволения, Сократ, если ты посоветуешь мне быть правителем, я изо всех сил буду этого добиваться; если же нет — не буду. А сейчас я пришел в Совет, узнав, что там намерены избрать того, кто произнесет надгробную речь в честь павших: ты ведь знаешь, они готовят погребение[3].

Сократ. Да, конечно. Но кого же они избрали?

Менексен. Пока никого. Они отложили это на завтра. Думаю, однако, что будет избран Архин или Дион[4].

Сократ. Право, Менексен, мне кажется, прекрасный это удел — пасть на войне[5]. На долю такого человека выпадают великолепные и пышные похороны, даже если умирает при этом бедняк, вдобавок ему — даже если он был никчемным человеком — воздается хвала мудрыми людьми, не бросающими слова на ветер, но заранее тщательно подготовившимися к своей речи. Они произносят свое похвальное слово очень красиво, добавляя к обычным речам и то, что подходит в каждом
235 отдельном случае, и, украшая свою речь великолепными оборотами, чаруют наши души: ведь они превозносят на все лады и наш город, и тех, кто пал на поле сраже-

ния, и всех наших умерших предков и воздают хвалу нам самим.Так что я лично, Менексен, почел бы за великую честь удостоиться от них похвалы; всякий раз b
я стою и слушаю, околдованный, и мнится мне, что я становлюсь вдруг значительнее, благороднее и прекраснее. Как правило, ко мне в этих случаях присоединяются и слушают все это разные чужеземные гости, и я обретаю в их глазах неожиданное величие. При этом кажется, будто они испытывают в отношении меня и всего города те же чувства, что и я сам, и город наш представляется им более чудесным, чем раньше,— так убедительны речи ораторов. Подобное ощущение величия сохраняется во мне после того дня три, а то и более: столь проникновенно звучат в моих ушах речи оратора, что я едва лишь на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю, а до тех пор мне кажется, будто я обитаю на островах блаженных. Вот до чего искусны наши ораторы! [6]

Менексен. Всегда-то ты, мой Сократ, вышучиваешь ораторов! Однако, думаю я, на этот раз избранному придется туго, ведь избрание будет поспешным, так что придется ему просто импровизировать.

Сократ. Как это, мой милый? У любого из этих d
людей речи всегда наготове, да и вообще импровизация в этих случаях дело нетрудное. Если бы нужно было превознести афинян перед пелопоннесцами или же пелопоннесцев перед афинянами [7], требовался бы хороший оратор, умеющий убеждать и прославлять; когда же кто выступает перед теми самыми людьми, коим он воздает хвалу, недорого стоит складная речь.

Менексен. В самом деле ты думаешь так, Сократ?

Сократ. Да, клянусь Зевсом.

Менексен. И ты полагаешь, что сам сумел бы e
произнести речь, если бы была в том нужда и тебя избрал бы Совет?

Сократ. Но, Менексен, нет ничего удивительного, если бы я умел говорить: ведь моей учительницей была та, что совсем неплохо разбиралась в риторике и вдобавок обучила многих хороших ораторов, среди них — выдающегося оратора эллинов Перикла, сына Ксантиппа.

Менексен. О ком ты говоришь? Видимо, об Аспазии? [8]

Сократ. Да, я имею в виду ее и еще Конна, сына

Метробия[9]. Оба они — мои учители, он обучал меня
236 музыке, она — риторике. И нет ничего удивительного в том, что человек, воспитанный таким образом, искусен в речах. Но и любой обученный хуже меня, например тот, кто учился музыке у Лампра, а риторике — у Антифонта из Рамнунта[10], был бы вполне в состоянии превознести афинян перед афинянами.

Менексен. А что бы ты мог сказать, если бы должен был говорить?

Сократ. От себя, быть может, я бы ничего не ска-
b зал, но не далее как вчера я слушал Аспазию, произносившую надгробную речь по этому самому поводу. Ведь она тоже слыхала о том, что ты мне сообщил, а именно что афиняне собираются назначить оратора. Поэтому она частью импровизировала передо мною то, что следует говорить, частью же обдумала это прежде — тогда, полагаю я, когда составляла надгробную речь, произнесенную Периклом[11],— и составила теперешнюю свою речь из отрывков той прежней.

Менексен. И ты мог бы вспомнить, что говорила Аспазия?

Сократ. Если не ошибаюсь, да. Ведь я учился у
c нее и вполне мог заслужить от нее побои, если бы проявил забывчивость.

Менексен. За чем же дело стало?

Сократ. Я опасаюсь, как бы не рассердилась моя наставница, если я разглашу ее речь.

Менексен. Не беспокойся об этом, Сократ, и говори; ты доставишь мне величайшую радость, если произнесешь речь — принадлежит ли она Аспазии или кому другому. Говори же!

Сократ. Но, быть может, ты надо мной посмеешься, если тебе покажется, что я, старик, все еще склонен к забаве.

Менексен. Менее всего, Сократ; говори же, как тебе угодно.

Сократ. Ну что ж, я готов доставить тебе удово-
d льствие, даже, верно, согласился бы, коли ты велишь, танцевать для тебя раздетым[12], лишь бы мы были одни. Но слушай; мне думается, она, начав с самих павших, говорила следующим образом:

«Мы отдали им положенный долг, и, приняв его, они следуют теперь дорогой судьбы, сопровождаемые как всем городом, так и своими близкими. Закон и наш
e долг повелевают нам воздать им в слове последнюю

честь. Красиво сказанная речь о прекрасных деяниях остается в памяти слушающих, к чести и славе тех, кто эти дела свершил. Необходимо сказать такое слово, кое достаточно прославило бы погибших, а живых благожелательно убеждало подражать доблести павших; к этому следует призывать их потомков и братьев, отцам же и матерям, а также живым еще родичам старшего поколения доставлять утешение. Какой же именно 237
представляется нам подобная речь? И с чего будет правильным начать похвалу храбрым мужам, при жизни радовавшим своей доблестью близких и избравшим кончину вместо благополучной жизни? Мне представляется, что воздавать им хвалу естественно в соответствии с их природой: они родились людьми достойными. А родились они такими потому, что произошли от достойных. Итак, восславим прежде всего благородство их по рождению, а затем их воспитание и образованность. Вслед за этим мы покажем, как выполняли они b
свой долг, и это явит их доблестные дела во всем их великолепии.

В основе их благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами и потому их потомки не считались метеками [13] в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитающими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной, кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в c
родимых местах той, что их произвела на свет, вскормила и приняла в свое лоно. По справедливости прежде всего надо прославить эту их мать: вместе с тем будет прославлено и благородное их рождение.

Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде и больше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов — раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга [14]. Разве может d
земля, коей воздали хвалу сами боги, не заслужить по праву хвалы всех людей? Другой справедливой похвалой будет для нее то, что во времена, когда вся земля производила и взращивала всевозможных животных — зверье и скот, наша страна явила себя девственной и чистой от диких зверей: из всех живых существ она избрала для себя и породила человека, разумением своим превосходящего остальных и чтящего лишь богов и справедливость. Самым значительным свидетельст- e

вом моих слов является то, что земля наша породила предков вот этих павших, а также и наших. Любое родящее существо располагает пищей, полезной тем, кого оно порождает, что и отличает истинную мать от мнимой, подставной, коль скоро эта последняя лишена источников, кои питали бы порожденное ею. Наша мать-земля являет достаточное свидетельство того, что она произвела на свет людей: она первая и единственная в те времена приносила пшеничные и ячменные
238 злаки — лучшую и благороднейшую пищу для людей, и это значит, что она сама породила человеческое существо [15].

Подобное свидетельство еще более весомо в отношении земли, чем в отношении женщины: не земля подражает женщине в том, что она беременеет и рожает, но женщина — земле. При этом земля наша не пожадничала и уделила свой плод другим. После того она поро-
b дила оливу — помощницу в трудах для своих детей. Вскормив и взрастив их до поры возмужалости, она призвала богов в качестве их наставников и учителей. Имена их не подобает здесь называть (ведь мы их знаем!); они благоустроили нашу жизнь, учредили каждодневный ее уклад, первыми обучили нас ремеслам и показали, как изготовлять оружие и пользоваться им для защиты нашей земли.

Рожденные и воспитанные таким образом, предки погибших жили, устрояя свое государство, о котором надо здесь вкратце упомянуть. Ведь государство растит
c людей, прекрасное — хороших, противоположное — дурных. Поскольку наши предшественники воспитывались в прекрасном государстве, то с необходимостью становится ясным, что именно благодаря этому доблестны наши современники, к числу которых принадлежат и павшие. Само наше государственное устройство и тогда было и ныне является аристократией: эта форма правления почти всегда господствовала у нас, как и теперь. Одни называют ее демократией, другие еще
d как-нибудь — кто во что горазд, на самом же деле это правление лучших [16] с одобрения народа. У нас ведь всегда есть басилевсы [17] — иногда это цари по рождению, иногда же выборные; а власть в государстве преимущественно находится в руках большинства, которое неизменно передает должности и полномочия тем, кто кажутся лучшими, причем ни телесная слабость, ни бедность, ни безвестность предков не служат поводом

для чьего-либо отвода, но и противоположные качества не являются предметом почитания, как в других городах, и существует только одно мерило: властью обладает и правит тот, кто слывет доблестным или мудрым. В основе такого общественного устройства лежит равенство по рождению. В других городах собраны самые различные люди, поэтому и их государственные устройства отклоняются от нормы — таковы тирании и олигархии [18]; города эти населяют люди, считающие других либо своими господами, либо рабами. Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, 239
не признаем отношений господства и рабства между собою [19]; равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться друг другу лишь в силу авторитета доблести и разума.

Поэтому, воспитанные в условиях полной свободы, отцы погибших и наши отцы, а также и сами эти люди явили всем нам множество прекрасных дел как в частной жизни, так и на общественном поприще, ибо они считали необходимым сражаться за свободу эллинов как с эллинами, так и с варварами — в защиту всех эл- b
линов. Слишком мало у меня времени, чтобы достойным образом рассказать о том, как они сражались с Евмолпом и амазонками, напавшими на нашу землю, или как еще раньше они бились на стороне аргивян против кадмейцев и на стороне Гераклидов против аргивян [20]: поэты уже воспели в прекрасных стихах их доблесть, сделав ее достоянием всех. И если мы попытаемся восхвалить те же деяния обыкновенным слогом, то скорее всего займем лишь второе место. Итак, мне представляется лучшим это оставить, ибо делам этим была уже отдана достойная дань. Но то достойное славы, по поводу чего еще ни один поэт не высказался достойным образом и что покоится пока в забвении,— о нем, думается мне, следует напомнить, почтив эти деяния хвалой, дабы побудить других изложить их в песнях и поэмах иного вида, подобающим для свершивших эти деяния образом. Я имею в виду прежде всего следующее: когда персы стали правителями Азии и вознамери- d
лись также поработить Европу, дети нашей земли — наши родители — преградили им путь; необходимо и справедливо в первую очередь вспомнить о них и восславить их доблесть. Но если кто хочет прославить ее достойно, пусть обратится мысленным взором к тем

временам, когда вся Азия была рабыней третьего по счету царя: первым был Кир, который освободил персов и, обуянный гордыней, поработил как своих сограждан,
e так и прежних повелителей, мидян; он простер свою власть над всей Азией вплоть до Египта; сын его властвовал уже над Египтом и Ливией, насколько он мог в эти страны проникнуть; третий же царь, Дарий, расширил свои владения на суше вплоть до Скифии [21], а корабли его были хозяевами на море и островах, так
240 что никто не мог и помыслить выступить против него. Сознание всех людей было подавлено: ведь Персидская держава подчинила себе столько великих и искусных в войне народов.

Дарий, выдвинув против нас и эретрийцев ложное обвинение в коварных замыслах против Сард, выслал под этим предлогом корабли и грузовые суда с пятисоттысячным войском; военных кораблей было триста, под командованием Датиса [22], и Дарий распорядился, чтобы тот, если ему дорога его голова, возвратился с плен-
b ными эретрийцами и афинянами. Датис направил свой флот к Эретрии, против воинов, более всех прославленных среди эллинов и немалых числом, в течение трех дней одолел их и обшарил всю эретрийскую землю, чтобы ни один эретриец от него не укрылся, причем сделал он это так: подступив к границам эретрийской земли, его воины, взявшись за руки, образовали цепочку от моря до моря и так прошли всю землю, дабы иметь возможность объявить царю, что никто не сумел от них убежать [23]. Точно с таким же замыслом отправились они
c из Эретрии к Марафону [24], словно не вызывало сомнений, что им удастся подобным же образом запрячь в ярмо афинян и увести их в плен вместе с эретрийцами. Когда замысел этот отчасти был приведен в исполнение, но делались еще попытки полного его осуществления, никто из эллинов не пришел на помощь ни эретрийцам, ни афинянам, кроме лакедемонян (причем эти последние явились на помощь на другой день после битвы [25]); все остальные, устрашенные, предпочли временную безопасность и не трогались с места. Если бы кто-нибудь из нас в это время там оказался, он бы познал,
d сколь велика была доблесть тех, кто у Марафона встретили полчища варваров и, обуздав всеазиатскую гордыню, первыми водрузили трофеи в честь победы над ними; они стали вождями и наставниками для всех остальных, показав, что могущество персов вполне

сокрушимо и что никакая людская сила и никакое богатство не могут противостоять доблести. Я утверждаю, что эти мужи не только дали нам жизнь, но и породили e
нашу свободу, да и не только нашу, но свободу всех жителей этого материка. Оглядываясь на их деяние, эллины проявляли отвагу и в последующих битвах за свою жизнь, став навсегда учениками сражавшихся при Марафоне.

Итак, высшая награда в нашем слове должна быть отдана этим последним, вторая же — тем, кто сражался 241
и победил на море — при Саламине и Артемисии [26]. И об этих людях многое можно было бы рассказать — о том, как они выстояли перед надвигавшейся с суши и с моря опасностью, и о том, как они ее отразили. Но я напомню лишь то, что мне представляется самым прекрасным их подвигом: они довершили дело, начатое бойцами при Марафоне. Марафонцы лишь показали эллинам, что их b
небольшое число может на суше отразить полчища варваров; что же касается морских битв, это пока оставалось неясным: персы пользовались славой непобедимых моряков благодаря своей численности, богатому снаряжению, искусству и силе. И потому в особую заслугу мужам, сражавшимся в те времена на море, надо поставить то, что они рассеяли боязнь, существовавшую тогда среди эллинов, страшившихся огромного числа судов и людей.

Поэтому и те и другие — как сражавшиеся при Марафоне, так и те, что сражались в морском бою при c
Саламине,— научили остальных эллинов умению и привычке не страшиться варваров как на суше, так и на море.

На третьем месте и по числу сражавшихся за благополучие Греции, и по их доблести я назову дело при Платеях [27]: оно было общим для афинян и лакедемонян. Все они отразили величайшую и тягостнейшую опасность, и эта их доблесть прославляется нами теперь и в последующие времена будет прославляться нашими потомками. После того многие эллинские города оста- d
вались еще союзниками варвара, он же объявил о своем намерении вновь пойти войною на эллинов. Справедливо поэтому будет, чтобы мы вспомнили о тех, кто завершил подвиги первых бойцов, очистив от варваров море и изгнав их оттуда всех до единого. Это те, кто сражался при Еврimедонте, кто двинулся походом на Кипр и поплыл в Египет и другие земли [28]: память их e

надо чтить и быть им признательными за то, что они заставили царя дрожать за свою жизнь и помышлять о ее спасении, вместо того чтобы уготовлять гибель эллинам.

Вот сколь трудную войну вынес на своих плечах
242 весь город, поднявшийся против варваров на защиту свою и других родственных по языку народов. Когда же наступил мир и город пребывал в расцвете своей славы, случилась напасть, обычно выпадающая среди людей на долю тех, кто процветает,— соперничество, которое затем перешло в зависть. Таким образом, наш город был против воли втянут в войну с эллинами [29]. В войне, вспыхнувшей вслед за тем, афиняне, защищавшие в Танагре свободу беотийцев, вступили в сражение с лакедемонянами [30]; исход сражения остался неясен,
b и дело решили последующие события: лакедемоняне отступили, бросив на произвол судьбы своих подопечных, наши же, победив в трехдневной битве при Энофитах, честно вернули несправедливо изгнанных беотийцев. Эти наши люди первыми после персидской войны защищали эллинскую свободу, противостоя самим же эллинам. Они проявили себя доблестными мужами: освободив тех, кого они защищали, они первыми легли
c в эту усыпальницу, прославляемые своими согражданами.

После того вспыхнула великая война, когда все эллины скопом двинулись на нашу землю, раздирая ее на части и проявляя недостойную неблагодарность по отношению к нашему городу. Наши победили их в морском сражении и захватили у острова Сфактерия в плен лакедемонских военачальников, которых вполне могли предать смерти, но отпустили, вернули на родину и
d заключили мир[31], полагая, что против соплеменников следует сражаться лишь до победы и что городу негоже, поддавшись гневу, губить общее дело всех эллинов; против варваров же, считали они, следует биться вплоть до полного их разгрома. Нам следует восславить этих мужей: завершив то сражение, они покоятся здесь, доказав всем, кто сомневался,— не проявили ли себя некоторые другие эллины в той первой войне против варваров более доблестными, чем афиняне,— что сомневались они напрасно: ведь афиняне показали в случае,
e когда на них поднялась вся Эллада, что они вышли победителями из этой войны и захватили в плен предводителей остальных эллинов; в ту войну они вместе

с ними одолели варваров, теперь же победили в одиночку всех эллинов.

После этого мира разгорелась третья война, нежданная и опасная, и множество доблестных мужей, павших на этой войне, также покоятся здесь; многие из них водрузили большое число трофеев на побережье Сицилии, защищая свободу леонтинцев, они поплыли в те края, чтобы оказать им поддержку во исполнение данных им клятв, но из-за дальности морского пути город был не способен оказать им необходимую помощь, и они, утратив силы, познали невзгоды,— они, для кого у врагов и противников было в запасе больше похвал за их доблесть и рассудительность, чем для некоторых других у друзей [32]. Многие же погибли при морских сражениях в Геллеспонте [33]; при этом они в течение одного дня захватили все вражеские суда, а множество остальных разбили. 243 b

Говоря о том, что война эта была нежданной и страшной, я имею в виду ту великую зависть, что питали к нашему городу остальные эллины: зависть эта побудила их решиться на переговоры с персидским царем [34], которого они вместе с нами вытеснили из нашей страны; они задумали на свой страх вновь повести его на наш город — варвара на эллинов — и объединить против Афин всех эллинов и варваров. Вот тут-то и проявила себя во всем блеске мощь и доблесть нашего города. Когда они считали, что город повержен, когда суда наши были отрезаны у Митилены, наши сограждане на шестидесяти кораблях сами поспешили на помощь этим судам; проявив себя, согласно всеобщему мнению, доблестнейшими людьми, они разбили врагов, освободили друзей, но по несчастной случайности не были вынесены на сушу и потому не покоятся в этой могиле [35] Да пребудет их память и слава вечно, ибо благодаря их доблести мы победили не только в этом морском сражении, но продолжали побеждать и в течение всей войны. Город благодаря им обрел славу непобедимого, даже если против него будет все человечество, и славу справедливую, ибо мы победили благодаря собственному превосходству, а не с чужой помощью. И по сей день мы остаемся неодолимыми для этих наших врагов: ведь не они, но мы сами себя повергли и победили [36]. d

Когда затем наступило спокойствие и был заключен мир с остальными эллинами, у нас началась гражданская война [37], причем шла она таким образом, что каж-

дый (если только раздор — это неизбежный удел людей) должен молить богов, чтобы его родной город лихорадило не больше, чем наш. С какой радостью и как по-родственному объединились затем граждане Пирея с жителями столицы вопреки ожиданиям прочих эллинов, с каким чувством меры положили они конец войне
244 против тех, кто был в Элевсине![38] И причиной всего этого было не что иное, как истинное родство, обеспечившее крепкую родственную дружбу не на словах, но на деле. Следует вспомнить здесь и тех, кто погиб в этой междоусобице, и умиротворить их, насколько лишь в наших силах, жертвоприношениями и молитвой, положенными в таких случаях; надо помолиться теперешним их владыкам, тогда и для нас самих наступит умиротворение. Ведь не из-за своей порочности или вражды подняли они друг на друга руку, но по велению
b тяжкой судьбы. Мы, живые, тому свидетели: будучи людьми той же крови, что и они, мы прощаем друг другу и наши дела, и наши страдания.

После этого у нас воцарилась полная тишина и город обрел спокойствие. Простив варварам[39] то, что, потерпев от него, они отплатили ему за это той же монетой, город наш продолжал негодовать на эллинов, вспоминая их неблагодарность в ответ на благодеяние, их
c союз с варварами, захват кораблей, некогда спасших им жизнь, и разрушение стен[40] — последнее как бы в благодарность за то, что ранее мы помешали падению их стен. Город продолжал жить, приняв решение впредь не оказывать помощи ни эллинам, пытающимся поработить других эллинов, ни варварам, питающим против эллинов те же замыслы. И в то время как мы находились в подобном расположении духа, лакедемоняне решили, что мы, покровители свободы, разбиты и
d теперь их задачей является покорение прочих эллинов. Этот свой замысел они и стали приводить в исполнение.

Но к чему здесь долго распространяться? То, что я сейчас скажу, относится к недавним временам и не к кому иному, как к нам самим: ведь мы знаем, что первые среди эллинов — аргивяне, беотийцы и коринфяне, пораженные ужасом, вынуждены были обратиться за помощью к нашему городу[41]. Однако вот величайшее чудо: сам персидский царь оказался в таком затруднении, что ему оставалось искать спасения только у нашего города, против которого он столь рьяно злоумышлял
e погибель. И если бы кто пожелал выдвинуть справедли-

вое обвинение против нашего города, он был бы прав, упрекнув его в излишней сострадательности и готовности защищать более слабых. Так вот и в то время он оказался не в силах проявить твердость и соблюсти свое решение не подчиняться никому из своих обидчиков: он подчинился и оказал помощь; один он поддержал 245
всех эллинов, освободив их от рабства, так что они стали свободными вплоть до того времени, когда снова поработили друг друга; что касается царя, то город наш не осмелился прийти ему на помощь, стыдясь трофеев Марафона, Саламина и Платей, и, лишь дав позволение перебежчикам и добровольцам помочь царю, выручил его из беды [42]. Восстановив затем стены и построив флот, он принял вызов и, понуждаемый воевать, сразился с b
лакедемонянами в защиту паросцев [43].

Царь почувствовал страх перед нашим городом, видя, что лакедемоняне отказались от войны на море. Стремясь отступить, он потребовал признать его власть над эллинами, обитавшими на материке, которых ранее ему выдали лакедемоняне, и взамен обещал сражаться на нашей стороне и на стороне остальных наших союзников; он рассчитывал, что мы откажемся и тем самым дадим ему предлог для отступления [44]. В остальных
союзниках он ошибся: они пожелали ему подчиниться; c
коринфяне, аргивяне, беотийцы и другие союзники договорились с ним и поклялись выдать ему всех эллинов — обитателей материка с условием, что он заплатит им деньги. Одни лишь мы не дерзнули ни присягнуть, ни предать [45]: настолько свойственно нашему городу свободолюбие и благородство, покоящиеся на здравой основе и природной нелюбви к варварам, ведь мы — подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди
нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев, d
ни многих других, рожденных варварами и являющихся афинскими гражданами лишь по закону, но все мы, живущие здесь, настоящие эллины, а не полукровки; отсюда городу присуща истинная ненависть к чужеземной природе [46]. Как бы то ни было, мы снова остались в одиночестве с нашим нежеланием совершить позорное и нечестивое дело, выдав эллинов варварам. Вернувшись, таким образом, к тому самому положению, в каком прежде были побеждены, мы тем не менее с помощью бога завершили войну благополучнее, чем тогда. Ведь после войны у нас остались и корабли, и стены, и наши собственные поселения; сами враги не могли бы

желать себе лучшего исхода. Но все же мы потеряли достойных мужей и в этой войне: противники наши воспользовались неудобствами местности в Коринфе
246 и предательством в Лехее [47]. Достойными людьми показали себя и те, кто освободили царя и выгнали с моря лакедемонян; я вам о них напомню, вы же, как подобает, превознесете и прославите этих мужей [48].

Итак, мы сказали о многих прекрасных и славных делах покоящихся здесь мужей и о других погибших
b защитниках нашего города; но есть еще больше прекрасных дел, о которых мы не сказали: ведь поистине многих дней и ночей не хватило бы тому, кто пожелал бы все это перечислить. Нам следует, помня об этих людях, передавать всем их потомкам наказ — не покидать строя своих предков, как на войне, и не отступать под влиянием малодушия. Я и сам хочу наказать вам, сыновья доблестных мужей,— и сейчас, и когда бы ни встретил вас в будущем — и буду напоминать вам и
c увещевать вас стремиться ко всевозможному совершенству. В настоящий момент правильным будет сказать вам то, что́ отцы наши поручили объявить тем, кого они оставляли; завещали они нам это перед лицом опасности на случай, если им не повезет. Я произнесу сейчас слова, слышанные мною из их собственных уст, кои они с радостью сказали бы вам сами, если были бы в состоянии; так, по крайней мере, заключаю я на основе того, что́ они тогда говорили. Надо представить себе, будто это их собственная речь; говорили же они так [49]:

d «Дети, свидетельством того, что вы родились от достойных отцов, является нынешнее событие. Мы могли жить бесславно, но предпочли этому славную смерть, дабы не ввергнуть вас и ваше потомство в позор, а вашим отцам и всему предыдущему поколению нашего рода не принести бесчестье: мы считали, что тем, кто приносит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить и что подобное деяние не мило никому из богов и людей — ни тем, кто ходит еще по земле, ни тем, кто схоронен уже под землею. Вам надлежит, памятуя наши слова, выполнять доблестно все, что бы вы ни делали,
e зная, что там, где доблесть отсутствует, бесчестны и порочны любые приобретения и дела. Ведь ни богатство не красит того, кто приобрел его трусливым путем (такой человек скорее обогащает другого, чем себя), ни телесная красота и сила, если они присущи трусливому и порочному человеку, не являют собой подобающего

ему украшения. Наоборот, при этом бросается в глаза несоответствие, кое еще больше подчеркивает и выявляет трусость, а любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не 247
мудростью [50]. Поэтому всю свою жизнь, и в начале ее, и в конце, всячески стремитесь к тому, чтобы принести как нам, так и нашим предкам по возможности больше доброй славы; если же нет, знайте, коли мы превзойдем вас в доблести, это принесет нам бесчестье; но если мы уступим вам, то испытаем блаженство. А ваша победа и наше поражение вернее всего в том случае, если вы сумеете не умалить и не уничтожить славу ваших пред- b
ков: вы должны понимать, что для уважающего себя человека нет ничего постыднее, чем пользоваться почестями не за свои заслуги, но за заслуги своих отцов. Почести, заслуженные родителями,— прекрасное и величественное сокровище их детей; расточить же сокровище (и деньги, и честь) и не передать его потомкам — позорно и немужественно; это — свидетельство недостатка собственного достояния и славы. Так вот, если вы позаботитесь обо всем этом, вы, как друзья, примкнете к нам, вашим друзьям, когда положенный c
вам удел приведет вас сюда; если же вы пренебрежете нашим наказом и покроете себя позором, никто не примет вас благосклонно. Таково наше слово к нашим сыновьям.

Что касается наших отцов — у кого они еще есть — и наших матерей, то надо постоянно их убеждать как можно легче перенести несчастье, если оно надвинется, и не причитать вместе с ними, ибо не надо ничего добав- d
лять к их печали (она и так будет у них достаточно велика из-за выпавшей на их долю судьбы), а, наоборот, следует ее исцелять и смягчать, напоминая им, что боги благосклонно вняли их мольбе и даровали самое великое ее исполнение. Ведь молили они богов не о том, чтобы дети их стали бессмертными, но о том, чтобы они были доблестными и славными, и они обрели эти блага — величайшие из всех. (А чтобы у смертного мужа все в его жизни получалось согласно его желанию — это нелегкая вещь.) Мужественно перенося свое несчастье, родители покажут себя истинными отцами своих мужественных сыновей, достойными их славы; если же они поддадутся горю, то возбудят подозрение в том, что либо они не наши отцы, либо наши хвалители были лжецами. Им следует избежать и того и другого

и на деле стать нашими самыми большими хвалителями, ясно показав, что они истинные наши родители — сами мужи и отцы мужей.

Древняя пословица «ничего сверх меры»[51] представляется прекрасной, ведь это в самом деле очень хорошо сказано. Муж, у которого всё приносящее счастье зависит полностью или почти полностью от него самого и который не перекладывает это на плечи других, удача
248 или неудача коих делает неустойчивой и его собственную судьбу, тем самым уготавливает себе наилучший удел и оказывается мудрым, разумным и мужественным. Когда на его долю выпадают имущество или дети или когда он то и другое теряет, эта пословица в высшей степени обретает для него вес: он не радуется чрезмерно и не печалится слишком, ибо полагается на себя самого. Именно такими мы хотим видеть наших сороb дичей и утверждаем, что таковы они и на самом деле. Сами себя мы теперь тоже явили такими — не возмущающимися и не страшащимися чрезмерно, если ныне нам предстоит умереть. И мы умоляем наших отцов и матерей прожить остальную часть своей жизни в том же расположении духа, в уверенности, что ни слезами, ни скорбью о нас они не доставят нам ни малейшей радости, но, наоборот, если только есть у умерших какое-то чувство живых, они станут нам в этом случае весьма неприятны, сами же себе нанесут вред тем, что
c тяжко будут переносить свою недолю; но если они легко и умеренно к ней отнесутся, они нас весьма обрадуют. Ведь жизнь наша получила прекраснейшее, как считается среди людей, завершение, так что следует ее прославлять, а не оплакивать.

Если же они обратят свои мысли на заботу о наших женах и детях и их пропитании, то скорее забудут свое несчастье и будут жить лучше, правильнее и милее для нас.

d Для наших сородичей будет достаточно того, что мы им сейчас возвестили; город же наш мы просим позаботиться о наших отцах и сыновьях: пусть сыновья наши получат надлежащее воспитание, отцы же — содержание, подобающее им в старости. Впрочем, мы уверены, что и без нашей просьбы вы проявите достаточную заботу».

Вот что, сыновья и отцы погибших, поручили они
e нам для вас возвестить, и я выполняю это со всевозможным тщанием. В свою очередь я за них прошу: одних —

брать пример с павших, других же — быть стойкими и уверенными в себе, ибо мы берем на себя и личную и общественную заботу о вашей старости, где бы мы ни встретились с кем бы то ни было из отцов погибших. Что же до города, то вы сами знаете, как он о вас печется: он издал законы, касающиеся заботы о детях и родителях тех, кто погиб на войне; эти граждане пользуются особенным покровительством наших законов, согласно которым охрана их поручена высшему должностному лицу, коему надлежит следить за тем, чтобы 249
отцы и матери погибших не претерпели обиды [52]; город следит за совместным воспитанием сыновей погибших, заботясь о том, чтобы сиротство было для них по возможности незаметным; он берет на себя роль отца, пока они еще дети, когда же они достигнут возмужалости [53], отправляет их, снабдив полным вооружением, домой; он указывает им на образ жизни их отцов и напоминает о нем, снабжая их орудиями отцовской доблести; вместе b
с тем это служит добрым предзнаменованием, когда они отправляются к отцовскому очагу отлично вооруженными, дабы во всеоружии осуществлять там свое управление. Город никогда не забывает оказывать почести тем, кто пал, и ежегодно совершает в общественном порядке обряды, какие положено совершать в честь каждого из них частным образом; кроме того, он учреждает гимнастические и конные, а также и всевозможные мусические состязания, полностью заменяя павшим c
сыновей и наследников, сыновьям — отцов, а родителям — опекунов: все они в течение всей своей жизни пользуются неизменной заботой. Вдумываясь в это, вы должны с большей кротостью переносить ваше несчастье; таким образом, вы будете более угодны как погибшим, так и живым и облегчите себе заботу о других, а им — заботу о вас. Теперь же и вы, и все остальные, оплакав, согласно обычаю, павших, ступайте».

Вот тебе, Менексен, речь Аспазии, уроженки Ми- d
лета.

Менексен. Клянусь Зевсом, Сократ, если верить тебе, счастлива Аспазия: будучи женщиной, она способна составлять подобные речи!

Сократ. Но если ты мне не веришь, пойдем со мною, и ты услышишь ее самое.

Менексен. Сократ, я часто встречал Аспазию и знаю, какова она.

Сократ. Что же? Разве ты не восхищаешься ею и не благодарен ей за эту речь?

Менексен. Напротив, Сократ, весьма благодарен
e за эту речь ей или же тому — кем бы он ни был,— кто пересказал ее речь тебе [54]. А вдобавок я испытываю великую благодарность к тому, кто ее сейчас произнес.

Сократ. Отлично. Только не выдавай меня, тогда я и впредь буду сообщать тебе многие ее прекрасные политические речи.

Менексен. Будь уверен, не выдам. Лишь бы ты мне их сообщал.

Сократ. Пусть будет так.

ЕВТИДЕМ

Критон, Сократ

271

Критон. Кто это был, мой Сократ, вчерашний твой собеседник в Ликее?[1] Вас окружала такая толпа, что, хоть я и приблизился к вам, желая послушать, все же не смог ничего ясно расслышать; но я увидел его, глядя поверх голов, и мне показалось, что ты беседовал с каким-то чужеземцем. Кто ж это был?

Сократ. О ком именно ты спрашиваешь, Критон? Ведь их было двое, а не один.

Критон. Тот, о котором я говорю, сидел третьим справа от тебя, а между вами был отрок, сын Аксиоха[2]. И показалось мне, Сократ, что он очень вырос и не мно- b
гим отличается по возрасту от нашего Критобула[3]; но тот еще худосочен, этот же — видный собой, красивый и приятный на взгляд.

Сократ. Тот, о ком ты спрашиваешь, Критон,— Евтидем; сидевший же слева от меня — брат его, Дионисодор[4], он также участвовал в нашей беседе.

Критон. Я не знаю, Сократ, ни того ни другого. Это, видно, какие-то новые софисты. Но откуда они? c
И чему учат?

Сократ. Родом они, думаю я, откуда-то с Хиоса, переселились же в Фурии, а бежав оттуда[5], много уже лет проживают в наших местах. Что же касается их учения, о котором ты спрашиваешь, Критон, то оно удивительно. Они ведь оба — просто мастера на все руки, я и не знал раньше, что бывают на свете такие многоборцы[6] Да они готовы схватиться с любым, не то что два брата-многоборца из Акарнании[7]: те умеют сра- d
жаться лишь телом; эти же, во-первых, весьма искусны в телесной борьбе и всех побеждают в сражении — ведь они прекрасно умеют сражаться в тяжелом вооружении 272
и могут научить этому за плату других; к тому же они

самые сильные в судебных сражениях и спорах и лучше всех могут научить других произносить и писать судебные речи. Прежде они были искусны лишь в этом, теперь же достигли совершенства в искусстве многоборья: до этого иной вид сражений был у них не отработан, а теперь они преуспели так, что никто ничего не посмеет им возразить, настолько стали они искусными в рассуждениях — в любых спорах и опровержениях, говоb рится ли при этом ложь или истина. Так вот, Критон, я и задумал пойти в ученики к этим мужам: они ведь вызываются за короткий срок кого угодно умудрить в этом искусстве.

К р и т о н. Как же так, Сократ? Тебя не пугает твой возраст? Не стар ли ты для такого дела?

С о к р а т. Ничуть, Критон. Я располагаю достаточным доводом против такого страха. Ведь сами они, надо сказать, уже старцами[8] приступили к изучению той мудрости, приобщиться к которой я жажду,— к искусству спора: год или два тому назад они вовсе не были c в нем знатоками. Боюсь только одного — не навлечь бы мне хулу на этих чужеземцев, как случилось с Конном, сыном Метробия, кифаристом, обучающим меня и сейчас игре на кифаре: мальчишки, мои соученики, глядя на это, смеются надо мной, да и над Конном, называя его «учителем старцев» [9]. Как бы не пал такой же позор на обоих этих гостей и они, опасаясь именно этого, не отказались меня принять. Вчера я, Критон, убедил и других старцев пойти вместе со мной в обучение, а сейчас попробую убедить и еще кое-кого. Да почему бы и d тебе не поучиться вместе со мною? Приманкой же послужат твои сыновья: в погоне за ними они, я уверен, и нас с тобой примут в ученики.

К р и т о н. Да, ничто этому не препятствует, Сократ, если ты на это согласен. Но прежде растолкуй мне искусство этих мужей, в чем оно состоит, дабы я понял, чему мы научимся.

С о к р а т. Ты тотчас же это услышишь. Не могу сказать, чтобы я был невнимателен к их речам, наоборот, весьма был внимателен и многое запомнил и попытаюсь разъяснить тебе все с самого начала.

По воле некоего бога случилось так, что сидел я там, где ты меня видел, в раздевальне, один и уже подумывал об уходе, как вдруг, только я встал, явилось мне мое 273 привычное божественное знамение [10]. Я снова сел, и немного спустя вошли они оба — Евтидем и Дионисодор,

а с ними вместе многие другие — как мне показалось, их ученики. Войдя, они стали прохаживаться по крытой площадке. Но не сделали они даже двух или трех кругов, как вошел Клиний, о котором ты правильно сказал, что он сильно вырос, а за ним — многочисленные его поклонники, и между ними Ктесипп [11], пэаниец, юноша, обладающий прекрасными врожденными качествами, разве только несколько заносчивый по молодости. Клиний, не успев войти, тотчас же увидел меня, сидящего в одиночестве, и, направившись прямо ко мне, сел справа, как ты и сказал. А Дионисодор и Евтидем, заметив его, сначала остановились поодаль и продолжали свой разговор, то и дело взглядывая на нас,— я очень внимательно следил за ними при этом,— а затем подошли, и один из них, Евтидем, сел подле отрока, другой же — слева от меня, а все прочие — кто где попало. b

Я приветствовал их, поскольку давно их не видел, а затем обратился к Клинию с такими словами: «Клиний, оба этих мужа, Евтидем и Дионисодор, мудры не малой, но великой мудростью: им ведомо все о войне, все, что надлежит знать стремящемуся стать стратегом,— строевой порядок, командование войсками и как обучиться вооруженной борьбе; могут они также научить человека защищать себя в судебных делах, если кто причинит ему несправедливость» [12].

Однако они отнеслись пренебрежительно к этим моим словам; рассмеявшись, они обменялись между d собою взглядом, и Евтидем сказал:

— Мы уже не занимаемся этим всерьез, Сократ, но лишь между делом.

А я, изумившись, молвил:

— Прекрасно же ваше занятие, если такие дела для вас лишь забава; скажите же мне, ради богов, в чем оно состоит, это великолепное искусство?

— Мы умеем оба, как мы считаем, лучше и скорее всех из людей прививать другим добродетель [13].

— О Зевс,— говорю я,— какое вы помянули дело! Как напали вы на такую находку?[14] А я-то еще мыслил о вас, как только что говорил, что вы большие искусники биться во всеоружии. Так я про вас и высказывался. Ведь в ваш прежний приезд, помню я, вы провозглашали именно это. Но коль скоро вы теперь обладаете упомянутым новым знанием, будьте милостивы — я обращаюсь к вам просто как к богам — и имейте сни- 274
схождение к моим прежним словам. Однако смотрите,

Евтидем и Дионисодор, правду ли вы сказали? Ведь не удивительно, что с трудом верится в столь великое притязание.

— Но будь уверен, Сократ, что все так и есть.

— Тогда, я считаю, вы благодаря этому достоянию гораздо более блаженные люди, чем Великий царь [15] со всей его властью. Скажите мне только, собираетесь ли вы показать свое искусство, или же у вас другие замыслы?

— Да мы ведь именно ради того и прибыли — показать его и обучить ему всех, кто пожелает учиться.

— В том, что захотят все не обладающие этой мудростью, я вам ручаюсь; и первым буду я, затем, вот, Клиний, а вдобавок Ктесипп и все прочие, кто здесь есть,— сказал я, указывая на поклонников Клиния.

А они уже окружили нас плотным кольцом. Между тем Ктесипп сидел далеко от Клиния, и мне показалось, что когда Евтидем со мной разговаривал, склонившись вперед, он мешал ему лицезреть сидевшего между нами Клиния. Поэтому Ктесипп, желая смотреть на мальчика и вместе с тем стремясь послушать, о чем идет речь, первым подошел и стал прямо напротив нас. Следуя его примеру, и все остальные окружили нас — и поклонники Клиния, и друзья Евтидема и Дионисодора. Показав на них, я сказал Евтидему, что все готовы учиться; Ктесипп весьма охотно с этим согласился, и все прочие тоже и сообща попросили их показать силу своей мудрости.

Тут я сказал:

— Прошу вас, Евтидем и Дионисодор, изо всех сил угодить собравшимся, да и ради меня показать нам свое искусство. Ясно, что изложить его бóльшую часть — дело нелегкое. Скажите мне, однако, вот что: вы можете сделать достойным человеком лишь того, кто уже убежден, что он должен у вас учиться, или также и того, кто вовсе в этом не убежден — потому ли, что он вообще не считает добродетель предметом, которому можно обучиться, или же потому, что не признает именно вас ее учителями? Объясните же тому, кто так считает: именно это ваше искусство призвано убедить его в том, что добродетели возможно научить и только у вас он ей обучится лучше всего, или это задача другого искусства?

— Нет, того же самого, Сократ,— откликнулся Дионисодор.

— Значит, вы,— сказал я,— из всех наших современников наиболее умело склоняете других к философии и к заботе о добродетели? 275

— Да, мы так полагаем, Сократ.

— Тогда отложите пока все другие доказательства и поясните нам именно этот вопрос: убедите вот этого юношу в том, что следует заниматься философией и заботиться о добродетели; этим вы очень угодите и мне, и всем здесь собравшимся. Ведь отрок этот попал именно в такие обстоятельства: я и все окружающие страстно желаем, чтобы он стал как можно более достойным человеком. Он — сын Аксиоха, сына Алкивиада-старшего, а ныне здравствующему Алкивиаду двоюродный брат, имя же ему — Клиний. Он молод, и, естественно, b его юность внушает нам опасения, как бы кто-нибудь не опередил нас, не направил бы его ум на другое какое-то дело и тем самым не погубил. Итак, вы явились вовремя; если вы не возражаете, подвергните испытанию мальчика и побеседуйте с ним при нас.

После такой примерно моей речи Евтидем отвечал отважно и вместе с тем дерзко [16]:

— Пустяки, Сократ, лишь бы молодой человек пожелал отвечать.

— Но,— сказал я,— к этому он привык. Все присутствующие часто обращаются к нему с вопросами и беседуют с ним, так что он бывает достаточно смел в ответах.

Как же мне получше описать тебе, мой Критон, все, что там было потом? Ведь нелегкое это дело — обстоятельно воспроизвести столь своенравную мудрость. Итак я, подобно поэтам, должен, приступая к рассказу, воззвать к Музам и Мнемосине [17]. Начал же Евтидем, d как мне помнится, следующим образом:

— Скажи мне, Клиний, те из людей, кто идет в обучение,— они мудрецы или невежды?

Мальчик же, услышав столь трудный вопрос, покраснел и бросил на меня недоумевающий взгляд. А я, видя его смущение, говорю:

— Мужайся, Клиний, отвечай смело то, что ты думаешь. Быть может, это принесет тебе величайшую пользу.

В это мгновение Дионисодор, наклонившись чуть-чуть к моему уху и улыбаясь во весь рот, молвил:

— Предсказываю тебе, Сократ, что бы ни ответил мальчик, он будет все равно опровергнут.

А пока он это говорил, Клиний уже отвечал, так что

мне не удалось предупредить мальчика, чтобы он был
276 осторожен, и он сказал, что учатся люди мудрые.

А Евтидем:

— Называешь ли ты кого-либо учителями или же нет?

Мальчик ответил утвердительно.

— Значит, учители — это учители учеников, как, например, кифарист и грамматик были учителями твоими и других мальчиков, вы же были учениками?

Клиний согласился.

— А разве не обстояло дело таким образом, что, когда вы учились, вы не знали того, чему обучались?

— Именно так,— сказал Клиний.

— Но были ли вы мудрыми, коль скоро не знали этого?

b — Конечно, нет,— ответил тот.

— Значит, вы были не мудрыми, но невеждами?

— Разумеется.

— Следовательно, учась тому, чего вы не знали, вы учились, будучи невеждами?

Мальчик кивнул в знак согласия.

— Вот и получается, что учатся невежды, а не мудрецы, как ты это думаешь.

Когда он это сказал, все спутники Дионисодора и
c Евтидема, подобно хору, послушному команде своего наставника, зашумели и засмеялись, и раньше, чем мальчик как следует успел перевести дух, Дионисодор вмешался и сказал:

— Послушай, Клиний, когда учитель грамматики читает вам что-нибудь, кто из мальчиков запоминает прочитанное — тот, кто мудр, или же тот, кто невежествен?

— Тот, кто мудр,— отвечал Клиний.

— Следовательно, учатся мудрые, а вовсе не невежды и ты только что неверно ответил Евтидему [18].

d Тут уже вовсю засмеялись и зашумели поклонники этих мужей, восхищенные их премудростью; мы же, остальные, молчали, пораженные. Евтидем, поняв, что мы поражены, дабы мы еще более выказали ему свое восхищение, не отпускает мальчика, но снова принимается его спрашивать и, подобно искусным плясунам, обращает к нему один и тот же вопрос то одной его, то другой стороной [19]. Итак, он спросил:

— А учащиеся обучаются тому, что они знают, или же тому, чего не знают?

И снова Дионисодор зашептал мне:

— И здесь, Сократ, речь идет все о том же.

— О Зевс,— отвечал я,— уже и в первый раз нам это показалось великолепным.

— Все наши вопросы,— сказал он,— столь же настоятельны: от них не убежишь.

— Вот поэтому-то,— говорю я,— вас так и почитают ваши ученики.

Как раз в это время Клиний отвечал Евтидему, что ученики обучаются тому, чего они не знают. Тот же стал спрашивать его на прежний лад:

— Как же так? Разве ты не знаком с буквами? 277

— Знаком,— ответил Клиний.

— То есть со всеми?

Клиний ответил утвердительно.

— А когда кто-нибудь что-то произносит, разве он произносит не буквы?

Клиний согласился.

— Значит, он произносит нечто из того, что тебе известно, коль скоро ты знаешь все буквы? b

И с этим он согласился.

— Что же,— возразил тот,— значит, ты не учишься тому, что тебе читают, а тот, кто не знаком с буквами, учится?

— Нет,— отвечал мальчик,— именно я учусь.

— Значит,— сказал Евтидем,— ты учишься тому, что знаешь, коль скоро ты знаешь все буквы.

Клиний согласился.

— А, следовательно, ты неправильно мне ответил.

И не успел Евтидем это промолвить, как Дионисодор, перехватив слово, как мяч, перебросил его обратно мальчику, говоря:

— Евтидем тебя обманывает, Клиний. Скажи мне: разве учиться не значит получать знание о том, чему ты учишься?

Клиний ответил утвердительно.

— А знать — разве это не то же самое, что уже обладать знанием?

Клиний подтвердил это.

— Следовательно, не знать — это значит не иметь знания?

Клиний снова с ним согласился.

— А получающие что-либо уже имеют что-то или не имеют?

— Нет, не имеют.

— А ведь ты признал, что к неимеющим относятся и незнающие?

Клиний кивнул в знак согласия.

— Значит, учащиеся относятся к получающим знание, а не к имеющим его?

Клиний согласился.

— Следовательно, обучаются незнающие, Клиний, а вовсе не те, кто знает.

Тут Евтидем в третий раз наскочил на молодого человека, стремясь как бы повалить его навзничь лов-
d ким приемом. Я же, почуяв, что мальчик совсем сбит с толку, и желая дать ему передышку, чтобы он полностью у нас не оробел, стал его убеждать, говоря:

— Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей. Быть может, ты не отдаешь себе отчета, что́ именно проделывают с тобою оба наших гостя; делают же они все то, что бывает при посвящении в таинства корибантов [20], когда совершается обряд возведения посвящаемого на престол. При этом бывают хороводные
e пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен. Сейчас оба они делают то же самое — водят вокруг тебя хоровод и как бы пляшут, играя, чтобы потом тебя посвятить. Вот и считай, что сейчас ты слышишь вступление к софистическим таинствам [21] Прежде всего, как говорит Продик, следует изучить правильность имен [22]: это-то и показывают тебе наши гости, так как ты не знал, что словом «учиться» люди обозначают равным образом и познание какого-либо предмета в том случае, когда кто-либо поначалу не имел относительно него никакого
278 знания, и дальнейшее развитие знания того же предмета, когда им уже обладают, как в своей деятельности, так и в рассуждениях. Правда, в этом случае больше подходит название «заниматься», чем «учиться», однако пользуются здесь и словом «учиться» [23] От тебя же, как они показали, ускользнуло, что одно и то же имя относится к людям противоположного состояния — и к знающим, и к невеждам. Примерно в этом
b же состоит существо их второго вопроса — когда они спрашивали тебя, учатся ли люди тому, что́ они знают, или тому, что́ им неизвестно. Такова игра познания — почему я и говорю, что они с тобой забавляются,— а игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть,— а сумеет лишь забавляться с людьми, подставлять им

ножку, используя различия имен, и заставлять их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь. Вот и считай, что они с тобой пошутили. Но ясно, что после этого они предъявят тебе серьезные речи, а я предупрежу их, чтобы они заплатили мне обещанный долг. Они утверждали, что покажут нам увещевательное искусство; пока же, думается мне, они просто с тобой играли. Ну d
что ж, Евтидем и Дионисодор, пошутили, а теперь уж шутки в сторону; теперь покажите мальчику, как следует печься о мудрости и добродетели. Однако прежде я сам покажу вам, как я это разумею и что именно мне хотелось бы об этом услышать. Но если вам подумается, что делаю я это смешно и неискусно, не насмехайтесь надо мною: ведь лишь из стремления услышать вашу премудрость посмею я выступить перед вами без подготовки. Сдержитесь же и без смеха выслушайте меня, вы и ваши ученики. Ты же, сын Аксиоха, мне отвечай.

Стремимся ли все мы, люди, к благополучию? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: кто, в самом деле, не хочет быть счастливым?

— Такого человека не существует,— отвечал Клиний.

— Пойдем дальше,— сказал я.— Коль скоро, одна- 279
ко, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы можем этого достигнуть? Быть может, путем обладания многими благами? Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так.

Клиний согласился.

— Но послушай, какие же бывают у нас блага из всего сущего? [24] Или и на это ответить нетрудно и не нужен особо серьезный муж, чтобы это постичь? Любой ведь скажет нам, что быть богатым — это благо. Так ведь?

— Конечно,— ответил Клиний.

— Наверно, сюда же относится здоровье, красота и другие прекрасные телесные совершенства? b

Клиний согласился.

— Ну а родовитость, власть и почести у себя на родине — ясно ведь, что это блага.

Клиний признал и это.

— Что же,— спросил я,— остается нам из благ? Быть рассудительным, справедливым и мужествен-

ным? Как ты считаешь, Клиний, во имя Зевса, правильно ли мы сделаем, причислив все это к благам, или же нет? Может быть, кто-нибудь станет нам возражать? Как тебе кажется?

— Это — блага,— отвечал Клиний.

— Ну,— сказал я,— а в каком кругу окажется у нас
c мудрость? Среди благ, или ты думаешь иначе?

— Среди благ.

— Подумай, не пропустили ли мы какое-либо из благ, достойное упоминания?

— Но мне кажется, мы ничего не пропустили,— отвечал Клиний.

Однако я, напрягши память, сказал:

— Клянусь Зевсом, мы едва не пропустили величайшее из благ!

— Какое же именно? — спросил он.

— Счастье, мой Клиний. Ведь все, даже самые неумные люди, утверждают, что это — величайшее благо.

— Ты прав,— сказал он.

Подумав еще раз, я добавил:

d — А ведь мы едва не оказались в смешном положении перед гостями — и я и ты, сын Аксиоха.

— Каким это образом? — спросил он.

— А таким, что, назвав раньше благом счастье, мы сейчас снова заговорили об этом.

— Да как же так?

— Смешно ведь, когда положение, однажды уже выдвинутое, повторяешь снова и дважды утверждаешь одно и то же.

— Что,— спрашивает он,— ты имеешь в виду?

— Да ведь мудрость,— отвечал я,— и есть счастье, это известно любому ребенку.

Клиний выразил удивление: настолько он еще молод и простодушен. Я же, видя его изумление, сказал:

— Разве тебе неведомо, Клиний, что в мастерстве игры на флейте всего счастливее флейтисты?

Клиний согласился.

— А разве в деле написания и прочтения текстов не всего счастливее грамматики?

— Разумеется.

— Ну а что касается опасностей в море, неужели ты думаешь, что есть кто-либо счастливее в избежании их, чем, как правило, искусные кормчие?

— Нет, конечно.

— Ну а отправляясь на войну, с кем бы ты охотнее разделил опасности и успех — с искусным стратегом 280
или с невежественным?

— С искусным.

— А болея, кому бы ты рискнул довериться — искусному врачу или неучу?

— Искусному.

— Следовательно,— сказал я,— ты считаешь, что больше счастья приносит сотрудничество с мудрым человеком, чем с неучем?

Он согласился.

— Значит, мудрость во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать. Иначе она вовсе и не была бы мудростью.

В конце концов мы как-то так согласились, что в b
целом, если у кого налицо мудрость, тот не нуждается в другом счастье. А придя с ним к такому соглашению, я возобновил свои расспросы относительно нашей прежней договоренности, как обстоит с нею дело.

— Мы согласились,— сказал я,— что если у нас есть все блага, то мы тем самым благополучны и счастливы?

Он подтвердил это.

— Ну а счастливы мы благодаря наличным благам, если они приносят нам пользу или если не приносят?

— Если приносят,— отвечал он.

— А приносят они нам пользу лишь в силу обладания ими, даже если мы ими не пользуемся? Например, если бы у нас было много пищи, но мы бы не ели, или много питья, но мы бы не пили,— принесло бы нам это пользу?

— Конечно, нет,— отвечал он.

— Далее: если бы все мастера имели в своем распоряжении все необходимое для своего дела, но не пользовались этим, были бы они счастливы в силу самого обладания тем, что́ нужно мастеру? Например, если бы плотник имел в своем распоряжении все необходимые d
инструменты и дерево, но не работал бы с ними, извлек бы он какую-то пользу из этого обладания?

— Ни в коем случае,— отвечал Клиний.

— Ну а если бы кто-нибудь обрел богатство и все блага, о которых мы сейчас говорили, но не пользовался бы всем этим, был бы он счастлив благодаря одному лишь обладанию благами?

— Конечно, нет, Сократ.

— Следовательно, желающему стать счастливым до́лжно не только обладать подобными благами, но и пользоваться ими, в противном случае это обладание не принесет никакой пользы.

— Истинная правда.

— Так, значит, Клиний, для того чтобы сделать кого-то счастливым, достаточно, чтобы он приобрел блага и пользовался ими?

— Мне кажется, да.

— Если он правильно пользуется ими,— спросил я,— или же неправильно?

— Нет, если правильно.

— Ты прекрасно отвечаешь,— промолвил я.— Совсем иное дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или просто пренебрегает ею: в первом случае это зло, во втором — ни то ни другое. Не так ли мы скажем?

281 Он согласился.

— Далее, разве в работе по дереву и в применении его до́лжно для правильной обработки руководствоваться чем-либо иным, а не плотничьей наукой?

— Нет, именно ею,— ответил Клиний.

— Но ведь и при производстве утвари руководствуются наукой для правильной обработки?

Он согласился.

— Так ведь,— сказал я,— и при пользовании теми благами, что мы назвали первыми,— богатством, здоровьем и красотою — именно наука руководит правильным применением всего этого и направляет его или, может быть, что-то другое?

b — Наука,— отвечал он.

— Значит, как видно, наука дает людям не только счастье, но и мастерство в любом приобретении и деле.

Он согласился.

— Но ради Зевса,— спросил я,— какая может быть польза в любом приобретении, если не хватает разума и мудрости? Разве извлечет какую-либо пользу человек, многое приобретший и многое совершающий, но лишенный ума? Не лучше ли при этом довольствоваться малым? Посмотри: разве, меньше делая, он не меньше
c совершит ошибок, а совершая меньше ошибок, не скорее избегнет неблагополучия, избегая же неблагополучия, разве он не избегает несчастья?

— Разумеется, избегает,— сказал Клиний.

— Ну а кто предпочитает действовать меньше — бедный или богатый?

— Бедный,— ответил он.

— А слабый или сильный?

— Слабый.

— Если он в почете находится или в бесчестье?

— В бесчестье.

— Ну а какой человек действует меньше — мужественный и мудрый или же трус?

— Трус.

— Значит, это свойство человека праздного, а не деятельного?

Он согласился.

— И медлительного, а не быстрого, а также подслеповатого и тугого на ухо, а не человека с острым зрением и тонким слухом?

Во всем этом мы согласились друг с другом. d

— В целом же, Клиний,— сказал я,— как представляется, все то, что мы раньше назвали благами, не потому носит это имя, что по самой своей природе является таковым, но вот почему: если этими вещами руководит невежество, то они — большее зло, чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость, то они скорее будут добром; само же по себе ни то ни другое ничего не стоит [25].

— Похоже,— заметил он,— что дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Какой же вывод сделаем мы из сказанного? Не тот ли, что из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих двух — мудрости и невежества — первая есть благо, второе же — зло?

Он согласился.

— Давай же,— сказал я,— рассмотрим все остальное. Поскольку мы все стремимся к счастью и, как оказалось, мы счастливы тогда, когда пользуемся вещами, причем пользуемся правильно, а правильность эту и благополучие дает нам знание, до́лжно, по-видимому, всякому человеку изо всех сил стремиться стать как можно более мудрым. Не так ли? 282

— Так,— подтвердил он.

— И если человек в этом убежден, он должен перенимать от отца мудрость, а не деньги, и от воспитателей, b и от прочих друзей, а также от тех, что именуют себя

поклонниками,— от чужеземных гостей и сограждан, прося и умоляя поделиться с ним мудростью; и ничего нет позорного, Клиний, и предосудительного в том, чтобы ради этого быть рабом и служить и поклоннику, и любому другому человеку, поскольку это значит служить прекраснейшую службу — стремиться и желать стать мудрым. Или ты так не думаешь? — спросил его я.

— Мне кажется, ты великолепно сказал,— отвечал он.

— Особенно, Клиний,— продолжал я,— если мудрости можно научиться, а она не приходит к людям сама собою: последнее у нас с тобой еще не рассмотрено, и мы пока не пришли на этот счет к соглашению.

— Но мне кажется, Сократ, что можно ей научиться.

А я, обрадовавшись, сказал:

— Поистине прекрасно ты говоришь, благороднейший из мужей, и оказываешь мне услугу, избавив от длинного рассмотрения этого вопроса — можно ли или нельзя научиться мудрости. Теперь же, поскольку ты считаешь, что ей можно научиться и что она одна
d делает человека блаженным и счастливым, не будешь же ты отрицать, что необходимо философствовать и что ты сам намерен этим заняться?

— Разумеется, Сократ,— сказал он,— это самое подобающее занятие.

И я, с удовольствием это слыша, сказал:

— Вот каков, Дионисодор и Евтидем, образчик желанного мне увещевательного слова, хотя, быть может, оно бесхитростно, тяжеловесно и растянуто. Вы же либо покажите нам то же самое, пустив в ход свое искусство,
e либо, если вам это не нравится, преподайте мальчику урок по порядку, начиная с того места, где я остановился,— нужно ли ему приобретать всякое знание, или существует единственное, овладев которым человек будет достойным и счастливым, и какое именно. Как я сказал с самого начала, нам очень важно, чтобы юноша этот стал мудрым и добродетельным.

283 Такова была моя речь, Критон. После этого я стал внимательно наблюдать за тем, что будет дальше, следя, каким образом продолжат они рассуждение и с чего начнут свой призыв к юноше упражняться в мудрости и добродетели. Итак, старший из них, Дионисодор, первый начал свою речь, мы же, все остальные, поглядывали на него, немедленно ожидая услышать какие-то

удивительные слова. Так и случилось: ибо муж этот поразительное повел рассуждение, и тебе, Критон, стоит b его выслушать, потому что то было побуждение к добродетели.

— Скажи мне, Сократ, — молвил он, — и вы, все остальные, утверждающие, что стремитесь одарить мудростью этого юношу, говорите ли вы это в шутку или серьезно и взаправду испытываете такое желание?

Тут я решил, что они раньше подумали, будто мы шутили, когда просили их обоих побеседовать с мальчиком, и потому поддразнивали их, а не хранили серьезность; и, помыслив так, я еще раз подтвердил, что мы относимся к этому делу на удивление серьезно.

А Дионисодор в ответ:

— Смотри, Сократ, не отрекись потом от того, что сейчас сказал.

— Я уже предусмотрел это, — возразил я, — и никогда от этого не отрекусь в будущем.

— Так, значит, — сказал он, — вы утверждаете, будто хотите, чтобы он стал мудрым?

— Очень хотим.

— А в настоящее время, — спросил он, — мудр Клиний или же нет?

— Ну уж об этом-то он помалкивает, ему ведь не свойственно хвастовство. d

— Но вы-то, — сказал он, — хотите, чтобы он стал мудрым и не был невежественным?

Мы согласились.

— Значит, вы хотите, чтобы он стал тем, чем он сейчас не является, и чтобы таким, каков он сейчас есть, он впредь уже никогда не был.

Услышав это, я пришел в замешательство, он же, подметив мое смущение, продолжал:

— Так разве, желая, чтобы он впредь не был тем, что он есть сейчас, вы не стремитесь его, как кажется, погубить? Хороши же такие друзья и поклонники, которые изо всех сил желают гибели своего любимца!

Но тут Ктесипп, услышав это, вознегодовал из-за любимого мальчика и поднял голос:

— Фурийский гость,— сказал он.— Если бы это не было чересчур неучтиво, я бы тебе ответил: «Погибель на твою голову!» [26] Что это ты вздумал ни с того ни с сего взвести на меня и на других такую напраслину, о которой, по-моему, и молвить-то было бы нечестиво, — будто я желаю погибели этому мальчику!

— Как, Ктесипп, — вмешался тут Евтидем, — ты считаешь, что возможно лгать?

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — если только я не сошел с ума.

— А в каком случае — если говорят о деле, о котором идет речь, или если не говорят?

— Если говорят, — отвечал тот.

284 — Но ведь если кто говорит о нем, то он называет не что иное из существующего, как то, о чем он говорит?

— Что ты имеешь в виду? — спросил Ктесипп.

— Ведь то, о чем он говорит, является одним из существующего, отдельным от всего прочего.

— Разумеется.

— Значит, тот, кто говорит об этом, говорит о существующем?

— Да.

— Но ведь тот, кто говорит о существующем, говорит сущую правду. Так и Дионисодор, коль скоро он говорит о существующих вещах, говорит правду, а вовсе не клевещет на тебя.

— Да, — отвечал Ктесипп. — Но тот, Евтидем, кто
b говорит подобные вещи, говорит о том, чего нет.

А Евтидем на это:

— Разве то, чего нет,— это не то, что не существует?

— Да, то, что не существует.

— И дело обстоит разве не так, что то, чего нет, нигде не существует?

— Нигде.

— Возможно ли, чтобы кто-нибудь — кем бы он ни был — так воздействовал на это, чтобы создать его — это нигде не существующее?

— Мне кажется, невозможно,— отвечал Ктесипп.

— Так что же, когда ораторы говорят в народном собрании, разве они ничего не делают?

— Нет, делают, — отвечал тот.

— Но раз они что-то делают, значит, и что-то создают?

— Да.

— Следовательно, говорить — это значит что-то делать и создавать?

Ктесипп согласился.

— Значит, никто не говорит о несуществующем: ведь при этом он что-то делает, а ведь ты признал, что ни для кого невозможно создать несуществующее; вот по твоему слову и выходит, что никто не произносит лжи

и, если Дионисодор говорит, он говорит об истинно существующем.

— Клянусь Зевсом, Евтидем! — воскликнул Ктесипп. — Говорит-то он некоторым образом о существующем, но в неправильном смысле.

— Что ты имеешь в виду, Ктесипп? — спросил Дионисодор. — Не то ли, что существуют люди, называющие вещи своими именами? d

— Да, добропорядочные люди и те, что говорят правду.

— Но разве, — возразил тот, — хорошее не бывает хорошим, а дурное — дурным?

Ктесипп сказал, что бывает.

— А ты признаешь, что хорошие люди называют вещи своими именами?

— Признаю.

— Значит, хорошие люди говорят дурно о дурном, раз они все называют своими именами.

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — и даже очень дурно, когда речь идет о дурных людях. И ты поостережешься быть в числе этих последних, если меня e послушаешься, дабы хорошие люди не говорили о тебе дурно.

— И о людях высоких они говорят высоким слогом, а о горячих говорят горячо?

— В высшей степени так, — отвечал Ктесипп. — А о холодных людях они говорят холодно, как и о прохладных их рассуждениях.

— Бранишься ты, Ктесипп, — бросил Дионисодор, — да, бранишься.

— Нет, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — я не бранюсь, потому что люблю тебя и по-дружески наставляю и пытаюсь убедить никогда не выступать против меня так грубо, утверждая, будто я желаю гибели тем, кого ценю превыше всего. 285

А я, поскольку мне показалось, что они слишком резко друг против друга настроены, шутливо обратился к Ктесиппу со словами:

— Ктесипп, мне кажется, нам надо принять от наших гостей их речи, коль скоро они желают их нам подарить, и мы не должны спорить с ними из-за имен. Если им дано так губить людей, что из дурных и неразумных они могут сделать достойных и благоразумных, то сами ли они изобрели это или от другого кого научились такому уничтожению и порче, с помощью которых b

они, разрушив скверного человека, воскрешают его хорошим, если они это умеют (а ведь ясно, что умеют: они заявили, что их недавно обретенное искусство состоит в том, чтобы делать дурных людей хорошими), то уступим им в этом: пусть они погубят нам мальчика и сделают его разумным, а также и всех нас. Если же вы, молодые, боитесь, то пусть опасность коснется меня,
c как это бывает с карийцами [27]; ведь, поскольку я стар, я готов рискнуть и предоставить себя нашему Дионисодору, как колхидской Медее. Пусть он погубит меня и, если хочет, сварит живьем или сделает другое что-либо со мной по желанию, лишь бы только я стал хорошим[28].

А Ктесипп на это:

— Я и сам готов, Сократ, предоставить себя гостям —
d пусть, если им это угодно, сдирают с меня шкуру еще неистовей, лишь бы эта шкура не оказалась у меня потом пустым мешком, как шкура Марсия [29], а наполнилась добродетелью. Хотя Дионисодор считает, что я на него сержусь, это не так; но я противоречу, как мне кажется, его неблаговидным речам, направленным против меня. А ты, благородный Дионисодор, не считай противоречие бранью: брань — это нечто совсем иное.

А Дионисодор на это:

— Ты строишь свои рассуждения так, как если бы противоречие в самом деле существовало?

— Само собой разумеется, — отвечал Ктесипп, — и даже более того. А ты, Дионисодор, думаешь, что противоречие не существует?

— Но ведь ты не сумел бы мне показать, — возразил тот, — что когда-либо слышал, как один противоречит другому.

— Правда твоя, — молвил Ктесипп. — Но вот сейчас я это слышу и показываю тебе Ктесиппа, противоречащего Дионисодору.

— Ты можешь отстоять это свое заявление?

— Разумеется, — сказал Ктесипп.

— Так как же? — спросил тот. — Для каждой существующей вещи есть свои слова?[30]

— Конечно.

— Слова ли о том, что каждая вещь существует или же нет?

— О том, что существует.

286 — Если ты помнишь, Ктесипп, — сказал тот, — мы только что показали, что никто не говорит о том, чего не

существует: никто ведь не может выявить в слове то, что не существует.

— Ну и что же?! — воскликнул Ктесипп. — Разве от этого мы меньше противоречим друг другу — я и ты?

— А если, — возразил тот, — мы оба говорим об одном и том же, то мы противоречим друг другу или, скорее, утверждаем относительно этого одно и то же?

Ктесипп подтвердил, что одно и то же.

— А если бы ни один из нас, — сказал Дионисодор, — не говорил об этом деле, разве противоречили бы мы друг другу? Ведь, скорее, никто из нас двоих о нем бы и не вспомнил. b

И с этим Ктесипп согласился.

— Ну а когда я веду речь относительно этого дела, ты же — иную речь, об ином деле, — противоречим ли мы друг другу в этом случае? Или же я говорю о некоем деле, а ты о нем не говоришь вовсе? А может ли противоречить говорящему тот, кто не говорит?

Тут Ктесипп онемел. Я же, подивившись этим словам, спросил:

— Что ты имеешь в виду, Дионисодор? Не в первый раз, но от многих и часто слышал я это рассуждение [31] c и всякий раз удивлялся. Ведь и ученики Протагора [32] всячески пользовались им, и старшее поколение тоже. Мне же оно кажется странным и ниспровергающим как другие рассуждения, так и само себя. Но я полагаю, что лучше всего убедишь меня в его истинности именно ты. Значит, ложь произнести нельзя (ведь именно в этом сила данного рассуждения, не так ли?) и говорящий может либо говорить правду, либо молчать?

Дионисодор подтвердил это.

— Но если невозможно произнести ложь, то, по крайней мере, можно иметь ложное мнение? d

— Нет, невозможно и это, — отвечал он.

— Значит, вообще не существует ложного мнения? — спросил я.

— Не существует, — отвечал он [33].

— И нет ни невежества, ни невежественных людей? Разве невежество — если бы оно существовало — заключалось бы не в том, чтобы иметь ложное мнение о вещах?

— Разумеется, в этом, — сказал он.

— Но его не существует, — подсказал ему я.

— Нет, — подтвердил он.

— Ты ведешь эту речь, Дионисодор, ради красного

словца, из какой-то причуды или в самом деле считаешь, что среди людей нет невежд?

— А ты, — сказал он, — меня опровергни.

— Что же получается, по твоим словам, что возможно опровержение, в то время как никому не дано лгать?

— Нет, невозможно, — вмешался Евтидем.

— Но разве вот сейчас, — спросил я, — Дионисодор не потребовал, чтобы я его опровергнул?

— Как можно требовать то, чего не существует? Ты разве требуешь?

— Да я, Евтидем, — говорю, — не очень-то смыслю во всех этих великолепных тонкостях, ведь я тугодум. Быть может, я и нескладно спрошу тебя, но уж ты меня
287 извини. Взгляни: если нельзя ни лгать, ни иметь ложного мнения, ни быть невежественным, то разве мыслимо ошибаться, делая что-то? Ведь при этом тому, кто действует, невозможно ошибаться в том, что он делает? Разве не это вы утверждаете?

— Да, разумеется, — отвечал он.

— Вот это и есть, — сказал я, — неприятный вопрос. Коль скоро мы, действуя, говоря и размышляя, никогда не ошибаемся, то вы-то, ради Зевса, — если все это так — чему явились сюда учить? Разве вы не сказали
b недавно, что лучше всех из людей преподаете добродетель тем, кто желает учиться?

— Вот ведь, Сократ, — подхватил Дионисодор, — какой ты отсталый человек — сущий Кронос [34], раз ты сейчас вспоминаешь самые первые наши слова — чуть ли не прошлогодние, с тем же, что мы сейчас говорим, не знаешь, что и делать!

— Да,— отвечал я,— уж очень трудны ваши речи. Оно и понятно: ведь какие мудрецы эти речи держат! Вот и последние твои слова очень трудно истолковать: что это значит, Дионисодор, «не знаешь, что и делать»?
c Видимо, что я не в состоянии опровергнуть Евтидема? Ибо, скажи, какой еще смысл может иметь это твое выражение — «не знаешь, что и делать с этими речами»?

— Но вот с твоими-то речами, — возразил он, — совсем не трудно что-то сделать. Отвечай же.

— Как, Дионисодор?! — говорю. — Раньше, чем ты сам мне ответил?

— Так ты не станешь отвечать? — спрашивает он.

— Да разве это справедливо?

— Разумеется, справедливо, — ответствовал он.

— На каком же основании? — возразил я. — Видно, на том, что ты явился к нам как великий знаток рассуждений и тебе ведомо, когда нужно отвечать, а когда нет? И сейчас ты ничегошеньки не отвечаешь, потому d
что уверен — это не нужно?

— Болтаешь, — возразил он, — и не заботишься об ответе. Но, достойнейший мой, будь добр, отвечай, коли уж ты признал меня мудрецом!

— Надо, видно, послушаться: похоже, что это необходимо. Ты ведь здесь верховодишь. Спрашивай же.

— Считаешь ли ты, что мыслящие существа мыслят, имея душу, или они ее лишены?

— Мыслят существа, имеющие душу.

— Ну а знаешь ли ты речь, которая имела бы душу?

— Клянусь Зевсом, нет.

— Почему же ты недавно спрашивал, какой смысл в моем выражении?

— Да почему же еще, как не ошибаясь, по своей тупости? А может быть, я не ошибся и верно сказал, утверждая, что речи имеют смысл? Так как же — ошибся я или нет? Если я не ошибся, ты не опровергнешь меня, хоть ты и мудрец, и не сообразишь, что делать с моим словом; если же я ошибся, то и тут ты не прав, поскольку утверждаешь, что ошибаться невоз- 288
можно. И это я возражаю вовсе не на то, о чем ты говорил в прошлом году. Но, — продолжал я, — похоже, Дионисодор и Евтидем, что наше рассуждение топчется на месте и снова, как и раньше, ниспровергает само себя, а ваше искусство бессильно помочь этой беде, хоть оно и поразительно по точности выражений.

Сказал тут Ктесипп:

— Дивны речи ваши, мужи фурийские или хиосские, b
или по каким другим местам и как еще вы бы ни хотели именоваться! До чего же вам нипочем нести такой вздор!

Но я, убоявшись, что возникнет ссора, снова стал успокаивать Ктесиппа, сказав:

— Ктесипп, говорю тебе то же самое, что я говорил сейчас Клинию: ты не знаешь мудрости наших гостей — сколь она удивительна. Но они не хотят показать нам ее всерьез и околдовывают нас, подражая Протею, египетскому софисту [35]. Мы же давайте уподобимся Менелаю[36] и не отпустим этих мужей до тех пор, пока они не обнаружат перед нами серьезную свою суть: думаю,

что, когда они заговорят по существу, они явят нам нечто прекрасное; будем же просить их и убеждать и умолять нам это явить. А я со своей стороны собираюсь снова им объяснить, каким образом, согласно моей просьбе, они должны для меня это сделать. Попытаюсь
d начать с того, на чем я остановился ранее, и пройти это все, насколько смогу, по порядку, дабы из снисхождения к моему усердию и серьезности вызвать серьезность и с их стороны. Ты же, Клиний, — продолжал я, — напомни мне, на чем мы тогда остановились. Как мне кажется, вот на чем: мы пришли к выводу, что необходимо философствовать. Не так ли?

— Да, — отвечал он.

— Философия же — это приобретение знания; как по-твоему? — спросил я.

— Да, — отвечал он.

— Какое же мы собираемся приобрести знание, если правильно к этому приступить? Не то ли, попросту говоря, что принесет нам пользу?

— Несомненно, — сказал он.

— Ну а принесло бы нам какую-то пользу умение обнаруживать, обходя землю, большие залежи золота?

— Быть может, — отвечал он.

— Но ведь перед этим, — возразил я, — мы установили, что ничего бы не выгадали, даже если бы без хлопот и раскопок у нас в руках оказалось все золото; и если
289 бы мы даже умели превращать в золото скалы, это знание не имело бы для нас никакой цены. Ведь коли бы мы не знали, как использовать золото, то ясно, что от него не было бы никакой пользы. Припоминаешь ли? — спросил я.

— Конечно, — отвечал он, — припоминаю.

— Точно так же, видимо, и от любого другого знания не будет никакой пользы — ни от уменья наживаться, ни от врачебного искусства, ни от какого иного, если кто умеет что-либо делать, пользоваться же сделанным не умеет. Разве не так?

Клиний согласился.

b — Даже если бы существовало уменье делать людей бессмертными, но мы не знали бы, как этим бессмертием пользоваться, и от этого не было бы никакой пользы, — если только данный вопрос надо решать на основе того, в чем мы ранее согласились.

Все это он подтвердил нам.

— Следовательно, прекрасный мой мальчик,— про-

должал я, — мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы уменье что-то делать и уменье пользоваться сделанным.

— Это ясно, — отвечал он.

— Значит, как видно, нам вовсе не нужно становиться искусными в изготовлении лир и сноровистыми в подобном уменье. Ведь здесь искусство изготовления и искусство применения существуют порознь, хотя и относятся к одному и тому же предмету, ибо искусство изготовления лир и искусство игры на них весьма отличаются друг от друга. Не так ли?

Он согласился.

— Точно так же не нуждаемся мы в искусстве изготовления флейт: ведь и здесь такое же положение.

Он выразил согласие.

— Но, во имя богов, — сказал я, — если мы изучим искусство составления речей, то именно приобретение этого искусства сделает нас счастливыми?

— Я этого не думаю, — отвечал Клиний, схватив d
мою мысль.

— А как ты можешь это обосновать? — спросил я.

— Я знаю некоторых составителей речей, не умеющих пользоваться собственными речами, которые сами они сочинили, подобно тому как изготовители лир не умеют пользоваться лирами. В то же время есть другие люди, умеющие пользоваться тем, что первые приготовили, хотя сами приготовить речи не умеют. Ясно, что и в деле составления речей искусство изготовления — это одно, а искусство применения — другое.

— Мне кажется, — сказал я, — ты достаточно веско доказал, что составление речей — это не то искусство, обретя которое человек может стать счастливым. А я уж подумал, что здесь-то и явится нам знание, которое мы давно ищем. Ведь мне и сами эти мужи, сочинители e
речей, кажутся премудрыми, и искусство их — возвышенным и волшебным. Да и не удивительно: оно — как бы часть искусства заклинаний и лишь немного ему 290
уступает. Только искусство заклинателей — это завораживание гадюк, тарантулов, скорпионов и других вредных тварей, а также недугов, а искусство сочинителей речей — это завораживание и заговор судей, народных представителей и толпы. Или ты думаешь, — спросил я, — иначе?

— Нет, я думаю то же, что ты говоришь, — отвечал он.

— Так к чему же, — спросил я, — мы еще обратимся? К какому искусству?

— Что-то я не соображу, — отвечал он.

— Но, — вставил я, — кажется, я нашел!

— Что же это? — спросил Клиний.

b — Мне представляется, — отвечал я, — что искусство полководца более чем какое-либо другое, если им овладеть, может сделать человека счастливым.

— А я так не думаю.

— Почему? — спросил я.

— Да ведь оно напоминает искусство охоты — только на людей.

— Ну и что же? — спросил я.

— Никакое охотничье искусство, — отвечал он, — не идет далее того, чтобы схватить, изловить. А после того как дичь, за которой охотятся, схвачена, звероловы и рыбаки уже не знают, что с нею делать, но передают
c свою добычу поварам; а геометры, астрономы и мастера счета, которые тоже ведь охотники, ибо не создают сами свои задачи, чертежи и таблицы, но исследуют существующие, — они (поскольку не знают, как этим пользоваться, а занимаются лишь охотой), если только не совсем лишены разума, передают диалектикам [37] заботу об использовании своих находок.

— Значит, прекраснейший и мудрейший Клиний, вот как обстоит дело?

d — Конечно. И стратеги, — продолжал он, — таким же точно образом, когда захватят какой-либо город или военный лагерь, передают их государственным мужам, ибо сами они не умеют воспользоваться тем, что захватили, наподобие того как ловцы перепелов передают их тем, кто умеет перепелов откармливать. И если нам необходимо искусство, которое, сделав какое-то приобретение, создав что-либо или изловив, само же и умеет этим воспользоваться, и такое искусство сделает нас счастливыми, то надо искать какое-то иное искусство, не полководческое.

К р и т о н. Что ты говоришь, Сократ? Этот юнец мог произнести такие слова?

С о к р а т. А ты не веришь этому, Критон?

К р и т о н. Клянусь Зевсом, нет. Я думаю, что, если он такое сказал, он не нуждается в обучении ни у Евтидема, ни у кого-либо еще из людей.

С о к р а т. Но, быть может, во имя Зевса, это молвил Ктесипп, а я просто запамятовал?

Критон. Какой там Ктесипп! 291

Сократ. Но в одном я уверен: ни Евтидем, ни Дионисодор этого не сказали. Однако, милый Критон, быть может, это произнес кто-то более сильный из присутствующих? Ведь я слышал эти слова, в этом я уверен.

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, это был кто-то из более сильных, и намного. Но после того какое еще искусство вы рассмотрели? И нашли вы или не нашли то, ради чего предприняли изыскание?

Сократ. Где же, дорогой мой, найти! Наоборот, мы b
оказались в очень смешном положении: подобно детишкам, гоняющимся за жаворонками, мы всякий раз думали, что уже схватили то или другое из знаний, они же все ускользали из наших рук. Стоит ли тут вдаваться в подробности? Когда мы дошли до царского искусства [38] и стали исследовать, доставляет ли оно кому-либо счастье, то, подобно заблудившимся в лабиринте, подумали было, что мы уже у самого выхода; и вдруг, оглянувшись назад, мы оказались как бы снова в самом начале пути, заново испытав нужду в том, с чего начались наши искания.

— Как же это случилось с вами, Сократ?

— Сейчас скажу. Показалось нам, что государственное и царское искусство — это и есть то, что мы ищем.

— Ну и что же?

— Именно этому искусству, подумали мы, и военное дело, и другие искусства передоверяют руководить тем, что сами они создают,— единственному знающему, как всем этим пользоваться. Нам показалось очевидным, что это именно то, чего мы искали; как раз это искусство, думалось нам, причина правильной деятельности в государстве, и именно оно, как говорится в ямбах Эсхила, d
единственное стоит у государственного кормила, всем управляя и повелевая всем творить одну пользу [39]

Критон. Но разве не верно показалось вам это, Сократ?

Сократ. Ты рассудишь сам, Критон, если соблаговолишь послушать меня. После того, что было достигнуто нами ранее, мы снова принялись за рассмотрение примерно так: «Ну а царское искусство, руководящее всем, само-то оно что-нибудь для нас производит? Или e
ничего?— Несомненно,— сказали мы друг другу,— производит». Разве ты не был бы того же мнения, Критон?

Критон. Конечно, был бы.

Сократ. А что бы ты назвал в качестве его произведения? Ответь, например: если бы я спросил тебя, что производит врачебное искусство, руководящее всем, чем оно руководит, разве ты не назвал бы здоровье?

Критон. Да, разумеется.

Сократ. Ну а ваше искусство — земледелие,
292 руководя всем тем, чем оно руководит, что именно производит? Разве ты не скажешь, что оно добывает для нас из земли пищу?

Критон. Да, скажу.

Сократ. Ну а царское искусство, руководя всем, чем оно руководит, что производит? Не приводит ли тебя этот вопрос в некоторое смущение?

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ.

Сократ. Точно так же и нас, Критон. Но ведь, насколько ты знаешь, если оно — то самое, какое мы ищем, оно должно приносить пользу.

Критон. Несомненно.

Сократ. Не должно ли оно доставлять нам некое благо?

Критон. Непременно, Сократ.

Сократ. Благо, которое, как мы согласились с Кли-
b нием, должно быть не чем иным, как неким знанием.

Критон. Да, ты это говорил.

Сократ. Но другие дела, которые кто-то мог бы счесть задачей государственного искусства,— их ведь множество: например, делать граждан богатыми, свободными и умиротворенными — все это оказалось ни благом, ни злом. Искусство это должно делать нас мудрыми и передавать нам знание, коль скоро оно хочет быть
c полезным и делать людей счастливыми.

Критон. Да, так. И вы тогда на этом и сошлись, как следует из твоего рассказа.

Сократ. Значит, царское искусство делает людей мудрыми и достойными?

Критон. А что этому мешает, Сократ?

Сократ. Но всех ли и во всем делает оно достойными? И может ли оно передать всякое знание — и сапожничье, и плотничье, и любое другое?

Критон. Нет, Сократ, этого я не думаю.

Сократ. Ну а какое же знание может оно передать?
d И какую мы извлечем из этого знания пользу? Ведь оно не должно быть творцом ни одного из тех дел, что не плохи и не хороши, и не должно передавать никакого иного знания, кроме себя самого. Так давай же опреде-

лим, что это за знание и какую мы могли бы извлечь из него пользу. Может, если тебе угодно, Критон, скажем, что это то знание, с помощью которого мы сделаем других достойными людьми?

Критон. Да, несомненно.

Сократ. А в чем они будут у нас достойными и полезными? Быть может, они сделают такими других? А те, другие, еще других? А в каком именно отношении они достойные люди, это нам никак не становится ясным, потому что названные нами дела мы отнесли к государственному искусству, но все, что мы сказали, весьма напоминает пословицу «Коринф — сын Зевса» [40], и нам снова недостает стольких же слов и даже гораздо большего их числа, для того чтобы узнать, какое именно знание сделает нас счастливыми.

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ, в ужасном оказались вы тупике!

Сократ. Вот я и сам, Критон, когда попал в это трудное положение, на все лады стал молить обоих 293
наших гостей, словно они Диоскуры [41], призывая их спасти нас — меня и мальчика — от этой лавины слов и, отнесясь к этому с полной ответственностью, совершенно серьезно нам показать, что́ это за наука, изучая которую мы бы достойно прожили оставшуюся часть жизни.

Критон. Ну и как? Пожелал вам это показать Евтидем?

Сократ. Как же иначе! И повел он, мой друг, весьма высокомерно такую речь:

— Должен ли я научить тебя, Сократ, знанию, отно- b
сительно коего вы давно недоумеваете, или же показать, что ты им уже обладаешь?

— Блаженный ты человек! — отвечал я. — И это в твоих силах?

— Несомненно, — подтвердил он.

— Покажи же, во имя Зевса, — попросил я, — что я им уже обладаю: ведь это гораздо легче для меня, чем учиться в преклонном возрасте.

— Отвечай же мне, — сказал он, — есть ли что-нибудь, что ты знаешь?

— Конечно, — отвечал я, — я знаю многие вещи, но малозначительные.

— Этого достаточно, — говорит он. — А считаешь ли ты возможным, чтобы какое-либо существо не было тем, что оно есть?

— Нет, клянусь Зевсом!

— Ну а ты ведь,— молвил он,— что-то знаешь?

— Да,— подтвердил я еще раз.

— Значит, коль скоро ты знаешь, ты человек знающий?

— Да, знающий то, что я знаю.

— Это не имеет значения: коль скоро ты человек знающий, разве ты не должен в силу необходимости знать всё?

— Нет, клянусь Зевсом,— отвечал я,— ведь многого я не знаю.

— Но если ты чего-то не знаешь, ты будешь человеком незнающим.

— Не знающим лишь то, что мне неизвестно,— отвечал я.

— Но не делает ли это тебя менее знающим? А не-
d давно ты сказал, что ты знающий. И таким образом ты, как таковой, одновременно и существуешь и не существуешь в одном и том же отношении.

— Что ж, Евтидем,— возразил я,— ты, как говорится, за словом в карман не лезешь. Но как же это поможет мне найти то знание, которое мы ищем? Быть может, я найду его в том смысле, что невозможно быть и не быть одним и тем же, и если я знаю что-либо одно, то тем самым я знаю все: ведь не могу же я быть одновременно и знающим и незнающим,— а коль скоро я знаю все, значит, я обладаю и тем самым знанием? Вот, значит, что ты утверждаешь, и в этом-то и состоит твоя мудрость?

— Ты сам себя уличил, Сократ,— отвечал он.

— А с тобой, Евтидем,— спросил я,— разве не случалось чего-либо подобного? Я-то ведь все стерпел бы вместе с тобой и с задушевным другом моим Дионисодором и не очень бы возмущался. Скажи мне: с обоими вами разве не бывало, что одно из сущего вы знали, другое же — нет?

— Никогда, Сократ, не бывало,— отвечал Дионисодор.

— Что вы имеете в виду? — спросил я.— Быть может, вы ничего не знаете?

— Как бы не так!— отозвался он.

294 — Значит, вы всё знаете, коль скоро знаете что-либо?

— Всё,— отвечал он.— И ты так же, если знаешь что-либо одно, знаешь всё.

— Великий Зевс!— воскликнул я.— О каком чуде

ты говоришь и сколь великое возвещаешь благо! Так и другие люди либо всё знают, либо ничего?

— Конечно. Ведь невозможно, чтобы одно они знали, а другое нет и одновременно были бы знающими и незнающими.

— Ну а все-таки?— переспросил я.

— Все,— отвечал он,— знают всё, если они знают что-либо одно.

— Но ради богов, Дионисодор,— взмолился я,— b
теперь-то мне ясно, что вы говорите серьезно (еле-еле удалось мне от вас этого добиться!); итак, вы в самом деле знаете всё — и плотничье ремесло, и сапожничье?

— Конечно,— отвечал он.

— И накладывать швы из жил вы умеете?

— И тачать сапоги, клянусь Зевсом,— отвечал он.

— Ну а такие вещи — например, сосчитать, сколько звезд в небе или песка на дне морском?

— Разумеется,— подтвердил он.— Или ты думаешь, что мы в этом не признáемся?

Тут Ктесипп не выдержал.

— Ради Зевса, Дионисодор,— сказал он,— дайте мне c
такое доказательство этих слов, чтобы я поверил в их истинность.

— Какое же мне дать доказательство?— возразил Дионисодор.

— А вот: знаешь ли ты, сколько зубов у Евтидема, а Евтидем — сколько их у тебя?

— Не довольно ли тебе знать,— отвечал Дионисодор,— что нам известно решительно всё?

— Нет, не довольно; скажите нам лишь это одно и докажите, что вы говорите правду. И если каждый из вас скажет, сколько у другого зубов, и после того, как мы сосчитаем, вы окажетесь знатоками, мы поверим вам и во всем остальном.

Почувствовав насмешку, они не уступили в этом d
Ктесиппу, ограничившись утверждением, что знают все вещи, о которых он спрашивал их в отдельности. А Ктесипп кончил тем, что совершенно откровенно стал спрашивать их обо всем на свете, вплоть до вещей уж совсем непристойных,— знают ли они их; те же два храбреца шли напролом, утверждая, что знают,— ни дать ни взять кабаны, прущие прямо на нож, так что я и сам, Критон, побуждаемый недоверием, в конце концов спросил, умеет ли Дионисодор плясать.

А он:

— Ну конечно, умею,— говорит.

— Но уж само собой,— возразил я,— ты не можешь кувыркаться на остриях мечей и вертеться колесом — в твоем-то возрасте! Ведь не столь далеко зашел ты в своей премудрости.

— Нет ничего,— отвечал он,— чего бы мы не умели.

— Но,— спросил я,— вы только теперь всё знаете или вам всегда всё было известно?

— Всегда,— отвечал он.

— И когда детьми были, и даже новорожденными, вы тоже всё знали?

Оба в один голос подтвердили это.

— Но нам это кажется невероятным.

А Евтидем в ответ:

295 — Тебе это кажется невероятным, Сократ?

— Всё, за исключением того, что вы, на мой взгляд, мудрецы.

— Но если ты пожелаешь мне отвечать,— сказал он,— я покажу, что и тебе свойственно признаваться во всех этих чудесах.

— Да я с радостью приму такое доказательство. Если я сам не знал, что мудр, ты же докажешь, что я все знаю и знал всегда, выпадет ли за всю мою жизнь более счастливый случай?

b — Отвечай же,— сказал он.

— Спрашивай, я буду отвечать.

— Итак, Сократ,— начал он,— ты знаешь что-либо или нет?

— Знаю, конечно.

— А знающим ты являешься благодаря тому, чем ты познаёшь, или по какой-то другой причине?

— Благодаря тому, чем я познаю. Ведь, полагаю, ты имеешь в виду душу? Или же нет?

— И тебе не стыдно, Сократ? На вопрос ты отвечаешь вопросом!

— Хорошо,— возразил я,— но как же мне поступать? Я буду делать так, как ты мне велишь. Когда я не понимаю, что́ ты от меня хочешь, ты все же велишь мне отвечать, не переспрашивая тебя?

— Да ведь что-то ты усваиваешь,— сказал он,— из того, что я говорю?

— Да, конечно,— отвечал я.

— Так на то и отвечай, что́ ты усвоил.

— Как же так?— возразил я.— Если ты, спрашивая, имеешь в виду одно, я же восприму это по-другому и

соответствующим образом стану тебе отвечать, тебя удовлетворит такой несуразный ответ?

— Меня-то да,— сказал он,— тебя же, я думаю, нет.

— Так не стану же я, Зевс свидетель, отвечать,— возразил я,— пока все в точности не пойму.

— Ты никогда не отвечаешь, хоть и прекрасно все понимаешь, потому что ты болтун и донельзя отсталый человек!

И я понял, что он зол на меня за то, что я расчленяю d
выражения, в то время как он хотел поймать меня в словесные силки. Тут я вспомнил о Конне [42]: он ведь тоже сердится на меня всякий раз, как я ему не уступаю, и перестает заботиться обо мне, словно я какой-то тупица. А так как я задумал поступить в обучение и к Евтидему, то порешил, что необходимо ему уступить, дабы он не отказал мне, сочтя меня бестолковым учеником. Итак, я сказал:

— Пусть будет по-твоему, Евтидем, если ты того e
хочешь. Ты ведь во всех отношениях умеешь рассуждать лучше, чем я, человек простой и неискусный. Спрашивай же сначала.

— Отвечай же,— начал он,— сызнова: познаешь ли ты чем-либо то, что ты познаешь, или нет?

— Разумеется, познаю,— отвечал я,— а именно душою.

— Ты опять,— сказал он,— предвосхищаешь воп- 296
рос! Я ведь не спрашиваю тебя, чем именно ты познаешь, а лишь познаешь ли чем-то.

— Снова,— говорю,— по неотесанности я ответил больше должного. Но прости мне это: теперь-то уж я отвечу просто, что познаю чем-то то, что я познаю.

— А всегда ли,— спросил он,— ты познаешь одним и тем же или то одним, то другим?

— Всегда,— говорю,— когда я познаю, то одним и тем же.

— Да перестанешь ли ты вставлять лишнее?!— вскричал он.

— Но как бы нас не подвело это «всегда».

— Если это и подведет кого-либо,— сказал он,— то b
не нас, а только тебя! Но отвечай: всегда ли ты познаешь одним и тем же?

— Всегда,— отвечал я,— если уж нужно исключить это «когда».

— Значит, ты всегда познаешь одним и тем же. А познавая всегда, ты одно познаешь тем, чем познаешь,

а другое — другим или все познаешь одним и тем же?

— Одним и тем же,— отвечал я,— познаю в целом все то, что я познаю.

— Вот-вот!— воскликнул он.— Опять такая же вставка!

— Ну, хорошо,— отозвался я,— я исключу «то, что я познаю».

— Да не исключай ты ничего,— сказал он,— ведь
c я ничего от тебя не требую! Но отвечай мне: можешь ли ты познавать «все в целом», если не познаешь всего?

— Это было бы дивом!— возразил я.

А он в ответ:

— Теперь можешь вставлять все, что хочешь: ведь ты признался, что знаешь все.

— Что ж,— говорю,— если «то, что я познаю» не имеет никакого значения, значит, я знаю все.

— Итак, ты признал, кроме того, что всегда познаешь одним и тем же то, что ты познаешь,— когда бы ты ни познавал и что бы тебе ни было угодно: ведь ты согласился, что всегда познаешь и вместе с тем — всё. Значит,
d ясно, что и будучи ребенком ты все знал, и при рождении, и при зачатии, а также и раньше, чем ты явился на свет, раньше возникновения неба и земли ты знал все в целом, коль скоро ты всегда знал. И, клянусь Зевсом,— воскликнул он,— ты всегда будешь всё знать, если я того захочу!

— Так захоти этого, высокочтимый Евтидем,— попросил я,— коль скоро ты молвишь правду. Но я не вполне поверю в эту твою возможность, если только тебе не подсобит в этом присутствующий здесь Дионисодор, твой брат. В этом случае ты, быть может, и покажешься
e на это способным. Скажите же мне оба,— продолжал я,— вот что (во всем прочем я не смогу с вами, людьми столь диковинной мудрости, спорить и утверждать, будто я не все знаю, в то время как вы говорите противное): смогу ли я настаивать, Евтидем, будто я знаю, что достойные люди несправедливы? Скажи же, знаю я это или не знаю?

— Конечно, ты это знаешь,— отвечал он.

— Что именно я знаю?— спросил я.

— Что достойные люди не несправедливы.

297 — Разумеется, я это давным-давно знаю. Но спрашиваю я не об этом, а о том, откуда я взял, что достойные люди — несправедливы?

— Ниоткуда,— ответствовал Дионисодор.

— Значит, я этого не знаю,— заключил я.

— Ты разрушаешь все рассуждение,— обратился Евтидем к Дионисодору.— Ведь окажется у нас, что он чего-то не знает, и выйдет, что он одновременно и знающий и незнающий.

Дионисодор покраснел.

— Но ты-то что при этом думаешь, Евтидем?— спросил я.— Не кажется ли тебе, что прав твой брат — он, всеведущий? b

— Ведь я — брат Евтидема,— живо подхватил Дионисодор.

А я на это:

— Брось это, милейший, пока Евтидем не покажет мне, что я знаю, будто достойные люди — несправедливы, и не мешай этому моему познанию.

— Ты увиливаешь, Сократ,— возразил Дионисодор,— и не желаешь отвечать.

— Естественно,— сказал я.— Ведь я слабее каждого из вас, так не могу я не бежать от вас обоих! Мне ведь c далеко до Геракла, а и он не был в силах сражаться с гидрой — настоящей софисткой, которая, когда снимали одну голову с ее рассуждения, выпускала вместо нее, пользуясь своей мудростью, много новых,— а также с неким раком, другим софистом, недавно приплывшим, как мне кажется, прямо из моря: поскольку этот рак досаждал ему своими речами и укусами слева [43], он позвал на помощь своего племянника Иолая, и тот ему крепко помог. Мой же Иолай [Патрокл] [44], если придет, только испортит дело.

— Отвечай же,— вставил тут Дионисодор,— раз уж d ты сам затянул эту песню: был ли Иолай больше Геракловым племянником, чем твоим?

— Да уж самое лучшее для меня, Дионисодор,— возразил я,— ответить тебе! Ты ведь не оставишь свои вопросы,— я почти в этом уверен,— и будешь сердиться и мне мешать, не желая, чтобы Евтидем научил меня той премудрости.

— Так отвечай же,— настаивал он.

— Итак, я отвечаю, что Иолай был племянником Геракла; моим же, как мне кажется, не был ни в коей мере. Ведь отцом его не был мой брат Патрокл, но был e Ификл, близкий ему по имени брат Геракла[45].

— А Патрокл [46],— спросил он,— твой брат?

— Разумеется,— отвечал я,— но по матери, не по отцу.

— Значит, он и брат тебе и не брат.

— Не со стороны отца, милейший,— отвечал я.— Его отцом был Хэредем, моим же — Софрониск[47]

— Отцом-то был,— говорит он,— и Софрониск и Хэредем?

— Конечно,— отвечаю,— Софрониск — моим, Хэредем — его.

298 — Значит,— говорит он,— Хэредем отличается от отца?

— От моего,— отвечаю.

— Следовательно, он был отцом, отличным от отца? Или же ты подобен камню? [48]

— Боюсь,— отвечал я,— как бы по твоей милости я и в самом деле не показался камнем. Себе же я таким не кажусь.

— Значит, ты отличаешься от камня?

— Конечно, отличаюсь.

— То есть, отличаясь от камня, ты сам — не камень? И, отличаясь от золота, ты сам — не золото?

— Это так.

— Значит, и Хэредем, отличаясь от отца, сам не может быть отцом.

— Похоже, что он и впрямь не отец,— отвечал я.

b — Если же, с другой стороны,— подхватил тут Евтидем,— Хэредем — отец, то Софрониск, отличаясь от отца, не является отцом, и у тебя, Сократ, нет отца.

Тут вмешался Ктесипп.

— А разве с вашим отцом,— сказал он,— не произошло того же самого? Ведь он отличен от моего отца?

— Вовсе нет,— отвечал Евтидем.

— Значит, он с моим отцом — одно и то же?

— Да, одно и то же.

— Я бы с этим не согласился. Но, Евтидем, мне ли он только отец или и прочим людям?

— И прочим людям также,— отвечал тот.— Или ты думаешь, что один и тот же человек, будучи отцом, может не быть отцом?

— Я и в самом деле хотел бы так думать,— отвечал Ктесипп.

— Как же так?— возразил Евтидем.— То, что является золотом, будет не золотом? Или тот, кто есть человек, не будет человеком?

— Да нет же, Евтидем,— отвечал Ктесипп.— Как говорится, не громозди на заплату заплату [49]. Ведь чуд-

ны́е вещи ты говоришь — будто твой отец также отец всем людям.

— Но это верно,— говорит тот.

— А только ли людям,— спросил Ктесипп,— или также лошадям и всем прочим животным?

— Всем животным,— отвечал тот.

— И мать твоя — мать всем животным? d

— И мать.

— И морским ежам,— спросил Ктесипп,— она также мать?

— Да, и твоя мать — тоже.

— И значит, ты — брат телят, щенят и поросят?

— И ты тоже.

— А вдобавок отцом твоим будет кабан или пес?

— И твоим также.

— Ты тотчас же,— вмешался Дионисодор,— если станешь мне отвечать, с этим согласишься, Ктесипп. Скажи мне, есть у тебя пес?

— Да, и очень злой,— отвечал Ктесипп.

— А щенята у него есть?

— Есть, тоже очень злые.

— Этот пес, значит, им отец?

— Сам видел,— отвечал Ктесипп,— как он покрыл суку.

— Ну что же, разве это не твой пес?

— Конечно, мой,— отвечает.

— Следовательно, будучи отцом, он твой отец, так что отцом твоим оказывается пес, а ты сам — брат щенятам.

И снова Дионисодор, не дав Ктесиппу произнести ни звука, продолжил речь и сказал:

— Ответь мне еще самую малость: бьешь ты этого пса?

А Ктесипп, рассмеявшись:

— Да,— говорит,— клянусь богами! Ведь не могу же я прибить тебя.

— Значит, ты бьешь своего отца?

— Нет, гораздо справедливее было бы, если бы я 299
прибил вашего отца, которому взбрело в голову взрастить таких мудрецов сыновей. Но, верно, Евтидем,— продолжал Ктесипп,— немалыми благами попользовался от этой вашей мудрости ваш отец, он же и отец щенят?

— Однако ни он не нуждается во многих благах, Ктесипп, ни ты сам.

— И ты, Евтидем, тоже не нуждаешься?— спросил тут Ктесипп.

— Мало того, и никто из людей. Скажи мне, Ктесипп,
b считаешь ли ты благом для больного пить лекарство, когда он в том нуждается, или это представляется тебе не благом? Или когда кто-нибудь идет на войну, быть вооруженным лучше, чем выступать безоружным?

— Думаю, что да,— отвечал Ктесипп,— хотя и ожидаю, что ты нас чем-нибудь огорошишь.

— Да, в наилучшем виде,— промолвил тот.— Но отвечай: коль скоро ты признаёшь, что пить лекарство — благо для человека, когда он в этом нуждается, и, значит, этого добра надо пить по возможности больше, то ему будет хорошо, если кто-нибудь разотрет и намешает ему целый воз эллебора? [50]

А Ктесипп отвечал:

— Да, очень хорошо, если пьющий это лекарство будет ростом с дельфийское изваяние [51].

— Значит, и на войне, коль скоро это благо — иметь оружие, надо иметь как можно больше копий и щитов, ведь это же благо?

— Разумеется,— отвечал Ктесипп.— А ты этого не думаешь, Евтидем? По-твоему, достаточно одного щита и одного копья?

— По-моему, да.

— И ты бы так вооружил,— возразил Ктесипп,— и Гериона и Бриарея? [52] Я-то думал, ты более искусный боец в тяжелом вооружении — и ты, и твой дружок.

Евтидем тут промолчал. А Дионисодор, возвращаясь
d к тому, на что Ктесипп уже отвечал, спросил его:

— Тебе и золото, значит, кажется благом?

— Конечно, и очень большим,— отвечал Ктесипп.

— Что ж, разве ты не думаешь, что блага надо иметь всегда и везде?

— Безусловно,— отвечал тот.

— Значит, ты признаешь, что золото — это благо?

— Уже признал ведь,— отвечал тот.

— Значит, его нужно иметь повсюду, и особенно —
e в себе самом? И счастливейшим был бы тот человек, который имел бы три таланта золота в желудке, один талант — в черепе и по золотому статеру в каждом глазу?

— Да ведь рассказывают же о скифах, Евтидем,— молвил тут Ктесипп,— в точности как ты сейчас говорил о родителе-псе, что достойнейшими и счастливейшими из них считаются те, у кого много золота в черепах, а еще

удивительнее, что и пьют они из своих собственных позолоченных черепов, держа собственные головы в руках и заглядывая им внутрь [53].

— Ну а смотрят-то и скифы, и все прочие люди,— 300
спросил Евтидем,— на то, что им доступно видеть или недоступно?

— Конечно, на то, что доступно.

— Значит, и ты также?

— И я.

— А видишь ты наши плащи?

— Да.

— Значит, им доступно видеть.

— Восхитительно!— воскликнул Ктесипп.

— Ну и что же дальше?— спросил Евтидем.

— Ничего. А ты, возможно, такой простак, что не веришь, будто плащи видят? Но мне кажется, Евтидем, что ты спишь наяву, и, коли возможно, чтобы говорящий не говорил, так ты именно это и делаешь.

— А разве невозможно,— вмешался Дионисодор,— b
молчащему говорить?

— Никоим образом,— отвечал Ктесипп.

— И говорящему — молчать?

— Еще менее того,— отвечал он.

— А когда ты говоришь о камнях, о дереве, о железе, разве ты говоришь не о молчащем?

— Вовсе нет, наоборот: когда я бываю в кузницах, железо, как говорится, вопит и издает прегромкие звуки, если к нему притрагиваются. А ты, со своей премудростью, этого не знал и сказал ерунду. Но вы мне все-таки покажите, как это возможно — говорящему молчать.

Тут мне показалось, что Ктесипп из-за своего любимца чересчур увяз в споре.

— Но разве,— сказал Евтидем,— когда ты молчишь, это молчание относится не ко всему?

— Ко всему,— отвечал Ктесипп.

— Значит, ты молчишь и о говорящем, если только то, что говорится, относится ко всему.

— Как так?— спросил Ктесипп.— Разве всё не молчит?

— Конечно, нет,— отвечал Евтидем.

— Но тогда, почтеннейший, всё говорит?

— Да, всё говорящее.

— Однако,— возразил Ктесипп,— я спрашиваю не об этом, но о том, говорит ли всё или молчит.

d — Ни то ни другое, а вместе с тем и то и другое,— подхватил здесь Дионисодор.— Уверен, что ты не извлечешь ничего для себя из этого ответа.

Но Ктесипп, по своей привычке громко захохотав, сказал:

— Евтидем, твой братец, внеся двусмысленность в рассуждение, поражен насмерть!

А Клиний смеялся и радовался, и Ктесипп почувствовал, что силы его удесятерились. Мне же показалось, что этот ловкач Ктесипп перенял у них собственный их прием: ведь никто другой из ныне живущих людей не
e обладает подобной мудростью. И я сказал:

— Что же ты, Клиний, смеешься над столь важными и прекрасными вещами?

— Так, значит, Сократ, тебе все-таки известна какая-то прекрасная вещь? — вставил тут Дионисодор.

— Известна, Дионисодор, и не одна, а многие.

301 — Но вещи эти отличны от прекрасного или они — то же самое, что прекрасное?

Тут я всем своим существом почувствовал затруднение и подумал, что это мне поделом: не надо было произносить ни звука; однако я отвечал, что прекрасные вещи отличны от прекрасного самого по себе: в каждой из них присутствует нечто прекрасное.

— Так, значит, если около тебя присутствует бык, то ты и будешь быком, а коль скоро я нахожусь около тебя, то ты — Дионисодор?

— Нельзя ли поуважительней,— сказал я.

— Но каким же образом одно, присутствуя в другом, делает другое другим?

b — И это тебя затрудняет? —возразил я; теперь я уже попробовал подражать мудрости этих двух мужей, настолько я ее жаждал.

— Как же не затрудняться и мне, и всем прочим людям в том, чего нет на свете?

— Что ты говоришь, Дионисодор? Прекрасное не прекрасно и безобразное не безобразно?

— Да,— отвечал он,— если так мне кажется.

— А тебе так кажется?

— Конечно, и даже очень.

— Значит, одно и то же — это одно и то же, а другое — это другое? Ведь конечно же другое не может быть
c одним и тем же; думаю, и ребенку ясно, что другое не может не быть другим. Но ты, Дионисодор, нарочно это

опустил: мне кажется, что, как мастера колдуют над тем, что́ им положено обработать, так и вы великолепно отрабатываете искусство рассуждения.

— А знаешь ли ты,— сказал он,— что подобает делать каждому из мастеров? И прежде всего, кому подобает ковать?

— Знаю, конечно,— кузнецу.

— А заниматься гончарным делом?

— Гончару.

А кто должен забивать скот, свежевать и, нарубив мясо на мелкие куски, жарить его и варить?

— Повар,— отвечал я. d

— Значит, если кто-нибудь делает то, что ему надлежит, он поступает правильно?

— Безусловно.

— А повару, как ты утверждаешь, надлежит убой и свежевание? Признал ты это или же нет?

— Признал,— отвечал я,— но будь ко мне снисходителен.

— Итак, ясно,— заявил он,— если кто, зарезав и зарубив повара, сварит его и поджарит, он будет делать то, что ему подобает; и если кто перекует кузнеца или выленит сосуд из горшечника, то он будет делать лишь надлежащее.

Великий Посейдон!— воскликнул я.— Теперь ты e
увенчал свою мудрость! Но будет ли когда-нибудь так, что она станет моею собственной?

— А призна́ешь ли ты ее, Сократ,— возразил он,— если она станет твоею?

— Коль ты того пожелаешь,— отвечал я,— ясно, что призна́ю.

— Как?— спросил он.— Ты думаешь, что знаешь свое?

— Да, если ты́ не возражаешь (ведь начинать нужно с тебя, а кончать вот им — Евтидемом).

— Итак,— сказал он,— считаешь ли ты своим то, что тебе подвластно и чем ты можешь пользоваться, как тебе угодно? Например, считаешь ли ты, что тебе принадле- 302
жит вол или мелкий скот, который ты можешь продать, подарить или принести в жертву любому из богов по выбору? И то, чем ты не можешь распорядиться подобным образом, ты ведь не считаешь своим?

А я, чувствуя, что из всех этих вопросов вынырнет нечто прекрасное, и сгорая от желания поскорее его услышать, говорю:

— Безусловно, дело обстоит именно так: только подобные вещи и могут считаться моими.

— Ну а животными,— сказал он,— ты называешь то, что имеет душу?

— Да,— отвечал я.

b — А ты признаешь, что из животных лишь те твои, в отношении которых тебе позволено делать все то, что я сейчас перечислил?

— Признаю.

Выдержав с весьма ироническим видом паузу, как если бы он обдумывал нечто значительное, Дионисодор спросил:

— Скажи мне, Сократ, есть ли у тебя родовой Зевс? [54]

А я, заподозрив, к чему именно он клонит свою речь, сделал беспомощную попытку вывернуться, подобно дичи, пойманной в сеть, и бросил рывком:

— Нету, Дионисодор!

— Злополучный же ты человек и вовсе не похож на афинянина, коли у тебя нет ни родовых богов, ни святынь, ни чего-либо другого прекрасного и достойного.

— Позволь, Дионисодор,— возразил я,— не богохульствуй и не учи меня уму-разуму. Есть у меня и семейные, и родовые святыни и все прочее в том же роде, что имеют другие афиняне.

— Значит, у других афинян,— молвил он,— нет родового Зевса?

— Ни у кого из ионян,— отвечал я,— нет такого бога-покровителя — ни у тех, кто выселился из нашего
d города, ни у нас самих; покровитель наш — Аполлон, через род Иона [55]. Зевса же мы не именуем «Родовым», но «Оградителем» и «Фратрием», и Афину также «Фратрией» [56].

— Однако довольно,— прервал меня Дионисодор.— Похоже, что у тебя есть и Аполлон, и Зевс, и Афина.

— Несомненно,— отвечал я.

— Так разве боги эти не твои?— говорит он.

— Нет, они мои родоначальники и повелители.

— Но ведь твои же,— возразил он.— Или ты не признал, что они принадлежат тебе?

— Признал,— отвечаю.— Куда ж мне деваться?

— Но,— говорит он,— разве эти боги — не живые
e существа? Ведь ты признал живыми существами всех тех, кто имеет душу. А эти боги разве не имеют души?

— Имеют,— отвечал я.

— Значит, они — животные?

— Животные,— отвечаю.

— А из животных,— говорит он,— ты тех признал своими, которых ты волен дарить, продавать и приносить в жертву тому из богов, какому тебе заблагорассудится?

— Да, я это признал,— говорю.— Вижу, Евтидем, что нет у меня пути к отступлению.

— Так иди же вперед,— говорит он,— и отвечай: когда ты признаёшь, что Зевс и все остальные боги — твои, ты тем самым считаешь, что волен их продавать, дарить и всячески использовать по своему разумению, 303
как и других животных?

А я, Критон, как бы пораженный насмерть этим рассуждением, остался безгласен. Но Ктесипп, желая прийти мне на помощь, воскликнул:

— Геракл меня побери! Да это чудо что за рассуждение!

А Дионисодор на это:

— Так что же, Геракл — это «тебя побери» или «тебя побери» — это Геракл?

И Ктесипп отвечал:

— Великий Посейдон! Потрясающие слова! Отступаюсь: эти мужи непобедимы.

Тут уже, милый Критон, не было ни одного из при- b
сутствующих, кто бы не превозносил в похвалах этих мужей и их рассуждение: все смеялись, рукоплескали и восторгались до изнеможения. До сих пор при каждом метком слове поднимали ужасный шум лишь поклонники Евтидема, теперь же зашумели чуть ли не сами колонны Ликея, радуясь за этих двух мужей! Я и сам был в таком настроении, что готов был признать, будто c
никогда не видывал людей столь премудрых, и, совершенно покоренный их мудростью, принялся их восхвалять и прославлять в таких словах:

«О вы, блаженно одаренные столь удивительным свойством и сумевшие выполнить столь великое дело так проворно и в такой малый срок! В ваших речах, Евтидем и Дионисодор, содержится много прекрасного, но великолепнее всего то, что вам нет никакого дела до многих людей, весьма уважаемых и, по-видимому, d
значительных, а вы думаете лишь о тех, кто подобен вам. Уверен, что речи вроде ваших любезны лишь немногим людям, похожим на вас, другие же о них столь низкого мнения, что, я знаю, более стыдились бы опровергать с их помощью собеседников, чем быть опроверг-

нуты сами. Есть в ваших речах еще одна черта — дружелюбие и благожелательность: когда вы утверждаете, что не существует никаких прекрасных и достойных вещей, ничего белого и ничего другого в том же роде, да и вообще
e никаких различий между вещами, вы просто-напросто зашиваете людям рты (впрочем, вы и сами это признаете); но поскольку это касается не только других, но, по-видимому, и вас самих, это становится очень приятным и крадет у ваших речей их явную непривлекательность. Самое же главное — ваши рассуждения таковы и так искусно изобретены, что в самый небольшой срок научают любого человека: я наблюдал это и на
304 примере Ктесиппа — ведь он прямо с места научился вам подражать. Это умение быстро преподать — прекрасная черта вашего ремесла, однако она неудобна для публичных выступлений с рассуждениями; если бы вы меня послушались, вы воздержались бы от речей перед толпой, а не то, быстро выучившись вашему делу, эти люди не почувствуют к вам благодарности. Лучше всего вам рассуждать между собою; если же у вас будет
b слушатель, то пусть лишь такой, который заплатит вперед. То же самое, по зрелом размышлении, вы посоветуете и своим ученикам — никогда не вести рассуждений ни с кем из людей, кроме как с вами и между собою. Ты ведь понимаешь, Евтидем, что ценны редкие вещи, самая же дешевая вещь — вода, хоть она и превосходна, по выражению Пиндара [57]. Но,— заключил я,— примите все же в обучение меня и нашего Клиния».

После этой речи, мой Критон, и краткого обмена словами мы удалились. Так смотри же начни посещать
c школу этих двух мужей, ведь они уверяют, что могут обучить любого, кто заплатит деньги, причем ни природные свойства, ни возраст им не помеха; а еще важнее тебе узнать, что, по их мнению, даже и деловая занятость не может служить препятствием любому с налета воспринять их премудрость.

К р и т о н. Конечно, Сократ, я внимательный слушатель и с радостью чему-нибудь поучился бы, но боюсь, что я один из тех, непохожих на Евтидема, о которых
d ты сказал, что они с большей радостью позволяют опровергать себя подобными речами, чем сами опровергают других. И хотя смешно было бы мне наставлять тебя уму-разуму, все же я хочу сообщить тебе то, что я слышал. Знай же: один из покинувших вас после беседы подошел ко мне во время моей прогулки — муж, почи-

тающийся весьма мудрым, из тех, кто особенно искусны в судебных речах[58],— и молвил:

«— Критон, ты не слушаешь этих мудрецов?

— Нет, клянусь Зевсом,— отвечал я.— Я не сумел пробиться сквозь толпу, чтобы послушать.

— И однако,— возразил тот,— стоило бы это сделать.

— Зачем же?— спрашиваю.

— Чтобы услышать рассуждения мужей, искуснейших ныне в такого рода речах.

А я в ответ:

— Ну а как они показались тебе?

— Да не иначе,— отвечал он,— как всегда, когда слушаешь людей подобного сорта — болтливых и придающих мнимую серьезность никчемным вещам. (Вот прямо так он мне это сказал.)

— Однако,— возразил я,— ведь милое это дело — философия.

— Да чем же,— говорит,— почтеннейший, оно мило? Самое никчемное дело, и, если бы ты оказался там, 305
я уверен, тебе было бы очень стыдно за своего приятеля: уж очень он был нелеп в своем стремлении пойти в обучение к людям, совершенно не задумывающимся над своими словами и имеющим на все готовые возражения. А ведь они, как я тебе сейчас сказал, ходят нынче в сильнейших. Но, Критон,— продолжал он,— их дело — пустое, и люди, занимающиеся таким делом, пусты и смешны».

Мне же, Сократ, показалось, что само дело ошибочно порицают и он и другие, кто этим занимается; но он b
правильно порицал стремление рассуждать с такими людьми перед лицом целой толпы.

Сократ. Ах, Критон! Удивительны подобные люди. Не знаю, что тебе и сказать. А тот, кто подошел к тебе и порицал философию,— из каких он? Из тех ли, кто искусны в судебных препирательствах, какой-нибудь оратор, или же он сам посылает таких ораторов в суд, сочиняя для них речи, с помощью которых они участвуют в тяжбах?

Критон. Да нет, клянусь Зевсом, он не оратор; полагаю, он никогда даже не появлялся в суде. Но говорят, что он очень хорошо понимает судебное дело — клянусь Зевсом — и весьма искусные сочиняет речи.

Сократ. Теперь понимаю. Я и сам только что хотел сказать о подобных людях. Это те, Критон, кого Продик называет пограничными между философом и полити-

ком: они воображают себя мудрейшими из всех и вдоба-
d вок весьма значительными в глазах большинства, при-
чем никто не мешает им пользоваться у всех доброй
славой, кроме тех, кто занимается философией. Поэтому
они думают, что если ославят философов как людей
никчемных, то уж бесспорно завоюют у всех награду
за победу в мудрости. Ведь они считают себя поистине
великими мудрецами, но, когда терпят поражение в
частных беседах, сваливают вину за это на последова-
телей Евтидема. Естественно, что они считают себя мудре-
цами, ибо в меру заимствуют у философии, в меру —
e у политики, и делают это на вполне достаточном основа-
нии: следует-де насколько положено приобщаться к то-
му и другому; при этом, оставаясь вне опасностей
и споров, они пользуются плодами мудрости.

К р и т о н. Ну и как, Сократ? Кажется тебе, дело они говорят? Ведь в их словах есть все-таки какая-то видимость истины.

С о к р а т. Но на самом деле, Критон, здесь больше
306 видимости, чем истины. Ведь нелегко убедить их в том,
что и люди, и все прочие вещи, расположенные на грани
неких двух [начал] и причастные к ним обоим, когда
находятся посредине между благом и злом, оказываются
хуже блага и лучше зла; те, что слагаются из двух разно-
родных благ, хуже каждого из них в том, в отношении
чего каждое из них хорошо; и лишь те, что слагаются
из двух разнородных зол и расположены посредине
b между ними, лучше каждого из двух зол, к которым они
причастны. Итак, если философия — это благо и полити-
ческая деятельность — тоже, однако в различных отно-
шениях, те, кто причастен к ним обеим и находятся
посредине между ними, болтают вздор, ибо они ниже
и той и другой; если же одна из них — благо, а другая —
зло, то они хуже представителей одной из них и лучше
представителей другой. Наконец, если и то и другое —
c зло, то лишь в этом случае они правы, в противном же
случае — никогда. Но я не думаю, чтобы они признали
как то и другое злом, так и одно из них добром, а дру-
гое — злом. На самом деле, будучи причастны к тому и
другому, они ниже и философии и политики во всем том,
в чем та и другая заслуживают внимания, и, занимая
поистине третье место, претендуют, однако, на первое.
Надо простить им это поползновение и не сердиться на
d них, однако следует считать их такими, каковы они есть:
ведь нужно почитать всякого, кто заявляет, что он хоть

как-то печется о разуме, и кто мужественно проводит в жизнь свое дело.

Критон. Но вот, Сократ, как я всегда тебе говорил, меня заботят мои сыновья, и я недоумеваю, что же мне с ними делать? Младший еще очень мал, но Критобул уже возмужал и нуждается в руководителе. И знаешь, когда я с тобой беседую, мне начинает представляться безумием, что я, во всем остальном проявив столько старания о детях — и в смысле брака, чтобы они родились от благороднейшей матери, и в отношении состояния, чтобы дать им побольше средств, — о воспитании их вдруг не позабочусь! Но когда я смотрю на кого-либо из тех, кто берется воспитывать людей, я всякий раз бываю поражен, и все они представляются мне при ближайшем рассмотрении весьма странными, так что скажу тебе откровенно: не приложу ума, как мне скло- 307
нить мальчика к философии.

Сократ. Милый Критон, разве тебе неведомо, что к любому делу большинство людей непригодно и ничего не стоит, серьезных же людей и во всех отношениях сто́ящих очень мало? Не кажутся ли тебе прекрасными делами гимнастика, торговля, риторика, стратегия?

Критон. Конечно.

Сократ. Ну а разве ты не замечаешь, что большинство людей, берущихся за эти дела, достойны лишь b
презрения?

Критон. Да, клянусь Зевсом, ты говоришь сущую правду.

Сократ. Так что ж, из-за этого ты и сам оставишь все занятия и сыновей не будешь к ним приучать?

Критон. Нет, Сократ, это не дело.

Сократ. Вот, Критон, и не поступай так, как не следует, но, махнув рукой на тех, кто подвизается в философии, — достойные они люди или плохие — хорошенько попытай само дело и, если оно покажется c
тебе негодным, отвращай от него любого, а не только своих сыновей; если же оно явится тебе таким, каким я его считаю, смело принимайся за него и в нем упражняйся, как говорится «и сам, и дети твои».

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

Евдик, Сократ, Гиппий

363 Евдик. Ты-то почему молчишь, мой Сократ, после столь внушительной речи Гиппия, не присоединяясь к нашим похвалам и ничего не опровергая, если что-нибудь у него кажется тебе плохо сказанным? Да ведь и остались здесь все свои люди, посвящающие досуг усердным занятиям философией.

Сократ. В самом деле, Евдик, я с радостью расспросил бы Гиппия о многом из того, что он сейчас по-
b ведал нам о Гомере. Ведь и от твоего отца Анеманта я слыхивал, будто Гомерова «Илиада» — поэма более прекрасная, чем его «Одиссея»,— настолько более прекрасная, насколько Ахилл доблестнее Одиссея: по словам Анеманта, одна из этих поэм сочинена в честь Одиссея, другая же — в честь Ахилла [1]. И если только Гиппий к тому расположен, именно это я с удовольствием выспросил бы у него — кто из этих двух мужей кажется ему более доблестным, коль скоро он явил нам мно-
c жество разнообразных соображений не только о Гомере, но и относительно ряда других поэтов [2].

Евдик. Ну уж ясно, что Гиппий не откажет тебе в ответе, если ты у него о чем-либо спросишь. Послушай, Гиппий, ты ведь ответишь, если Сократ задаст тебе свой вопрос? Не правда ли?

Гиппий. Было бы очень странно, Евдик, с моей
d стороны, если бы, прибывая всякий раз с родины, из Элиды, в Олимпию на всенародное празднество эллинов, я предоставлял себя в храме в распоряжение всякого, желающего послушать заготовленные мною образцы доказательств, и отвечал любому на его вопросы [3], а тут вдруг попытался бы ускользнуть от вопросов Сократа!

364 Сократ. Блажен ты, Гиппий, если каждую Олимпиаду прибываешь в святилище столь уверенным в рас-

положении твоей души к мудрости! Я был бы удивлен, если бы кто-нибудь из атлетов входил туда столь же бесстрашно и с такой же уверенностью в готовности своего тела к борьбе, в какой ты, по твоим словам, пребываешь относительно своего разума.

Гиппий. Моя уверенность, Сократ, вполне обоснованна: с тех пор как я начал участвовать в олимпийских состязаниях, я никогда ни в чем не встречал никого мне равного.

Сократ. Выходит, Гиппий, что прекрасен этот дар b
мудрости — твоя слава — и для града элейцев и для твоих родителей! Однако что скажешь ты нам относительно Ахилла и Одиссея: который из них достойнее и в чем именно? Пока нас здесь было много и ты держал свою речь, я упустил сказанное тобою; я воздерживался от вопросов — и из-за присутствия огромной толпы, и чтобы не перебивать твою речь своими вопросами. Теперь же, поскольку нас мало, а наш Евдик побуждает меня к вопросам, ответь и разъясни нам получше, что говорил ты об этих двух мужах? Какое различение ты c
здесь проводишь?

Гиппий. Но, Сократ, я хочу еще яснее, чем раньше, изложить тебе свой взгляд и на них и на других мужей: я утверждаю, что Гомер изобразил самым доблестным мужем из стоявших под Троей Ахилла, самым мудрым — Нестора [4], а самым хитроумным — Одиссея.

Сократ. Поразительно, Гиппий! Но не будешь ли ты так добр не смеяться надо мной, коль я с трудом усвою сказанное и буду часто тебя переспрашивать? Прошу тебя, попытайся в своих ответах быть кротким d
и невзыскательным.

Гиппий. Позором было бы для меня, Сократ, если бы, обучая всему этому других и считая возможным брать за это деньги [5], я не проявил бы снисходительности к твоим вопросам и кротости в ответах.

Сократ. Ты прекрасно сказал. Когда ты утверждал, что Ахилл изображен самым доблестным, а Нестор — мудрейшим, мне казалось, я понимаю твои слова; но вот когда ты сказал, что поэт изобразил Одиссея как самого хитроумного, я, по правде сказать, совсем не понял, что ты имеешь в виду. Скажи же, чтобы я лучше все это постиг: разве у Гомера Ахилл не представлен хитроумным?

Гиппий. Отнюдь, Сократ. Напротив, он изображен честнейшим простаком, особенно в «Мольбах», где, изо-

бражая их беседующими друг с другом, Гомер заставляет Ахилла сказать Одиссею:

365 Сын богоравный Лаэрта, Улисс хитроумный и ловкий!
Должен на речи твои прямым я отказом ответить,—
Что я мыслю, скажу, и что совершить полагаю;
Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
b Кто на сердце таит одно, говорит же другое.
Сам я лишь то возвещу, чему неминуемо сбыться [6].

Эти слова раскрывают характер каждого из мужей, а именно правдивость Ахилла и его прямоту, а с другой стороны, многоликость и лживость Одиссея. Ведь, по Гомеру, эти слова Ахилла направлены против Одиссея.

Сократ. Вот теперь, Гиппий, я, кажется, понимаю, что ты говоришь: ясно, что многоликого ты почитаешь лживым.

Гиппий. Именно так, Сократ. Как раз таким изобразил Одиссея Гомер всюду — и в «Илиаде», и в «Одиссее».

Сократ. Значит, Гомеру, видимо, представляется, что один кто-то бывает правдивым, другой же — лживым, а не так, чтобы один и тот же человек был и правдив и лжив.

Гиппий. Как же иначе, Сократ?

Сократ. А твое собственное мнение, Гиппий, такое же?

Гиппий. Безусловно. Было бы странно, если бы оно оказалось иным.

Сократ. Пожалуй, оставим в покое Гомера: теперь
d уже невозможно его допросить, что́ именно он разумел, сочиняя эти стихи. Но поскольку, как видно, ты становишься сам ответчиком и тебе кажется, что ты единодушен с Гомером, то и говори сразу и за Гомера и за себя.

Гиппий. Пусть будет так; спрашивай что хочешь, только покороче.

Сократ. Как, по-твоему, лжецы не способны к действию — подобно больным — или они все же на что-то способны?

Гиппий. Я считаю их даже очень способными и весьма на многое, особенно же на обман людей.

Сократ. Значит, по-твоему, они очень способны, а также и хитроумны, или ты это мыслишь иначе?

Гиппий. Именно так.

Сократ. А хитроумные они обманщики по тупости и неразумию или же благодаря изворотливости и разуму?

Гиппий. Безусловно, благодаря изворотливости и разуму.

Сократ. Итак, похоже, что они умны.

Гиппий. Клянусь Зевсом, даже слишком.

Сократ. А будучи умными, они знают, что делают, или не ведают?

Гиппий. Весьма даже ведают, потому и злоумышляют.

Сократ. А зная то, что они знают, невежды они или мудрые?

Гиппий. Они мудры в таких вот вещах — в об- 366
манах.

Сократ. Постой. Давай припомним, что ты сказал: ты признаешь, что лжецы — люди способные, и умные, и знающие, и мудрые в своей лжи?

Гиппий. Да, признаю.

Сократ. А правдивые люди и лживые отличаются друг от друга и во всем друг другу противоположны?

Гиппий. Да, таково мое мнение.

Сократ. Послушай же: лжецы, согласно твоему утверждению, относятся к людям способным и мудрым

Гиппий Несомненно.

Сократ. А когда ты утверждаешь, что лжецы спо- b
собны и мудры в одном и том же, ты разумеешь, что они способны лгать, когда им угодно (относительно того, в чем они лгут), или что они не способны на то, в чем они лгут?

Гиппий. Я утверждаю, что они на это способны.

Сократ. Итак, если это обобщить, можно сказать, что лжецы — люди способные и мудрые в лжи.

Гиппий. Да.

Сократ. А человек невежественный и неспособный лгать, значит, не будет лжецом?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Следовательно, способный человек — это каждый, кто может делать то, что ему угодно, если это ему угодно? Я не говорю об избавлении себя от болезни c
или о других подобных вещах, но о том, что ты, например, способен, когда захочешь, написать мое имя. Разве не такого рода людей называешь ты способными?

Гиппий. Да, таких.

Сократ. Скажи же мне, Гиппий, разве ты не опытен в вычислениях и искусстве счета?

Гиппий. И даже очень опытен, Сократ [7]

Сократ. Значит, если кто спросит тебя, сколько

будет трижды семьсот, ты, если пожелаешь, быстрее
d и лучше всех дашь правильный ответ?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому, следовательно, что ты в этом деле самый способный и мудрый?

Гиппий. Да.

Сократ. Ты только самый мудрый и способный или и наиболее достойный человек в том, в чем ты способнейший и мудрейший,— в искусстве счета?

Гиппий. Конечно же, Сократ, и наиболее достойный.

Сократ. Значит, именно тебе легче всех промолвить истину в этом деле? Ведь так?

Гиппий. Я полагаю, да.

Сократ. Ну а как же относительно лжи в том же самом деле? Ответь мне, как и раньше, Гиппий, честно и откровенно: если кто спросил бы тебя, сколько будет трижды семьсот, а ты пожелал бы лгать и ни за что не отвечать правду, ты ли солгал бы лучше других и продолжал бы постоянно лгать насчет этого, если желал бы
367 лгать и ни в коем случае не отвечать правду, или же невежда в искусстве счета сумел бы солгать лучше тебя, намеренно лгущего? И не выйдет ли случайно, что часто невежда, желая солгать, невольно выскажет истину благодаря своему невежеству,— ты же, мудрец, собираясь лгать, всегда будешь лгать на один манер?

Гиппий. Да, получится так, как ты говоришь.

Сократ. Ну а лжец является лжецом во всем прочем, кроме числа, и не лжет, когда он ведет подсчет?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, лжет и в подсчете.

Сократ. Значит, мы допустим, Гиппий, что бывает
b лжец и в деле подсчета чисел?

Гиппий. Да, это так.

Сократ. Но кто же это будет такой? Коль скоро он хочет явиться лжецом, не должна ли ему по необходимости быть присуща и способность лгать, как ты это недавно признал? Если ты припоминаешь, согласно твоим же словам, человек, не способный лгать, вроде бы и не может оказаться лжецом.

Гиппий. Да, припоминаю, я так сказал.

Сократ. А разве не оказался ты недавно самым способным на ложь при подсчетах?

Гиппий. Да, сказал я также и это.

Сократ. Но, следовательно, ты и больше других способен говорить правду при вычислениях?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен лгать и говорить правду при вычислениях? И таким человеком является тот, кто силен в подсчетах — знаток этого дела.

Гиппий. Да.

Сократ. Так кто же иной, Гиппий, оказывается лжецом при подсчетах, если не тот, кто в этом достоин и силен? Он же является и способным, и он же — правдивым.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Вот ты и видишь, что правдивый человек и лжец — это в деле вычисления одно и то же, и первый из них ничуть не лучше второго. Ведь это один и тот же человек, и нет тут такой противоположности, как ты d
думал недавно.

Гиппий. В этом деле, как видно, нет.

Сократ. Хочешь, рассмотрим это для дел и иного рода?

Гиппий. Что ж, если тебе угодно.

Сократ. Ведь ты, конечно, сведущ и в геометрии? [8]

Гиппий. Да, разумеется.

Сократ. Ну что ж, не так ли все обстоит и в геометрии? Разве не один и тот же человек способнее всех и на ложь и на правду относительно чертежей, а именно знаток геометрии?

Гиппий. Да, это так.

Сократ. А достойным человеком в этом деле является он или кто-то другой?

Гиппий. Нет, именно он.

Сократ. Следовательно, достойный и мудрый геометр — способнейший из всех и на ложь и на правду? И уж если кто лжет относительно чертежей, это ведь будет он — тот, кто является достойным геометром? Ведь он же способен, а плохой геометр не способен лгать, а кто не способен лгать, тот не окажется лжецом, как мы уже согласились.

Гиппий Это правда.

Сократ. Давай же рассмотрим и третьего знатока — астронома: ведь в этом искусстве ты считаешь себя еще более сведущим, чем в двух предыдущих, не 368
так ли, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, и в астрономии дело обстоит таким же образом, как и там?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. И в астрономии, следовательно, если кто вообще лжив, он-то и будет хорошим лжецом как знаток астрономии, раз он способен лгать; не способный же — не сможет: ведь он невежда.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Значит, и в области астрономии правдивый человек и лжец будет одним и тем же.

Гиппий. Очевидно, да.

Сократ. Так вот, Гиппий, рассмотри таким же
b образом, без обиняков, все науки и убедись в том, что ни в одной из них дело не обстоит иначе. Ты ведь вообще мудрейший из всех людей в большей части искусств: слыхал я однажды, как ты рассыпался у лавок на площади [9], похваляясь своей достойной зависти многомудростью. Ты говорил, что, когда однажды прибыл в Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих собственных рук, и прежде всего начал ты с перстня,
c сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла [10]— будто ты сработал их сам; потом ты сказал, что свои сандалии на ремнях ты собственноручно вырезал из кожи, а также скроил свой плащ и короткий хитон. Но что уж всем показалось весьма необычным и знаком высокой мудрости, так это твое заявление, будто ты сам сплел свой поясок для хитона, хотя такие пояса обычно
d носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке о ритмах и гармониях, а также в правописании; и то же самое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной памяти: ты ведь считаешь себя в этом самым блистатель-
e ным из людей [11]. Возможно, я забыл и о многом другом. Однако я повторяю: попробуй, бросив взгляд на свои собственные искусства — их ведь немало,— а также на умения других людей, сказать мне, найдешь ли ты, исходя из того, в чем мы с тобой согласились, хоть одно, где бы правдивый человек и лжец подвизались отдельно друг от друга и не были бы одним и тем же лицом? Ищи это в любом виде мудрости, хитрости или как тебе это

еще будет угодно назвать — не найдешь, мой друг! Ведь 369
этого не бывает. А коли найдешь, скажи сам.

Гиппий. Да нет, Сократ, сейчас не найдусь, что сказать.

Сократ Ну так не найдешься и впредь, как я полагаю. Если я прав, припомни, Гиппий, что́ вытекает из нашего рассуждения.

Гиппий. Не очень-то я могу уразуметь, Сократ, о чем ты толкуешь.

Сократ. Быть может, именно сейчас ты забыл о своей изобретательной памяти: видно, ты считаешь, что это здесь неуместно. Но я напомню тебе: ты же знаешь, что ты сказал об Ахилле, будто он правдив, об Одиссее же, что он лжив и многолик. b

Гиппий. Да.

Сократ. Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец — это одно и то же лицо [12], так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы.

Гиппий. Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные рассуждения и, выбирая в них самое трудное, цепляешься к мелочам, а не опровергаешь в целом положение, о котором идет речь. Вот и сейчас, если желаешь, я приведу тебе достаточно веское доказательство, подкрепленное множеством доводов, в пользу того, что Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл. Если же хочешь, противопоставь свою речь моей и докажи, что Одиссей более достойный человек, чем Ахилл; тогда все вокруг скорее поймут, кто из нас двоих красноречивей.

Сократ. Гиппий, я ведь не сражаюсь с тобой и не d
оспариваю того, что ты мудрее меня; но по всегдашней своей привычке я, когда кто что-либо говорит, стараюсь вдуматься в это, особенно если говорящий кажется мне мудрецом; стремясь понять, что он говорит, я исследую, пересматриваю и сопоставляю его слова с целью познания. Если же говорящий кажется мне невеждой, я не переспрашиваю его, и нет мне дела до того, что он говорит. Из этого ты поймешь, каких людей я считаю мудрыми. Ты увидишь, что я бываю очень дотошен в отношении речей подобного человека и выспрашиваю его,

чтобы извлечь таким образом полезное знание. Вот и теперь, слушая тебя, я подумал насчет прочтенных тобою недавно стихов, которые должны были показать, что Ахилл порицает Одиссея как пустого бахвала (если только ты верно это толкуешь): странно, но мне кажется, что как раз изворотливый Одиссей всегда
370 правдив, Ахилл же изворотлив — в твоем понимании: ведь именно он лжет. Произнеся сперва те слова, которые ты недавно привел:

> Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
> Кто на сердце таит одно, говорит же другое [13],

b он немного погодя заявляет, что Одиссею и Агамемнону его не убедить и что он не намерен оставаться у Трои, но

> Завтра, принесши Зевесу и всем небожителям жертвы,
> Я корабли нагружу и спущу их на волны морские.
> Если желаешь и если до этого есть тебе дело,
> Рано с зарей ты увидишь, как рыбным они Геллеспонтом
> Вдаль по волнам побегут под ударами сильными весел.
> Если счастливое плаванье даст мне земли колебатель,
> В третий уж день я прибуду в мою плодородную Фтию [14].

А еще раньше, браня Агамемнона, он говорил:

> Еду теперь же во Фтию! Гораздо приятней вернуться
> На кораблях изогнутых домой. Посрамленный тобою
> Не собираюсь тебе умножать здесь богатств и запасов! [15]

d И, сказав это в первый раз перед лицом всего войска, а затем в кругу своих друзей, он, как это становится ясным, не делает никаких приготовлений к отплытию домой и даже попыток спустить корабли на воду, выразив тем самым великолепнейшее пренебрежение к необходимости говорить правду. Так вот, Гиппий, я с самого начала спрашивал тебя, потому что недоумевал, который из этих двух мужей изображен у поэта достойнейшим, и
e считал, что оба они в высшей степени достойные люди и трудно различить, кто из них лучше в правде и лжи и в любой способности: ведь оба они во всем этом чрезвычайно между собою сходны.

Гиппий. Твой взгляд неверен, Сократ: ведь Ахилл лжет, как это очевидно, не умышленно, но невольно; он вынужден остаться из-за бедственного положения своего войска, чтобы ему помочь. Одиссей же лжет добровольно и с умыслом.

Сократ. Ты вводишь меня в заблуждение, Гиппий, беря тем самым пример с Одиссея.

Гиппий. Вот уж нет, Сократ; скажи, в чем и ради 371
чего я тебя обманываю?

Сократ. В том, что уверяешь, будто Ахилл лжет без умысла — это он-то, завзятый обманщик, столь нацеленный на похвальбу (как его изобразил Гомер), что оказывается гораздо более ловким, чем Одиссей, от которого он легко утаивает свое хвастовство; он осмеливается прямо противоречить самому себе, а Одиссею это и невдомек. По крайней мере слова Одиссея, обращенные к Ахиллу, ничем не выдают понимания Ахилловой лжи. b

Гиппий. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Разве тебе не известно, что после разговора с Одиссеем, когда он уверял, что намерен отплыть на заре, Аяксу он сообщает совсем другое, вовсе не подтверждая, что собирается отплывать?

Гиппий. В каком это месте?

Сократ. А там, где он говорит:

> Думать начну я о битве кровавой, скажите, не раньше,
> Чем крепкодушным Приамом рожденный божественный Гектор
> К нашему стану придет и к черным судам Мирмидонским,
> Смерть аргивянам неся и огнем корабли истребляя.
> Здесь же, у ставки моей, пред моим кораблем чернобоким,
> Думаю, Гектор от боя удержится, как ни желал бы. [16]

Так неужели же ты, Гиппий, считаешь сына Фетиды и воспитанника премудрого Хирона [17] настолько лишен- d
ным памяти, что, лишь недавно жестоко выбранив лицемеров, он теперь Одиссею говорит, будто намерен отплыть, Аяксу же — что он остается, и все это — словно без умысла и вовсе не потому, что он считает Одиссея простаком, а себя — далеко превосходящим его во всех этих штуках, в кознях и лжи?

Гиппий. Нет, Сократ, я так не думаю: здесь, переубежденный, он простодушно говорит Аяксу не совсем то, что до того говорил Одиссею. А вот Одиссей и правду и ложь произносит всегда с умыслом.

Сократ. Выходит, Одиссей — человек более достойный, чем Ахилл.

Гиппий. Ну уж нет, Сократ, отнюдь.

Сократ. Как же так? Разве не выяснилось недавно, что добровольно лгущие лучше, чем обманывающие невольно?

Гиппий. Но каким же образом, Сократ, добровольные нечестивцы, злоумышленники и преступники могут 372
быть достойнее невольных? Ведь этим последним ока-

зывается обычно большое снисхождение, коль скоро они учинят какое-то зло — несправедливость или ложь — по неведению? Да и законы куда более суровые существуют для сознательных преступников и лжецов, чем для невольных.

Сократ. Вот видишь, Гиппий, я говорю правду,
b когда утверждаю, что бываю очень назойлив, расспрашивая мудрецов. Это, смею сказать, единственное мое достоинство, ведь прочие мои качества ничего не стоят. По существу вопроса я обычно колеблюсь, не зная, как оно обстоит на самом деле. Об этом достаточно свидетельствует то, что когда я оказываюсь лицом к лицу с кем-либо из вас, прославленных мудростью, свидетели которой — все эллины, то кажется, будто я круглый неуч: ведь я решительно ни в чем с вами, скажем прямо, не соглашаюсь, а какое может быть более сильное дока-
c зательство невежества, чем расходиться в мнениях с мудрыми мужами? Но есть у меня и чудесное преимущество, которое меня выручает: я не стыжусь учиться, я выспрашиваю и выведываю и питаю великую благодарность к тому, кто мне отвечает, и никто не бывает у меня этой благодарностью обойден. Вдобавок я никогда не отрицал, что был чему-то научен, и не делал вид, будто это мое собственное изобретение; наоборот, я всегда прославляю своего учителя как мудреца и объявляю во всеуслышание, чему я от него научился.
d Вот и сейчас я не согласен с тем, что ты утверждаешь, и весьма сильно расхожусь с тобою во мнении. Я отлично понимаю, что дело тут во мне самом, ибо я таков, каков я есть, говорю это без всяких преувеличений. Ведь мое представление, Гиппий, прямо противоположно твоему: те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла,— люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно [18]. Правда, иногда у меня возникает противоположное мнение и я блуждаю вокруг да около,
e видимо, по неведению, но вот сейчас на меня сошло как бы наитие и мне представляется, что люди, добровольно совершающие какие-либо проступки, лучше, чем те, кто вершат их невольно. Виню же я в этом своем состоянии наши прежние рассуждения, из-за которых мне теперь кажется, что люди, совершающие все это невольно, хуже тех, кто действуют добровольно. Так уж будь столь любезен и не откажи исцелить мою душу; ибо, искоренив
373 невежество моей души, ты сотворишь мне гораздо боль-

шее благо, чем если бы ты излечил болезнь моего тела. Но если ты собираешься произнести длинную речь, предупреждаю тебя — ты меня не исцелишь, ибо я за нею не услежу; если же ты, как перед этим, захочешь отвечать на мои вопросы, ты великую принесешь мне пользу, себе же, я полагаю, не повредишь. Честно говоря, должен я обратиться и к тебе, сын Апеманта: ведь это ты подвигнул меня на беседу с Гиппием; и теперь, если Гиппий не пожелает мне отвечать, заступись перед ним за меня.

Евдик. Но, Сократ, я думаю, что Гиппий не нуждается в нашей просьбе: ведь его прежние слова не имели b
такого смысла, наоборот, он заявил, что не собирается уклоняться от чьих бы то ни было вопросов. Послушай, Гиппий! Разве не так ты сказал?

Гиппий. Да, именно так. Но, Евдик, ведь Сократ всегда мутит воду при рассуждениях вроде какого-то злоумышленника.

Сократ. Достойнейший Гиппий! Я делаю это без умысла — ведь тогда бы я был мудр и искусен по смыслу твоих утверждений — и невольно, так что будь ко мне снисходителен: ведь ты говоришь, что к невольному злоумышленнику надо иметь снисхождение.

Евдик. Да, ни в коем случае не поступай иначе, c
Гиппий, но и ради нас и ради подтверждения своих прежних слов отвечай на вопросы Сократа.

Гиппий. Я и буду отвечать, раз ты просишь. Спрашивай же, что тебе угодно.

Сократ. Я горячо желаю, Гиппий, рассмотреть то, что было сейчас сказано: кто достойнее — те, кто совершают проступки добровольно или невольно? И я думаю, что к этому рассмотрению правильнее всего приступить так... Отвечай же: называешь ли ты какого-либо бегуна хорошим?

Гиппий. Да, конечно. d

Сократ. Или же скверным?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, бегущий хорошо — хороший бегун, а бегущий плохо — плохой?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, бегущий медленно бежит плохо, а бегущий быстро — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, в беге и в умении бегать быстрота — это благо, а медлительность — зло?

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. Так лучшим бегуном будет тот, кто бежит медленно с умыслом или невольно?

Гиппий. Тот, кто с умыслом.

Сократ. А разве бежать не значит что-то делать?

Гиппий. Конечно, значит.

Сократ. А если делать, то и совершать?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, тот, кто скверно бежит, совершает в беге дурное и постыдное дело?

Гиппий. Конечно, дурное. Как же иначе?

Сократ. А тот, кто бежит медленно, бежит скверно?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, хороший бегун совершает это скверное и постыдное дело добровольно, а дурной — невольно?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Следовательно, в беге хуже тот, кто совершает скверное дело невольно, чем тот, кто вершит его добровольно?

Гиппий. В беге — да.

374 Сократ. А как же в борьбе? Кто будет лучший борец: тот, кто падает с умыслом, или тот, кто невольно?

Гиппий. Похоже, тот, кто с умыслом.

Сократ. А что в борьбе хуже и постыднее — упасть или повергнуть противника?

Гиппий. Упасть.

Сократ. И в борьбе, следовательно, тот, кто добровольно совершает дурное и постыдное дело, является лучшим борцом, чем тот, кто это вершит невольно.

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. А как же в любом другом телесном занятии? Разве тот, кто крепче телом, не может выполнять
b оба дела — дело сильного и дело слабого, то, что постыдно, и то, что прекрасно? И когда совершается что-то постыдное для тела, тот, кто покрепче телом, совершает это добровольно, а тот, кто хил,— невольно?

Гиппий. Как будто и в отношении силы дело обстоит таким образом.

Сократ. Ну а насчет благообразия как обстоит дело, Гиппий? Разве не так, что более красивому телу свойственно добровольно принимать постыдные и безобразные обличья, более же безобразному — невольно? Или ты думаешь иначе?

Гиппий. Нет, именно так.

Сократ. Следовательно, умышленное безобразие следует приписать достоинству тела, а невольное — его пороку? c

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. А что ты скажешь относительно голоса? Какой голос ты назовешь лучшим — фальшивящий умышленно или невольно?

Гиппий. Умышленно.

Сократ. А более негодным — тот, что фальшивит невольно?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну а что бы ты предпочел иметь — хорошее или негодное?

Гиппий. Хорошее.

Сократ. Так ты предпочел бы иметь ноги, хромающие нарочно или же поневоле?

Гиппий. Нарочно. d

Сократ. А хромота — разве это не безобразный порок?

Гиппий. Да.

Сократ. Пойдем дальше: подслеповатость — разве это не порок глаз?

Гиппий. Да.

Сократ. Какие же ты предпочел бы иметь и какими пользоваться глазами — теми, что умышленно щурятся и косят или же невольно?

Гиппий. Теми, что умышленно.

Сократ. Значит, ты считаешь лучшим для себя добровольно совершаемое зло, а не то, что вершится невольно?

Гиппий. Да, если это зло такого рода.

Сократ. Но разве все органы чувств — уши, ноздри, рот и другие — не подчинены одному и тому же определению, гласящему, что те из них, кои невольно вершат зло, нежелательны, ибо они порочны, те же, что вершат e его добровольно, желанны, ибо они добротны?

Гиппий. Мне кажется, это так.

Сократ. Ну а какими орудиями лучше действовать — теми, с помощью которых можно добровольно действовать дурно, или теми, которые толкают на дурное поневоле? Например, какое кормило лучше — то, которым приходится дурно править поневоле, или то, с помощью которого неверное направление избирается добровольно?

Гиппий. То, с помощью которого это делается добровольно.

Сократ. И разве не так же точно обстоит дело с луком и лирой, с флейтами и со всем остальным?

Гиппий. Ты говоришь правду.

375 Сократ. Ну а что касается норова лошади — будет ли он лучше, если кто из-за него станет скверно наездничать добровольно или же поневоле?

Гиппий. Если добровольно.

Сократ. Значит, такой норов лошади лучше.

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, с лошадью менее норовистой ты дела́, зависящие от ее норова, будешь добровольно совершать дурно, а с лошадью более норовистой — поневоле?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Не так же ли обстоит дело и с нравом собак и всех прочих животных?

Гиппий. Так.

Сократ. Ну а у человека — например, у стрелка — какая душа кажется тебе достойнее — та, что добровольно не попадает в цель, или та, что невольно?

b Гиппий. Та, что не попадает в цель добровольно.

Сократ. Значит, такая душа лучше в стрелковом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. А душа, промахивающаяся невольно, хуже той, что делает это добровольно?

Гиппий. В стрелковом деле — да.

Сократ. А во врачебном? Разве душа, добровольно причиняющая телу зло, не более сведуща в искусстве врачевания?

Гиппий. Да, более.

Сократ. Значит, такая душа более искусна, чем та, что не сведуща?

Гиппий. Да, более искусна.

Сократ. Ну а если душа весьма искушена в игре на кифаре и флейте и во всех других искусствах и на-
c ках, то разве та, что искушена в них больше, не добровольно погрешает в этом, совершая дурное и постыдное, а та, что менее искушена, разве не совершает это невольно?

Гиппий. Очевидно.

Сократ. Итак, мы бы, конечно, предпочли, чтобы рабы наши имели души, добровольно погрешающие

и вершащие зло, а не невольно, ибо души эти более искушены в подобных делах.

Гиппий. Да.

Сократ. Что же, а собственную свою душу разве не желали бы мы иметь самую лучшую?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, лучше будет, если она добро- d
вольно будет совершать зло и погрешать, а не невольно?

Гиппий. Однако чудно бы это было, Сократ, если бы добровольные злодеи оказались лучшими людьми, чем невольные.

Сократ. Но это вытекает из сказанного.

Гиппий. По-моему, это неверно.

Сократ. А я думаю, Гиппий, что и тебе это кажется верным. Ответь же мне снова: справедливость не есть ли некая способность или знание [19] или то и другое вместе? Ведь необходимо, чтобы она была чем-то таким?

Гиппий. Да.

Сократ. А ведь если справедливость — это способность души, то более способная душа будет и более справедливой: такая душа, милейший, оказалась у нас достойнее.

Гиппий. Да, оказалась.

Сократ. Ну а если справедливость есть знание? Разве более мудрая душа — не более справедливая, а более невежественная — не менее справедливая?

Гиппий. Это так.

Сократ. Ну а если справедливость — и то и другое? Разве не так обстоит дело, что, обладая и знанием и способностью, душа бывает более справедливой, невежественная же душа — менее? Ведь это же неизбежно.

Гиппий. Да, очевидно.

Сократ. Так ведь душа более способная и мудрая оказывается лучшей и более способной совершать и то и другое — прекрасное и постыдное — в любом деле?

Гиппий. Да. 376

Сократ. Следовательно, когда она совершает нечто постыдное, она делает это добровольно, с помощью способности и искусства? А последние, по-видимому, присущи справедливости — оба или каждое порознь?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Ведь чинить несправедливость — значит поступать плохо, а не чинить ее — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, более способная и достойная душа,

когда она чинит несправедливость, чинит ее добровольно, а недостойная душа — невольно?

Гиппий. Это очевидно.

b Сократ. И достойный человек — это тот, кто имеет достойную душу, скверный же человек имеет душу недостойную?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, достойному человеку свойственно чинить несправедливость добровольно, а недостойному — невольно, коль скоро достойный человек имеет достойную душу?

Гиппий. Да ведь он же ее имеет.

Сократ. Следовательно, Гиппий, тот, кто добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость — если только такой человек существует,— будет не кем иным, как человеком достойным.

Гиппий. Трудно мне, Сократ, согласиться с тобою в этом.

Сократ. Да я и сам с собой здесь не согласен, Гип-
c пий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего рассуждения. Однако, как я говорил раньше, я блуждаю в этом вопросе вокруг да около и никогда не имею одинакового мнения на этот счет. Правда, не удивительно, что я или другой какой-либо обычный человек здесь находится в заблуждении. Но уж если вы, мудрецы, станете тут блуждать, это и для нас ужасно, раз мы даже с вашей помощью не можем избавиться от ошибки.

АЛКИВИАД I

Сократ, Алкивиад

Сократ. Сын Клиния [1], я полагаю, ты дивишься 103
тому, что я, став первым твоим поклонником, продолжаю оставаться им и теперь, когда другие от тебя отвернулись, а также и тому, что тогда как все прочие досаждали тебе своими беседами, я в течение стольких лет не сказал тебе ни единого слова. Причина тому была не человеческого, но божественного свойства [2]; позже ты сможешь оценить ее значение. Но теперь, когда она больше не
служит препятствием, я пришел к тебе: я полон надеж- b
ды, что и впредь это препятствие не возникнет. Все это время я примечал, как ты ведешь себя по отношению к твоим поклонникам: сколь много их ни было и как ни были они заносчивы, не было среди них ни одного, которого ты не отвадил бы своей высокомерной гордыней. Причину твоего высокомерного превосходства 104
я тебе сейчас объясню. Ты утверждаешь, что тебе не нужен никто из людей: мол, присущее тебе величие — как телесное, так и душевное — таково, что ты ни в ком не нуждаешься. Ты считаешь, что ты — первый среди людей по красоте и росту, причем для каждого очевидно, что это правда. Далее, по твоему мнению, ты происходишь из самого отважного рода в своем городе, самом великом из греческих городов, и потому у тебя есть по
отцу множество достойнейших друзей и сородичей, кото- b
рые в случае нужды придут тебе на помощь, и не меньшее число столь же достойных родственников по матери. Самый же сильный из них покровитель, как ты считаешь,— Перикл, сын Ксантиппа, коего твой отец оставил после себя вашим опекуном — твоим и твоего брата [3]: ведь он не только в этом городе волен вершить все, что захочет, но и по всей Элладе и среди многочисленных и могущественных варварских племен. Добавлю c

еще, что ты — из богатых; впрочем, как кажется, это менее всего питает твою гордыню. Чванясь всем этим, ты подавил своих поклонников, а они, будучи послабее, признали свое поражение. Для тебя это не прошло незамеченным. Поэтому я уверен, что ты удивляешься настроению, мешающему мне отречься от моей любви, и спрашиваешь себя, на что глядя я сохраняю твердость там, где все остальные бежали.

d Алкивиад. Но, быть может, тебе невдомек, Сократ, что ты лишь чуточку меня упредил: я ведь еще раньше предполагал подойти к тебе и спросить, что тебе от меня надо и чего ради ты меня не оставляешь в покое, преследуя меня на каждом шагу. Ведь и в самом деле я дивлюсь, какое у тебя ко мне дело, и с величайшей охотой получил бы ответ на этот вопрос.

Сократ. Значит, можно предполагать, что ты со вниманием меня выслушаешь, коль скоро, как ты говоришь, тебе желательно узнать мои намерения: слова мои будут обращены к терпеливому слушателю.

Алкивиад. Несомненно. Говори.

Сократ. Смотри же, пусть тебе не покажется удивительным, если, с трудом начав этот разговор, я с таким же трудом его и окончу.

Алкивиад. Говори же, почтеннейший; я готов тебя выслушать.

Сократ. Пусть будет так. Нелегкое это дело — объясняться в любви человеку, ни в чем не уступающему своим поклонникам; однако надо решиться и изложить тебе мои намерения. Если бы я, мой Алкивиад, видел, что ты привержен ко всему тому, что я только что
105 перечислил, и намерен продолжать жить так и дальше, я давно бы простился со своей влюбленностью, по крайней мере я в это верю. Но я хочу доказать тебе самому, что у тебя совсем другие замыслы, и ты увидишь из этого, насколько внимательно я все это время за тобою следил. Мнится мне, что если бы кто-нибудь из богов тебе рек: «Алкивиад, желаешь ли ты жить тем, чем жил прежде, или предпочел бы тотчас же умереть, коль скоро не сможешь рассчитывать в жизни на большее?» — ты избрал бы смерть. И я скажу тебе сейчас, в какой надежде ты продолжаешь жить. Ты полагаешь, что если
b вскорости выступишь перед афинским народом — а это предстоит в самый короткий срок,— ты сумеешь ему доказать, что достоин таких почестей, каких не удостаивался ни Перикл и никто из его предшественников;

доказав это, ты обретешь великую власть в городе, а уж коли здесь, то и во всей Элладе ты станешь самым могущественным, да и не только среди эллинов, но и среди варваров, обитающих на одном с нами материке [4]. А если бы тот же самый бог сказал, что тебе следует править лишь здесь, в Европе, в Азию же тебе путь закрыт и ты c
не предназначен для тамошних дел, то, думаю я, жизнь была бы тебе не в жизнь на этих условиях, коль скоро ты не сможешь, так сказать, заполонить своим именем и могуществом все народы. Я полагаю, ты не считаешь достойным упоминания никого, кроме Кира и Ксеркса [5]. А что ты питаешь такую надежду, я не предполагаю, но точно знаю. Быть может, сознавая, что я говорю правду, ты спросишь: «Какое отношение имеет это, Сократ, к тому, что ты собирался мне сказать о твоей d
неотступной привязанности ко мне?» Я же тебе отвечу: «Милый сын Клиния и Диномахи, без меня невозможно осуществить все эти твои устремления: такова моя власть, как я думаю, над твоими делами и тобою самим. Потому-то, полагаю я, бог и запретил мне беседовать с тобой, и я ожидал на это его дозволения. Но поскольку ты лелеешь надежду доказать городу свое право на всевозможные почести, а доказав это, тотчас же забрать в свои руки власть, то и я надеюсь получить при тебе величайшую власть, доказав, что представляю собой для тебя весьма ценного человека, вплоть до того, что ни твой e
опекун [6], ни твои родичи и никто другой не может обеспечить тебе желанного могущества, кроме меня,— но, конечно, с помощью бога. А так как ты был очень юн и еще не обременен такими надеждами, то бог, как я думаю, запрещал мне с тобой разговаривать, чтобы не сказать тебе что-то впустую. Ныне же он разрешил меня 106
от запрета [7], и теперь ты меня послушаешь».

Алкивиад. Мой Сократ, ты кажешься мне гораздо более странным теперь, когда ты со мной заговорил, чем раньше, когда молча за мною следовал, хотя и тогда ты казался мне весьма необычным. Ты уже разобрался, как кажется, в моих замыслах — лелею я их или нет, и если я с тобой и не соглашусь, я все равно не сумею тебя разубедить. Что ж, пусть. Но если бы я и действительно питал подобные замыслы, каким образом они осуществятся у меня с твоей помощью и не получат свершения без тебя? Можешь ты мне это объяснить?

Сократ. Ты спрашиваешь, могу ли я произнести b
длинную речь — в том роде, как ты привык слушать? [8]

Но такая речь не в моем духе. Однако, думаю, я мог бы тебе доказать, что дело обстоит именно таким образом, если только ты в одной малости придешь мне на помощь.

Алкивиад. Коли то, о чем ты просишь, не трудно, я готов.

Сократ. Что же, тебе кажется трудным отвечать на вопросы?

Алкивиад. Нет, не кажется.

Сократ. Так отвечай же.

Алкивиад. А ты спрашивай.

Сократ. Значит, я буду задавать тебе вопросы так, как если бы ты в самом деле замышлял то, о чем я сейчас говорил?

Алкивиад. Да, если тебе так угодно; хотел бы я знать, каковы будут твои вопросы.

Сократ. Ну что ж. Я утверждаю, что ты намерен в самый короткий срок выступить перед афинянами со своими советами. Итак, если бы в тот миг, как ты собирался взойти на трибуну, я остановил бы тебя и спросил: «Алкивиад, о чем же собираются совещаться афиняне, что ты намерен давать им советы? Видимо, о вещах, известных тебе лучше, чем им?» — что бы ты мне ответил?

d Алкивиад. Я конечно же сказал бы, что о вещах, более известных мне, чем им.

Сократ. Следовательно, ты способен быть хорошим советчиком в вещах, кои ты знаешь?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. А знаешь ты только то, чему научился от других или открыл сам?

Алкивиад. Что же еще мог бы я знать?

Сократ. Но возможно ли, чтобы ты выучился чему-либо или что-то открыл, не желая учиться или заниматься сам поиском?

Алкивиад. Нет, невозможно.

Сократ. Ну а желал бы ты искать то, что́ ты, по твоему мнению, уже знаешь, или учиться таким вещам?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Значит, было время, когда ты не считал, будто знаешь то, что ты знаешь сейчас?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Но в общем-то я могу сказать, чему ты учился; если я что-либо упущу, ты мне подскажи. Насколько я припоминаю, ты обучался грамоте и игре на кифаре, а также борьбе. Учиться игре на флейте ты не

пожелал [9]. Вот и весь твой запас знаний, разве что ты обучился еще чему-то тайком от меня; но значит, ты это делал, не выходя из дому ни днем, ни ночью.

Алкивиад. Нет, никаких других занятий, кроме тех, что ты указал, у меня не было.

Сократ. Итак, ты собираешься выступить с советами перед афинянами, когда они станут совещаться относительно грамотности — как им правильно писать? 107

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом, не собираюсь.

Сократ. Но тогда ты будешь давать советы, как ударять по струнам кифары?

Алкивиад. Ни в коем случае.

Сократ. Но ведь у них нет также привычки совещаться в народном собрании о приемах борьбы?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Тогда о чем же им совещаться? Уж, наверное, не о строительстве?

Алкивиад. Нет, нет.

Сократ. Ведь на этот счет у зодчего найдутся луч- b
шие советы, чем у тебя?

Алкивиад. Да.

Сократ. Разумеется, и не тогда ты взойдешь на помост, когда они станут совещаться о прорицаниях? [10]

Алкивиад. Нет, не тогда.

Сократ. Ведь прорицатель это знает лучше тебя?

Алкивиад. Да.

Сократ. При этом ведь неважно, высок он или низок, красив или безобразен, благородного рода или же нет?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Ну а давать советы о чем бы то ни было подобает ведь знатоку, а не богатому человеку?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Когда афиняне совещаются относительно здоровья своих сограждан, им неважно, беден или богат c
тот, кто их убеждает, но они заинтересованы в том, чтобы советчик их был врачом.

Алкивиад. Это естественно.

Сократ. Но в каком же тогда случае будет правильным с твоей стороны выступить перед ними с советами?

Алкивиад. Тогда, когда они станут совещаться о своих делах.

Сократ. Ты имеешь в виду судостроение — какие именно им следует сооружать суда?

Алкивиад. Да нет же, Сократ, совсем не это.

Сократ. Я полагаю, ты не разбираешься в таком деле. Именно поэтому ты воздержишься или по какой-то иной причине?

d Алкивиад. Нет, именно по этой.

Сократ. Но какие же их дела ты имеешь в виду, о которых они станут совещаться?

Алкивиад. Я имею в виду, Сократ, войну или мир или другие подобные же дела государства.

Сократ. Точнее говоря, когда они станут советоваться, с кем заключить мир, а с кем воевать и каким образом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Разве не нужно это делать наилучшим образом?

Алкивиад. Да.

Сократ. И в наиболее благоприятное время?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. И в течение такого срока, какой представляется наивыгоднейшим?

Алкивиад. Да.

Сократ. А если бы афиняне совещались о том, с кем надо вести борьбу в палестре — обычную или на кулаках — и каким образом, кто дал бы при этом лучший совет — ты или учитель гимнастики? [11]

Алкивиад. Конечно, учитель гимнастики.

Сократ. А можешь ли ты мне сказать, что́ принимает во внимание учитель гимнастики, когда собирается дать совет, с кем следует бороться, а с кем нет, а также когда это надо делать и каким способом? Я вот что имею в виду: ведь бороться надо с теми, с кем это стоит делать? Разве не так?

Алкивиад. Так.

108 Сократ. И делать это надо по возможности лучше?

Алкивиад. Да, по возможности.

Сократ. И в самое благоприятное для этого время?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. А певцу разве не приходится временами сопровождать свое пение игрой на кифаре и ритмическими движениями?

Алкивиад. Приходится.

Сократ. И именно тогда, когда это лучше всего подобает?

Алкивиад. Да.

Сократ. И столько раз, сколько это будет наилучшим?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Далее. Поскольку ты прилагаешь «луч- b
шее» к обоим случаям — и к музыкальному сопровождению и к борьбе, что ты назовешь лучшим в игре на кифаре, подобно тому как я называю в борьбе лучшим ее видом борьбу гимнастическую? Какой ты в этом случае назовешь вид?

Алкивиад. Я тебя не понимаю.

Сократ. Но попробуй мне подражать. Мои слова означали тот вид, который являет собой совершенство: совершенно то, что делается в соответствии с правилами искусства. Разве не так?

Алкивиад. Так.

Сократ. А гимнастика разве не искусство?

Алкивиад. Конечно, искусство.

Сократ. Я же сказал, что наилучшим в борьбе c
является ее гимнастический вид.

Алкивиад. Да, сказал.

Сократ. Так разве я был не прав?

Алкивиад. Я думаю, прав.

Сократ. Давай же и ты — ибо и тебе подобает правильно рассуждать — скажи прежде всего, что это за искусство, в котором уместны одновременная игра на кифаре, пение и ритмические движения? Как все это вместе зовется? Можешь ты это сказать?

Алкивиад. Право, не могу.

Сократ. Но попробуй подойти к этому так: какие богини покровительствуют этому искусству?

Алкивиад. Ты разумеешь Муз [12], мой Сократ?

Сократ. Да. Смотри: каково же наименование d
этого искусства по Музам?

Алкивиад. Мне кажется, ты имеешь в виду мусическое искусство.

Сократ. Да, именно его. Что же бывает в нем совершенным? Подобно тому как я тебе раньше определил правильность в гимнастическом искусстве, так и ты сейчас дай определение в отношении искусства мусического: в чем заключена его правильность?

Алкивиад. Я думаю, в гармоничности [13].

Сократ. Отлично. Давай же назови теперь лучшее e
в деле войны и мира, подобно тому как ты раньше назвал гармонию лучшим в одном из искусств и гимнастические упражнения — в другом. Попытайся же и здесь назвать лучшее.

Алкивиад. Но я не очень-то это разумею...

Сократ. Да ведь это позор. Представь, если кто обратится к тебе за советом по поводу питания — мол, какое будет получше и сколько и когда оно будет уместнее, а затем тебя спросит: «Что ты разумеешь под лучшим, Алкивиад?» — ты ведь сможешь ответить, что разумеешь более здоровое питание, хотя ты и не выдаешь
109 себя за врача. А тут, выдавая себя за знатока и выступая советчиком, как человек знающий, ты не сумеешь ответить на заданный тебе вопрос! И ты не почувствуешь при этом стыда? И не покажется тебе это позорным?

Алкивиад. Очень даже покажется.

Сократ. Смотри же, постарайся сказать, к чему тяготеет наилучшее при заключении мира и с кем следует сражаться во время войны?

Алкивиад. Но я хоть и стараюсь, не могу этого уразуметь.

Сократ. Значит, ты не знаешь, какие взаимные обвинения выдвигаются при объявлении войны сторонами и с какими словами мы начинаем обычно войну?

b Алкивиад. Нет, знаю: мы утверждаем при этом, что мы обмануты, ограблены либо потерпели насилие.

Сократ. Довольно! А говорим ли мы о том, каким образом потерпели все это? Попытайся сказать, в чем различие того или другого случая.

Алкивиад. Под «случаем», мой Сократ, ты подразумеваешь, происходит ли это справедливым образом или несправедливым?

Сократ. Вот именно.

Алкивиад. Но это целиком и полностью отличается одно от другого.

Сократ. Прекрасно. Что же ты посоветуешь афинянам — сражаться против обидчиков или против тех, кто действует справедливо?

Алкивиад. Вопрос твой коварен: ведь даже если кому-либо придет в голову, что следует воевать против тех, кто действует справедливо, афиняне на это не пойдут.

Сократ. По-видимому, потому, что это противоречит обычаю.

Алкивиад. Разумеется; ведь это было бы неблагородно.

Сократ. Следовательно, твои речи будут соответствовать этому справедливому обычаю?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. В таком случае на мой вопрос, что явля-

ется лучшим — воевать или нет, с кем именно воевать и в какое именно время,— ответом будет, что лучшее — это более справедливое [14]. Не так ли?

Алкивиад. Кажется, так.

Сократ. Но как же, милый Алкивиад? Мог ли ты сам не знать, что ты это знаешь, или же ты скрыл от меня, что обучался этому у учителя, научившего тебя различать более или менее справедливое? Кто же этот учитель? Скажи мне, чтобы ты и меня мог определить к нему в ученики.

Алкивиад. Сократ, ты надо мной насмехаешься!

Сократ. Нет, клянусь твоим и моим богом дружбы! И менее всего я хотел бы нарушить такую клятву [15]. Но если ты знаешь такого учителя, скажи мне, кто он?

Алкивиад. А что, если я не знаю? Почему ты не e
веришь, что я иным путем мог узнать, что такое справедливость и несправедливость?

Сократ. Конечно, мог, если открыл это сам.

Алкивиад. А ты полагаешь, что на это я не способен?

Сократ. Нет, наоборот, если только ты будешь искать.

Алкивиад. Значит, ты думаешь, что я не мог бы искать?

Сократ. Разумеется, мог бы, если бы считал, что чего-то не знаешь.

Алкивиад. И ты полагаешь, что со мной этого никогда не бывало?

Сократ. Ты хорошо сказал. Можешь ли ты назвать мне то время, когда ты считал, что не знаешь, что 110
такое справедливость и несправедливость? Например, в прошлом году ты считал, что не знаешь этого, и искал? Или ты считал, что уже это знаешь? Отвечай правду, чтобы беседа наша не была бесплодной.

Алкивиад. Я считал, что уже это знаю.

Сократ. А в позапрошлом году или четыре-пять лет тому назад ты так не считал?

Алкивиад. Нет, считал.

Сократ. Но ведь до этого ты был еще мальчиком, не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. А ведь я хорошо знаю, что ты тогда думал, будто тебе эти вещи ведомы.

Алкивиад. Как можешь ты быть в этом уверен?

Сократ. Я часто слышал твои речи, когда ты был b

мальчиком, — в школе и в других местах, во время игры в бабки или во время прочих забав: ты не затруднялся в вопросах справедливости и несправедливости, но, наоборот, весьма уверенно и отважно высказывал свое мнение о любом из мальчишек — что, мол, он мошенник и негодяй и играет нечестно [16]. Разве я лгу?

Алкивиад. Но что еще должен был я делать, Сократ, если кто-то меня надувал?

Сократ. Однако, если тогда ты не знал, надувают тебя или нет, уместно ли тебе спрашивать, что ты мог сделать?

Алкивиад. Клянусь Зевсом, я не только знал, но точно был уверен, что меня надувают.

Сократ. Похоже, значит, ты считаешь, что и мальчиком знал, что такое справедливость и несправедливость?

Алкивиад. Да, знал!

Сократ. Так когда же ты это открыл? Ведь не тогда же, когда считал, что ты это знаешь?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А когда же ты считал, что этого не знаешь? Вот видишь — ты никак не найдешь такого времени.

Алкивиад. Клянусь Зевсом, Сократ, не знаю, что и сказать.

d Сократ. Значит, не открытие помогло тебе это узнать.

Алкивиад. Да, совсем не оно, как видно.

Сократ. Но недавно ты сказал, что знаешь, не обучавшись этому. А если ты и не открывал этого и этому не учился, каким образом и откуда ты это знаешь?

Алкивиад. Но, быть может, я неверно тебе ответил, когда сказал, что знаю это благодаря собственному открытию.

Сократ. А как это обстоит на самом деле?

Алкивиад. Я думаю, что обучился этому так же, как и другие.

Сократ. Мы снова вернулись к тому, с чего начали. От кого ты этому научился? Поделись со мной.

Алкивиад. От многих.

Сократ. Ссылаясь на многих, ты прибегаешь не к очень-то серьезным учителям.

Алкивиад. Почему же? Разве они не способны обучить?

Сократ. Даже игре в шашки — и то не способны.

А ведь это куда легче, чем внушить понятие о справедливости. Что ж, ты считаешь иначе?

Алкивиад. Нет, я с тобою согласен.

Сократ. Что же, те, кто не способны обучить менее серьезным вещам, способны обучить более серьезным?

Алкивиад. Да, я так думаю: они способны обучить вещам значительно более важным, чем игра в шашки.

Сократ. И что же это за вещи?

Алкивиад. Например, я научился у них правиль- 111
ной эллинской речи: здесь я никак не могу назвать себя своим собственным учителем, но должен сослаться на тех, кого ты называешь несерьезными учителями.

Сократ. В самом деле, благородный мой друг, многие — хорошие учители этого предмета и по справедливости должны быть прославлены за свою науку.

Алкивиад. Почему же?

Сократ. А потому, что они владеют здесь тем, чем и должны владеть хорошие учители.

Алкивиад. Что ты имеешь в виду? b

Сократ. Разве ты не знаешь, что те, кто собираются чему-либо научить, должны прежде всего знать это сами? Не так ли?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но знатоки должны ведь быть между собой согласны по поводу того, что́ они знают, и не расходиться во мнениях?

Алкивиад. Да.

Сократ. А если они по какому-либо вопросу разойдутся во мнениях, скажешь ли ты, что они этот предмет знают?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. В самом деле, могли бы они этому обучать?

Алкивиад. Никоим образом.

Сократ. Что ж, разве тебе кажется, будто многие расходятся между собой во мнении, что́ именно следует называть камнем или деревом? И если ты кому-либо задашь этот вопрос, разве все не согласятся между собой и не протянут руку к одному и тому же предмету — камню или же дереву? То же самое относится и к остальным подобным вещам. Ведь именно это, как я понимаю, ты называешь правильным знанием эллинской речи? Не так ли?

Алкивиад. Так.

Сократ. Значит, как мы сказали, они бывают согласны по этим вопросам друг с другом и сами с собой — выступая и как частные лица и от имени государства: ведь не станут же государства спорить между собой, называя этими именами одни — одно, а другие — другое.

Алкивиад. Нет-нет.

d Сократ. Значит, они, эти многие, естественно, могут быть хорошими учителями.

Алкивиад. Да.

Сократ. И следовательно, если мы пожелаем сделать кого-либо знающим эти вещи, то правильно поступим, послав его в обучение к этим многим.

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Ну а если бы мы захотели узнать не только что такое люди или лошади, но и какие из них быстры в беге, а какие медленны, окажутся ли многие в состоянии нас этому научить?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Достаточным ли для тебя свидетельством того, что они этого не знают и не являются дельными
e учителями в этом вопросе, будет их несогласие между собой при его решении?

Алкивиад. Да, вполне достаточным.

Сократ. Ну а если мы захотим узнать не только каковы люди, но и какие из них бывают здоровыми или больными, окажутся ли в этом случае многие достаточно сведущими для нас учителями?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Будет ли для тебя свидетельством непригодности их для этого дела несогласие многих между собой?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. К чему же мы пришли? Тебе кажется, что
112 многие согласны сами с собой и друг с другом относительно справедливых людей и дел?

Алкивиад. Менее всего, клянусь Зевсом, Сократ!

Сократ. Не думаешь ли ты, что именно по этим вопросам между ними больше всего разногласий?

Алкивиад. Очень даже думаю.

Сократ. Однако, полагаю, тебе никогда не случалось видеть или слышать настолько резкие споры между людьми относительно здоровья или болезни, чтобы

это заставляло их хвататься за оружие и убивать друг друга.

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Что же касается справедливости и несправедливости, я знаю, что если ты даже этого не видел, то наверняка слышал рассказы и Гомера и многих других: ведь ты знаком и с «Одиссеей» и с «Илиадой». b

Алкивиад. Разумеется, мой Сократ.

Сократ. А ведь поэмы эти посвящены разногласию по вопросам справедливости и несправедливости.

Алкивиад. Да.

Сократ. И все битвы и смерти воспоследовали из-за этого разногласия среди ахейцев и троянцев, а также между женихами Пенелопы и Одиссеем [17] c

Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. Думаю также, что у тех, кто пал при Танагре,— у афинян, лакедемонян и беотийцев, а также и у тех, кто позже погиб при Коронее [18] (среди них был и твой отец Клиний), спор шел не о чем ином, как о справедливом и несправедливом, и именно этот спор был причиной смертей и сражений. Не так ли?

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Назовем ли мы знатоками какого-либо предмета людей, столь сильно расходящихся во мнениях по поводу этого предмета, что в пылу спора они чинят друг другу крайние насилия? d

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А ты ссылаешься на подобных учителей, относительно которых сам признаешь, что они невежды!

Алкивиад. Похоже, что так.

Сократ. Как же может быть, что тебе ведомы справедливость и несправедливость, если ты блуждаешь в этом вопросе вокруг да около и, как это очевидно, ни у кого этому не обучался и сам не пришел к такому открытию?

Алкивиад. Судя по твоим словам, это невозможно.

Сократ. Не замечаешь ли ты, Алкивиад, что ты не прав? e

Алкивиад. А в чем?

Сократ. Ты утверждаешь, что так выходит по моим словам.

Алкивиад. Как это? Разве не ты говоришь, будто мне неведомы справедливость и несправедливость?

Сократ. Нет, не я.

Алкивиад. Значит, я?!

Сократ. Да.

Алкивиад. Но каким это образом?

Сократ. Смотри же: если я спрошу, что больше — единица или двойка, ты ведь ответишь, что двойка?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Насколько больше?

Алкивиад. На единицу.

Сократ. Так кто же из нас утверждает, что двойка больше единицы на единицу?

Алкивиад. Я.

Сократ. Значит, я задал вопрос, а ты мне ответил?

Алкивиад. Да.

113 Сократ. Итак, относительно этих вещей я задаю вопрос, а ты отвечаешь?

Алкивиад. Да, я.

Сократ. А если я спрошу тебя, из каких букв состоит слово «Сократ», а ты мне ответишь, кому будет принадлежать утверждение?

Алкивиад. Мне.

Сократ. Давай же, скажи вообще: когда есть вопрос и ответ, кто является лицом утверждающим — спрашивающий или дающий ответ?

Алкивиад. Мне кажется, Сократ, что дающий ответ.

b Сократ. Ну а до сих пор во всей нашей беседе спрашивающим был я?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ты же мне отвечал?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Кто же из нас изрек сказанное?

Алкивиад. Как это очевидно из нашей договоренности — я.

Сократ. А разве не было сказано о справедливом и несправедливом, что Алкивиад, красивый сын Клиния, этого не знает, однако питает намерение выступить в народном собрании перед афинянами с советами о том, чего он не знает? Разве дело обстоит не так?

Алкивиад. Видимо, так.

Сократ. Здесь очень уместен, мой Алкивиад, стих Еврипида: «Не от меня, но от себя ты слышала» [19]. В самом деле, ведь не я это утверждаю, но ты сам, и напрасно ты в этом меня обвиняешь. Но утверждение твое истинно: безумную ты лелеешь затею, добрейший мой, учить других тому, чего не знаешь сам, отказываясь вдобавок этому научиться [20].

Алкивиад. Я думаю, мой Сократ, что афиняне да d
и все остальные эллины редко задаются вопросом, что справедливо, а что несправедливо: они считают, что это само собою ясно. Поэтому, отложив попечение о справедливости, они заботятся лишь о пользе дела. Ведь справедливое и полезное, как я полагаю,— это не одно и то же: сколько людям, чинившим величайшую несправедливость, это принесло выгоду, в то время как другим, хоть и вершившим справедливые дела, по-моему, не повезло.

Сократ. Но что же, если даже допустить, что справедливое и полезное весьма друг от друга отличны, не думаешь ли ты, будто тебе известно, что́ именно полезно людям и почему? [21]

Алкивиад. А отчего же и нет, Сократ? Только не спрашивай меня снова, от кого я этому научился или каким образом я пришел к этому сам.

Сократ. Но как ты можешь это требовать? Когда ты что-либо неправильно утверждаешь и есть возможность доказать тебе это с помощью прежних доводов, ты вдруг желаешь получить какие-то новые доказательства так, как если бы прежние стали подобны изношенным платьям, кои ты уже больше не можешь носить? Тебе, видишь ли, требуется свежее и незапятнанное доказа- 114
тельство! Я же пропущу мимо ушей твои словесные уловки и снова спрошу, откуда к тебе пришла наука о пользе, кто твой учитель, и еще обо всем том спрошу тебя сразу, о чем спрашивал раньше. Однако и теперь ясно, что ты пришел к тому же, что я, и не сумеешь мне доказать ни того, что ты сам открыл значение пользы, ни того, что этому научился. Но поскольку ты избалован и с неудовольствием примешь повторение прежних речей, я оставлю пока в стороне вопрос о том, знаешь ли ты или нет, что полезно афинянам. Однако почему же b
ты не показал, одно и то же справедливое и полезное или это разные вещи? Ты мог это сделать, если тебе угодно, либо задавая мне вопросы, как я задавал их тебе, либо связно изложив это в собственном рассуждении.

Алкивиад. Но я не знаю, мой Сократ, сумею ли я тебе это изложить.

Сократ. А ты, мой милый, представь себе, что я — народное собрание: ведь там тебе нужно будет убедить каждого. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Разве один и тот же человек не способен

убеждать людей — как поодиночке, так и всех вместе — в том, что́ он знает, подобно тому, как учитель грамматики убеждает в правильности письма как одного, так
c и многих?

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Точно так же и в правильности чисел один и тот же человек убеждает и одного и многих.

Алкивиад. Да.

Сократ. И этим человеком будет знаток арифметики?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Значит, и ты можешь в чем-то убедить как одного человека, так и многих?

Алкивиад. Естественно.

Сократ. Разумеется, в том, что́ тебе известно?

Алкивиад. Да.

d Сократ. Значит, отличие участника беседы, подобной нашей, от оратора, выступающего перед народом, состоит только в том, что последний убеждает всех скопом, первый же — лишь одного?

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Так давай же, поскольку явно безразлично, убеждать ли многих или одного, поупражняйся на мне и попробуй мне доказать, что справедливое не всегда бывает полезным.

Алкивиад. Ты очень заносчив, Сократ.

Сократ. Что ж, сейчас из заносчивости я попытаюсь тебе доказать противоположное тому, что́ ты мне доказать не пожелал.

Алкивиад. Говори же.

Сократ. Ты только отвечай на вопросы.

Алкивиад. Нет, говори ты сам.

Сократ. Значит, тебе не очень желательно, чтобы я тебя убедил?

Алкивиад. Желательно во всех отношениях.

Сократ. Не правда ли, коль скоро ты утверждаешь, что дело обстоит таким именно образом, ты в высшей степени в этом убежден?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Отвечай же: ведь если ты не сам от себя услышишь, что справедливость полезна, а от другого, ты ему не поверишь?

Алкивиад. Нет, конечно. Но мне следует отвечать: ничто, как я полагаю, мне здесь не повредит.

115 Сократ. Да ты провидец! Скажи мне: ты утвержда-

ешь, что из справедливого одно полезно, другое же — нет?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но как же это? Значит, одни справедливые вещи прекрасны, другие же — нет?

Алкивиад. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Я спрашиваю тебя, видел ли ты когда-нибудь человека, совершающего безобразные, но справедливые поступки?

Алкивиад. Нет, не видел.

Сократ. Наоборот, все справедливое было одновременно прекрасным?

Алкивиад. Да.

Сократ. А что мы скажем о прекрасных поступках? Все ли они хороши, или одни хороши, другие же — нет?

Алкивиад. Я полагаю, Сократ, что некоторые из прекрасных поступков дурны.

Сократ. Значит, и некоторые безобразные поступки хороши?

Алкивиад. Да.

Сократ. Утверждая подобное, ты имеешь в виду, b
например, случаи, когда многие во время войны, придя на помощь другу или сородичу, получали ранения и умирали, другие же, хоть и должны были помочь, не помогали и оставались живы-здоровы?

Алкивиад. Да, именно это.

Сократ. Значит, ты считаешь подобную помощь и попытку спасти тех, кого до́лжно, прекрасной: ведь это проявление мужества, не так ли?

Алкивиад. Так.

Сократ. Дурно же это из-за последующих ранений и смерти. Так ты полагаешь?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но ведь мужественное поведение и смерть — это разные вещи?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. Значит, помощь оказываемая друзьям, прекрасна и дурна не в одном и том же отношении.

Алкивиад. Видимо, так.

Сократ. Посмотри же, не оказывается ли вообще то, что прекрасно, одновременно и хорошим, как в приведенном сейчас случае: ведь ты согласился, что мужественная помощь прекрасна. Так рассмотри само

мужество — хорошо оно или дурно? Исследуй это так: что тебе более желанно — хорошее или дурное?

Алкивиад. Хорошее.

d Сократ. И предпочтительно самое лучшее?

Алкивиад. Да.

Сократ. При этом ты менее всего хотел бы этого лишиться?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Что же ты скажешь относительно мужества? Ценою чего ты согласился бы его лишиться?

Алкивиад. Да мне и жизнь не мила будет, если я окажусь трусом!

Сократ. Следовательно, ты считаешь трусость величайшим из зол?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Столь же великим злом, как и смерть,— так мне кажется.

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Значит, жизнь и мужество в высшей степени противоположны смерти и трусости?

Алкивиад. Да.

Сократ. И одно ты бы очень себе пожелал, другое же — наоборот?

Алкивиад. Да.

Сократ. Потому что одно ты считаешь наилучшим, а другое — наихудшим?

<Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Следовательно, ты относишь мужество к наилучшим вещам, а смерть — к наихудшим?>

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, помогать на войне друзьям, поскольку это прекрасный и достойный подвиг мужества, ты назвал прекрасным?

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. А как злодеяние смерти это — зло?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, так следует именовать каждое из деяний: если с его помощью совершается зло, мы его
116 называем дурным, если добро — хорошим.

Алкивиад. Да, я с этим согласен.

Сократ. Но ведь деяние, ведущее к добру, мы называем также прекрасным? А то, что ведет ко злу,— безобразным?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, утверждая, что помощь,

оказанная на войне друзьям, прекрасна, но в то же время дурна, ты тем самым называешь ее одновременно и прекрасной и скверной.

Алкивиад. Мне кажется, ты прав, Сократ.

Сократ. Итак, ничто прекрасное, поскольку оно прекрасно, не есть дурное и ничто безобразное, поскольку оно безобразно, не есть хорошее.

Алкивиад. Это очевидно. b

Сократ. Рассмотри же еще следующее: тот, кто поступает прекрасно, разве не поступает тем самым и хорошо?

Алкивиад. Да, это так.

Сократ. А разве те, кто поступают хорошо, не счастливы?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Счастливы же они благодаря тому, что обретают благо?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. А обретают они его благодаря прекрасным поступкам?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, поступать хорошо — это благо?

Алкивиад. Именно так.

Сократ. И хороший образ действий прекрасен?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, мы снова пришли к тому, что хорошее и прекрасное — это одно и то же [22].

Алкивиад. Да, это очевидно.

Сократ. Значит, согласно этому рассуждению, то что мы сочтем прекрасным, мы тем самым сочтем и хорошим.

Алкивиад. Это неизбежно.

Сократ. Ну а хорошее приносит пользу или же нет?

Алкивиад. Приносит.

Сократ. А припоминаешь ли ты, что мы решили относительно справедливого?

Алкивиад. Мы решили, что те, кто поступают справедливо, в силу необходимости поступают прекрасно.

Сократ. И точно так же мы решили, что те, кто поступают прекрасно, творят благо?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а благо приносит пользу? d

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, мой Алкивиад, справедливое полезно.

Алкивиад. Похоже, что так.

Сократ. Что же? Разве не ты утверждаешь это, а я задаю вопросы?

Алкивиад. В самом деле: отвечаю ведь я.

Сократ. Так что если кто выступит с советами перед афинянами или перед пепаре фийцами [23], считая, что ему ведомы справедливость и несправедливость, и скажет, что справедливое иногда бывает дурным, разве ты сам не поднимешь его на смех — ты, утверждающий, что справедливое и полезное — это одно и то же?

Алкивиад. Но, клянусь богами, Сократ, я уже сам не понимаю, что́ именно я утверждаю; я оказался в нелепейшем положении: когда ты спрашиваешь, мне кажется верным то одно, то другое.

Сократ. А ты не понимаешь, мой милый, что означает подобное состояние?

Алкивиад. Ничуть.

Сократ. Как ты думаешь, если бы кто-нибудь тебя спросил, сколько у тебя глаз — два или три или рук — две их у тебя или четыре, или задал бы тебе другие подобные же вопросы, ты колебался бы в ответах, говоря то одно, то другое, или всегда отвечал бы одно и то же?

Алкивиад. Я уже теперь в себе не уверен, но полагаю, что отвечал бы одно и то же.

Сократ. Потому что знал бы это? Ведь по этой причине?

Алкивиад. По крайней мере, я так думаю.

Сократ. А то, относительно чего ты поневоле давал бы противоречивые ответы? Ясно ведь, что этого ты не знаешь.

Алкивиад. Вероятно, да.

Сократ. Ты ведь признаёшь, что и относительно справедливого и несправедливого, прекрасного и безобразного, хорошего и дурного, полезного и бесполезного ты колеблешься в своих ответах? И не объясняются ли твои колебания тем, что всего этого ты не знаешь?

Алкивиад. Я с тобою согласен.

Сократ. Вот таким-то образом и обстоит дело: если кто-либо чего-то не знает, душа его по необходимости в этом колеблется.

Алкивиад. Иначе и быть не может.

Сократ. С другой стороны, знаешь ли ты, каким образом можно взойти на небо?

Алкивиад. Клянусь Зевсом, вот этого-то я не знаю.

Сократ. И что же, колеблешься ты в своем мнении по этому поводу?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. А догадываешься ли, почему? Или мне сказать?

Алкивиад. Скажи.

Сократ. Причина, мой друг, состоит в том, что, не зная этого, ты и не думаешь, будто знаешь.

Алкивиад. Что же все-таки ты имеешь в виду? c

Сократ. Рассмотри это вместе со мною: если ты чего-то не знаешь и уверен в том, что этого не знаешь, станешь ли ты колебаться в этом отношении? Например, ты же хорошо знаешь, что ничего не смыслишь в приготовлении пищи, не так ли?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Так имеешь ли ты собственное мнение по поводу готовки и вызывает ли это у тебя колебания, или же ты доверяешь это дело знатоку?

Алкивиад. Доверяю знатоку.

Сократ. Ну а если ты плывешь на корабле, думаешь ты о том, надо ли повернуть кормило к себе или от d себя, и колеблешься ли, не зная этого, или же спокойно доверяешь эту задачу кормчему?

Алкивиад. Доверяю кормчему.

Сократ. Значит, ты не колеблешься по поводу того, чего не знаешь, если уверен в своем незнании?

Алкивиад. Да, похоже, я в этом случае не колеблюсь.

Сократ. Берешь ли ты в толк, что ошибки в различного рода деятельности проистекают именно от такого вот заблуждения — когда невежда воображает, что он — знаток?

Алкивиад. Скажи, что означают эти твои слова?

Сократ. Разве мы не тогда беремся за какое-то дело, когда полагаем, что нам известно то, что мы делаем?

Алкивиад. Да.

Сократ. Если же кто полагает, что дело ему неизвестно, он поручает его другим?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Значит, такого рода незнающие люди жи-

вут, не совершая ошибок, ибо они поручают свое дело другим?

Алкивиад. Да.

Сократ. А кто же ошибается? Ведь не знатоки же.

Алкивиад. Конечно, нет.

118 Сократ. Ну а если это и не знатоки и не те из невежд, что сознают свое невежество, то ведь не остается никого, кроме невежд, воображающих себя знатоками?

Алкивиад. Да, остаются они.

Сократ. А ведь подобное непонимание — причина всех бед и невежество, достойное порицания? [24]

Алкивиад. Да.

Сократ. И чем важнее вопрос, тем это невежество злокозненней и позорней?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Что ж, можешь ли ты назвать что-либо более важное, чем справедливое, прекрасное, благое и полезное?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. А ведь ты утверждаешь, что колеблешься именно в этом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но если ты колеблешься, то не ясно ли из сказанного раньше, что ты не только не ведаешь са-
b мого важного, но вдобавок, не ведая этого, воображаешь, будто ты это знаешь?

Алкивиад. Возможно.

Сократ. Увы, мой Алкивиад, в каком же ты пребываешь тягостном состоянии! Я боюсь даже дать ему имя; однако, поскольку мы с тобой здесь одни, пусть оно будет названо: итак, ты сожительствуешь с невежеством, мой милейший, причем с самым крайним, как это изобличает наше рассуждение и твои собственные слова. Вот ты и бросаешься очертя голову в политику раньше, чем успел этому обучиться. Но ты в этом не одинок; то же самое происходит со многими, берущимися за дела нашего государства, и можно назвать лишь не-
c сколько исключений, к которым, возможно, относится и твой опекун Перикл.

Алкивиад. Но ведь говорят, Сократ, что он не сам собою стал мудрым, а потому что общался со множеством мудрых людей — и с Пифоклидом, и с Анаксагором, да и теперь еще, в свои-то годы, обучается у Дамона — с той же самой целью [25].

Сократ. Что же, знаешь ли ты какого-нибудь муд-

реца, который был бы не в состоянии сделать другого мудрым в том деле, в каком он мудр сам? Например, тот, кто обучал тебя грамоте, был мудр сам и сделал искусными в этом деле и тебя и всех остальных, кого пожелал. Не так ли?

Алкивиад. Так.

Сократ. Значит и ты, научившись у него, сумеешь d обучить другого?

Алкивиад. Да.

Сократ. И кифарист, и учитель гимнастики также смогут?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Ведь это прекрасное свидетельство знания своего дела — каким бы это дело ни было,— если человек в состоянии передать свои знания другому.

Алкивиад. Я с этим согласен.

Сократ. Ну а можешь ли ты сказать, что Перикл сделал кого-либо мудрым — например, своих сыновей?

Алкивиад. Да нет же, мой Сократ: ведь оба его сына оказались глупцами [26]

Сократ. А твоего брата Клиния? [27]

Алкивиад. Зачем же ты упоминаешь Клиния, этого безрассудного человека?

Сократ. Но если Клиний безрассуден, а собственные сыновья Перикла глупцы, в чем же причина того, что он пренебрег тобою и оставил тебя в таком состоянии?

Алкивиад. Я думаю, что причина во мне самом: я к нему не прислушивался.

Сократ. Назови же кого-либо другого из афинян 119
либо чужеземцев — раба ли или свободного,— кто стал бы более мудр благодаря общению с Периклом,— так, как я могу тебе назвать Пифодора, сына Исолоха, и Каллия, сына Каллиада, ставших мудрее в общении с Зеноном: каждый из них, уплатив Зенону сто мин, стал мудрым и прославленным человеком [28].

Алкивиад. Но я не могу тебе никого назвать.

Сократ. Пусть. Однако что ты собираешься делать с самим собою? Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?

Алкивиад. Мы должны это решить сообща, мой b
Сократ. Впрочем, я понял твои слова и с тобою согласен: те, кто вершат у нас государственные дела, за исключением немногих,— люди необразованные [29].

Сократ. Ну и что же дальше?

Алкивиад. Если бы они были хоть сколько-нибудь образованны, тому, кто попытался бы с ними соперничать, следовало бы выступать против них во всеоружии знаний и навыков — как выступают против атлетов. Но поскольку и они совсем неумело приступают к государственным делам, для чего же мне биться над обучением и упражнениями? Ведь я уверен, что весьма
c сильно превосхожу их своими природными свойствами.

Сократ. Ну и ну, мой милейший! Что за речи? Сколь недостойны они как твоей красоты, так и прочих твоих достоинств!

Алкивиад. Как мне понимать эти твои слова, Сократ?

Сократ. Я досадую на тебя и на свою собственную к тебе любовь!

Алкивиад. Почему же?

Сократ. Да потому, что здешних людей ты считаешь своими достойными соперниками.

Алкивиад. Но кого же я должен такими считать?

d Сократ. Разве достойно мужа, приписывающего себе величие духа, задавать подобный вопрос?

Алкивиад. Что ты говоришь?! Значит, я должен соперничать не с ними?

Сократ. Послушай: если бы тебе пришло на ум повести в бой морскую триеру, достаточно ли было бы тебе оказаться самым искусным кормчим в команде? Или же ты считал бы, что это — необходимое условие, но надо еще считаться с истинными противниками, а не так, как ты это полагаешь сейчас,— только со своими соратниками? Этих последних ты должен превосходить
e настолько, чтобы они и думать не смели с тобою соперничать, но, наоборот, чувствуя твое превосходство, содействовали бы твоей борьбе с врагом — коль скоро ты действительно задумал блеснуть славным подвигом, достойным и тебя и нашего города.

Алкивиад. Да, именно это я и задумал.

Сократ. Значит, ты будешь вполне удовлетворен, если окажешься сильнее наших воинов, и не станешь стремиться к тому, чтобы превзойти вождей наших противников, наблюдая их и примеряясь к ним в своих упражнениях?

120 Алкивиад. Каких противников ты имеешь в виду, мой Сократ?

Сократ. Разве ты не знаешь, что город наш вся-

кий раз вступает в борьбу с лакедемонянами и Великим царем? [30]

Алкивиад. Да, ты прав.

Сократ. Следовательно, коли ты решил стать предводителем этого города, как по-твоему, прав ли ты будешь, если задумаешь вступить в соперничество с царями лакедемонян и царем персов?

Алкивиад. Как видно, да.

Сократ. Нет, мой милый! На самом деле ты должен будешь брать пример с Мидия, любителя перепелов, и с других людей такого же сорта, хватающихся за государственные дела, хотя, как сказали бы женщины, их души можно понять по рабской прическе [31] — настолько они невоспитанны и еще не отрешились от своей прирожденной грубости: варвары в душе, они явились сюда, чтобы угождать городу, а не управлять им. Итак, если ты хочешь вступить в подобное состязание, тебе надо брать пример именно с них, забыв о самом себе, об изучении всего того, что можно изучить, об упражнении во всем том, в чем надо упражняться,и о любой подготовке, и вот таким образом взяться за государственное кормило.

Алкивиад. Однако, Сократ, мне кажется, ты молвишь истину. Впрочем, я полагаю, что лакедемонские военачальники и персидский царь мало чем отличаются от всех прочих.

Сократ. Но, милейший, рассмотри повнимательней это свое мнение.

Алкивиад. Мнение о чем?

Сократ. Прежде всего, как ты думаешь: проявишь ты бóльшую заботу о себе, если будешь их страшиться и считать для себя опасными или если будешь придерживаться противоположного мнения?

Алкивиад. Ясно, если буду считать их опасными.

Сократ. Полагаешь ли ты, что понесешь какой-то урон, если позаботишься о себе?

Алкивиад. Отнюдь. Наоборот, я извлеку из этого великую пользу.

Сократ. Значит, высказанное тобой прежде мнение имеет уже одну весьма вредную для тебя сторону.

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Второе — это его ложность: рассмотри это на основе вероятного предположения.

Алкивиад. Каким образом?

Сократ. Вероятнее ли рождение более достойных
e натур в благородных родах или нет?

Алкивиад. Разумеется, для благородных родов это более вероятно.

Сократ. Значит, благороднорожденные, если к тому же они и достойно воспитаны, будут обладать совершенной добродетелью?

Алкивиад. Это неизбежно.

Сократ. Посмотрим же прежде всего, сопоставив наши и их достоинства, из худших ли родов происходят цари лакедемонян и персов: или мы не знаем, что первые ведут свой род от Геракла, вторые же — от Ахемена [32] и что оба этих рода восходят к Персею, сыну Зевса?

121 Алкивиад. Но мой род, Сократ, восходит к Еврисаку, а род Еврисака — к Зевсу [33].

Сократ. Да и мой род, благородный Алкивиад, восходит к Дедалу, Дедал же происходит от Гефеста, сына Зевса [34]. Однако все их потомство — цари, происходящие от царей, вплоть до Зевса — и правители Аргоса и Лакедемона, и цари Персиды, правившие во все времена, а часто, как в наше время, и правители всей остальной Азии; мы же, напротив, частные лица, равно
b как и наши отцы. И если бы ты вздумал указать на своих предков Артаксерксу, сыну Ксеркса, и сказать ему, что Саламин был родиной Еврисака, а Эгина — родиной еще более древнего твоего предка, Эака [35], тогда бы ты услышал в ответ громовой хохот! Смотри, как бы нашему роду не оказаться ниже тех по величию наших мужей, а также по их воспитанию. Разве ты не знаешь, сколь велико могущество лакедемонских царей и что жены в их государстве охраняются эфорами [36], дабы по
c возможности предотвратить тайное рождение царя не от потомков Геракла? А персидский царь обладает таким превосходством, что никто не смеет и подозревать, будто его сын родился не от него, и посему для охраны царской жены достаточно одного только страха. Когда рождается старший сын, коему будет принадлежать власть, тотчас все подданные устроют празднество, а в последующие времена в этот же день вся Азия совершает жертвоприношения и празднует рождение царя. Когда же, Алкивиад, появляемся на свет мы, то, по выражению комического поэта, едва ли и соседи наши это
d замечают [37]. Затем царский сын воспитывается не никудышной женщиной, но избранными евнухами из

приближенных царя. При этом им поручается всевозможная забота о новорожденном, в том числе и умелое формирование мальчишеских членов и фигуры: благодаря этой своей задаче они находятся в особой чести. Когда же наследникам исполняется семь лет, они обучаются верховой езде и к ним приставляют для этого учителей; кроме того, они начинают ходить на охоту. После того как им стукнет четырнадцать, мальчиков отдают в руки тех, что именуются у них царскими наставниками; это — четверо избранных достойнейших людей среди персов, достигших преклонного возраста: наимудрейший, наисправедливейший, наирассудительнейший и наихрабрейший [38]. Один из них преподает магию Зороастра, сына Ормузда [39]: суть ее в почи- 122
тании богов. Кроме того, он преподает царскую науку. Самый справедливый учит правдивости в течение всей жизни. Самый рассудительный — не подчиняться никаким наслаждениям, дабы выработать у себя привычку быть свободным человеком и истинным царем, в первую очередь властвуя над своими собственными порывами, а не рабски им повинуясь; тот же, что мужественнее всех, делает юношу храбрым, не знающим страха, ибо если он боится — он раб. А тебе, Алкивиад, Перикл дал в
учители слугу, совсем непригодного к этому делу по b
старости,— фракийца Зопира [40]. Я бы еще подробнее рассказал тебе о воспитании и обучении твоих противников, но это будет чересчур долго; однако и сказанного довольно для того, чтобы стало ясно все остальное. Никого, можно сказать, не заботит, мой Алкивиад, ни твое происхождение, воспитание или образование, ни какого-либо другого афинянина. Это интересует разве лишь кого-нибудь из твоих поклонников. Если же ты бросишь взгляд на богатство и пышность персов, их влачащиеся по земле одеяния и благовонные мази, на толпы следующих за ними слуг и прочую роскошь, тебе станет стыдно от сознания собственной отсталости. А если вдобавок обратишь внимание на рассудительность и скромность, ловкость и подвижность, а также на величавость, дисциплинированность, мужественность, воздержность, трудолюбие, честолюбие и стремление побеждать у лакедемонян, ты сочтешь самого себя ребенком во всем том, что я перечислил. Если же ты придаешь значение богатству и думаешь, что уж здесь-то ты что-то собой d
представляешь, пусть и об этом будет сказано — каково тут твое положение. Если ты обратишь внимание, как

богаты лакедемоняне, ты поймешь, насколько мы их беднее. Никто не может соперничать с ними — обладателями своей земли и земли в Мессении — по обширности и добротности этих земель, по количеству рабов,
e в том числе и илотов [41], а также лошадей и другого скота, пасущегося в Мессении. Но если даже оставить все это в стороне, у всех эллинов нет столько золота и серебра, сколько у одного только Лакедемона: ведь уже в течении многих поколений золото течет туда из всех эллинских государств, а часто и от варваров, обратно же ни-
123 куда не уходит: в точности по Эзоповой басне, если вспомнить слова лисицы, обращенные ко льву, вполне можно заметить следы монет в направлении к Лакедемону, но никто никогда не видел подобных следов, ведущих оттуда [42]. Так что надо хорошенько понять, что лакедемоняне богаче всех эллинов и золотом и серебром, а среди них самих самый богатый — царь, ибо из всех этих поборов самые большие и частые достаются царям, да, кроме того, немала по размеру и царская подать, уплачиваемая им лакедемонянами. Но доля лакеде-
b монян, огромная в сравнении с богатством остальных эллинов, ничто по сравнению с богатством персов и их царей. Я слышал рассказ заслуживающего веры человека — из тех, что совершили путешествие к царскому двору; по его словам, он проехал в течение дня обширнейшую и богатую землю, которую местные жители именовали «поясом царской жены»; была там и другая земля, именовавшаяся ее «покрывалом» [43]; кроме того,
c он видел еще прекрасные и плодоносные земли, предназначенные для украшения царицы, и каждое из мест носило имя какой-либо части ее убора. Так что, думаю я, если бы кто сказал матери царя Аместриде, жене Ксеркса, что сын Диномахи, чей убор стоит самое большее пятьдесят мин, задумал поднять оружие против ее сына, притом что собственные его угодья в Эрхии равняются менее чем тремстам плетрам [44], она изумилась бы, на что надеется этот Алкивиад, думая
d затеять борьбу с Артаксерксом. И полагаю, она ответила бы себе, что единственной надеждой этого мужа в его предприятии могут быть лишь прилежание и мудрость: ведь только они — настоящие достоинства эллинов. Но если она узнает, что этот Алкивиад принимается за дело, не будучи еще полных двадцати лет от роду, и что он совершенно необразован, да вдобавок, несмотря на уверения его поклонника в том, что в по-

добную борьбу с царем ему следует вступать не раньше, чем он обучится, проявит прилежание и поупражняется, не желает к этому прислушиваться, но твердит, что ему довольно и того, что у него есть, я полагаю, она изумится и скажет: «Так на что же надеется этот юнец?» И если мы ответим ей, что он полагается на свою красоту и статность, на родовитость, богатство и природные свойства своей души, она несомненно сочтет, мой Алкивиад, что мы не в своем уме, если сравнит все это с подобными же качествами у персов. Думаю также, что и Лампидо, дочь Леотихида, жена Архидама и мать Агиса [45] — а все они были царями, — была бы удивлена, сравнивая твои данные с преимуществами своих сородичей, и задавалась бы вопросом, каким образом рассчитываешь ты, будучи столь скверно воспитан, бороться с ее сыном. А не позор ли это, если жены наших врагов лучше нас самих судят о том, какими мы должны быть, чтобы с ними сражаться? 124

Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя [46] и пойми, что противники твои таковы, как я говорю, а не такие, какими ты их себе мыслишь. Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства и прилежания. Если ты этим пренебрежешь, то потеряешь возможность прославить свое имя среди эллинов и варваров, — а ты, кажется мне, жаждешь этого более, чем кто-либо другой чего-то иного. b

Алкивиад. Но в чем, мой Сократ, должно заключаться мое стремление к прилежанию? Можешь ты мне это объяснить? Ведь ты, как никто, похож на человека, говорящего правду.

Сократ. Да, могу. Но мы должны вместе искать путь к наивысшему совершенству. Ведь мои слова о необходимости учения относятся столько же ко мне, сколь и к тебе: разница между нами состоит лишь в одном.

Алкивиад. В чем же?

Сократ. Мой опекун лучше и мудрее, чем твой Перикл.

Алкивиад. А кто же он такой, Сократ?

Сократ. Бог, мой Алкивиад, запрещавший мне до сего дня с тобой разговаривать [47] Доверяя ему, я утверждаю, что почет придет к тебе ни с чьей иной помощью, но лишь с моей.

Алкивиад. Ты шутишь, Сократ. d

Сократ. Быть может. Однако я говорю правду,

что мы нуждаемся в прилежании: оно необходимо всем людям, нам же обоим — особенно.

Алкивиад. В том, что касается меня, ты не ошибаешься.

Сократ. Я не ошибаюсь и в том, что касается меня.

Алкивиад. Так что же мы станем делать?

Сократ. Нам не следует ни отрекаться, ни колебаться, мой друг.

Алкивиад. В самом деле, Сократ, не следует.

Сократ. Решено. Значит, надо подумать вместе.
e Скажи мне: мы ведь говорим, что хотим стать как можно лучше. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. К какой добродетели мы стремимся?

Алкивиад. Ясно, что к добродетели достойных людей.

Сократ. Достойных в чем?

Алкивиад. Ясно, что в умении вершить дела.

Сократ. Какие дела? Имеющие отношение к верховой езде?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ибо в этом случае мы обратились бы к мастерам верховой езды?

Алкивиад. Да.

Сократ. Может быть, ты имеешь в виду корабельное искусство?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Ведь тогда нам нужно было бы обратиться к морякам?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но о каких делах идет речь? Кто эти дела вершит?

Алкивиад. Лучшие [48] люди Афин.

125 Сократ. А лучшими ты называешь разумных или же безрассудных?

Алкивиад. Разумных.

Сократ. Значит, в чем каждый разумен, в том он и добродетелен?

Алкивиад. Да.

Сократ. Неразумный же человек порочен?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Следовательно, сапожник разумен в деле изготовления обуви?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Значит, и добродетелен в этом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а в деле изготовления плащей разве не будет он неразумным?

Алкивиад. Будет.

Сократ. И, значит, порочным в этом? b

Алкивиад. Да.

Сократ. Согласно этому рассуждению, один и тот же человек оказывается и добродетельным и порочным?

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Значит, ты утверждаешь, что добродетельные люди одновременно также порочны?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Но кого же ты именуешь добродетельными?

Алкивиад. Тех, кто способен повелевать в государстве.

Сократ. Повелевать... не лошадьми же?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Значит, людьми?

Алкивиад. Да.

Сократ. Какими людьми — больными?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Может быть, теми, кто находится в плавании?

Алкивиад. Да нет же!

Сократ. Или снимающими урожай?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Все же теми, кто ничего не делает или c делает что-то?

Алкивиад. Я говорю о тех, кто имеет занятия.

Сократ. Какие же именно? Попробуй мне объяснить.

Алкивиад. Речь идет о людях, общающихся друг с другом и вступающих между собою в деловые отношения, как это происходит в нашей государственной жизни.

Сократ. Значит, ты говоришь о тех, что повелевают людьми и используют их в своих интересах?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ты имеешь в виду старших над гребцами, повелевающих ими?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ведь это была бы добродетель кормчего?

Алкивиад. Да.

Сократ. Может быть, ты говоришь о людях, пове- d

левающих флейтистами, руководящих пением хора и использующих хоревтов?

Алкивиад. Нет, конечно, нет.

Сократ. Ибо это была бы добродетель постановщика хора?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Но в каком же смысле говоришь ты, что люди могут повелевать другими людьми, которых они используют в своих интересах?

Алкивиад. Я имею в виду, что именно тем, кто принимают участие в государственных делах и сталкиваются на этом поприще с другими людьми, и надлежит повелевать в государстве.

Сократ. В чем же суть этого искусства? Как если бы, например, я тебя снова спросил: какое искусство учит повелевать теми, кто участвуют в морских путешествиях?

Алкивиад. Искусство кормчего.

Сократ. А какая наука — мы об этом сейчас говорили — учит повелевать участниками хора?

Алкивиад. Та, о которой ты недавно сказал: наука постановщика хора [49].

Сократ. Ну а как ты назовешь науку тех, кто занимается государственными делами?

Алкивиад. Я бы назвал ее наукой о здравомыслии.

Сократ Как? Разве наука кормчих кажется тебе бессмыслицей?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Значит, наоборот, она полна смысла?

126 Алкивиад. Мне кажется, да, особенно когда речь идет о безопасности плывущих.

Сократ. Прекрасно. Далее: то здравомыслие, о котором ты говоришь, на что оно направлено?

Алкивиад. На то, чтобы наилучшим образом управлять государством и обеспечивать его безопасность.

Сократ. А присутствие или отсутствие каких вещей обеспечивает государству наилучшее управление и сохранность? Если бы, например, ты у меня спросил: «Присутствие или отсутствие каких вещей обеспечивает лучшее управление нашим телом и его сохранность?» — я бы ответил тебе: «Присутствие здоровья и отсутствие болезни». Ты с этим согласен?

b Алкивиад. Да.

Сократ. А если бы ты опять-таки у меня спросил:

«Присутствие каких вещей делает наши глаза лучшими?» — я ответил бы: «Присутствие зрения и отсутствие слепоты». Уши улучшает отсутствие глухоты, а благодаря присутствию слуха они становятся лучше и уход за ними облегчается.

Алкивиад. Это правильно.

Сократ. А что скажем мы о государстве? Благодаря присутствию и отсутствию каких вещей становится оно лучше и легче поддается управлению и заботе?

Алкивиад. Мне кажется, мой Сократ, что этому c
способствуют дружелюбные взаимоотношения и отсутствие ненависти и мятежей.

Сократ. Итак, дружелюбием ты называешь единодушие или раздор?

Алкивиад. Единодушие.

Сократ. А благодаря какому искусству государства приходят к согласию относительно числа?

Алкивиад. Благодаря искусству арифметики.

Сократ. Ну а частные лица? Разве не благодаря тому же искусству?

Алкивиад. Да, так.

Сократ. И каждый с самим собой согласен относительно числа благодаря этому же искусству?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а благодаря какому искусству каждый согласен с самим собой относительно пяди и локтя — какая из этих мер больше? Разве не благодаря измерительd
ному?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. И благодаря ему же согласны между собою частные лица и государства?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а относительно веса разве дело обстоит не таким же образом?

Алкивиад. Конечно, таким.

Сократ. А то единодушие, о котором ты говоришь, — в чем его суть и к чему оно относится, а также какое искусство его обеспечивает? Причем одинаково ли обеспечивает оно согласие не только государству, но и частным лицам — как с самими собой, так и с другими частными лицами?

Алкивиад. Похоже, что одинаково.

Сократ. Но что же это за искусство? Не надо колебаться в ответе, смело скажи.

Алкивиад. Я имею в виду то дружелюбие и еди-

нодушие, с какими отец и мать относятся к любимому сыну, брат — к брату и жена — к мужу.

Сократ. Ты полагаешь, Алкивиад, что муж может быть единодушен с женой относительно шерстопрядения, хотя он не разбирается в этом деле, а она разбирается?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Да в этом и нет нужды: ведь наука эта — женская.

Алкивиад. Да.

127 Сократ. Ну а может ли жена быть единодушной с мужем относительно искусства владеть тяжелым вооружением? [50] Ведь она этому не обучалась.

Алкивиад. Конечно, не может.

Сократ. Наверное, ты скажешь, что это — мужское занятие.

Алкивиад. Разумеется, я так скажу.

Сократ. Следовательно, по твоему слову, существуют науки мужские и женские.

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Значит, в этих вещах не бывает единодушия между женами и мужьями.

Алкивиад. Не бывает.

Сократ. А следовательно, не бывает и дружбы, если дружба — это единодушие.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Значит, жены, поскольку они заняты женскими делами, не пользуются любовью своих мужей.

b Алкивиад. Очевидно, нет.

Сократ. И мужья, в подобном же случае, не пользуются любовью жен.

Алкивиад. Да, не пользуются.

Сократ. Таким образом получается, что государства не благоденствуют, если каждый из граждан занимается собственным делом?

Алкивиад. Да, Сократ, получается так.

Сократ. Однако как можешь ты это допустить, если мы согласились, что наличие дружбы — причина благоденствия государств, отсутствие же ее ведет к обратному?

Алкивиад. Но мне кажется, что дружелюбие возникает в государствах и благодаря тому, что каждый занимается своим делом.

c Сократ. Однако только что ты говорил иначе. А теперь каково твое мнение? Дружелюбие возникает и там,

где нет единодушия? Но может ли существовать единодушие в тех вещах, которые одним ведомы, другим же — нет?

Алкивиад. Это невозможно.

Сократ. Правильно ли поступают или неправильно те, кто занимаются каждый своими делами?

Алкивиад. Правильно. Как же иначе?

Сократ. А если граждане в государстве поступают правильно, разве между ними не возникает дружба?

Алкивиад. Мне кажется, непременно возникает, Сократ.

Сократ. Так чем же, в конце концов, является эта d
дружба, или единодушие, относительно которого мы должны проявлять мудрость и здравый смысл, если хотим быть достойными людьми? Я никак не могу взять в толк ни в чем его суть, ни среди каких людей оно встречается: то мне кажется, если верить твоим словам, что оно присуще одинаковым людям, то — нет.

Алкивиад. Но клянусь богами, Сократ, я и сам не знаю, что говорю; видно, я давно уже не замечаю, насколько постыдно мое положение.

Сократ. Ну, выше голову! Если бы ты заметил это
свое состояние в пятьдесят лет, тебе трудно было бы e
поправить дело прилежанием. А сейчас ты как раз в том возрасте, когда необходимо чувствовать такие вещи.

Алкивиад. А тому, Сократ, кто это почувствует, что следует делать?

Сократ. Отвечать тому, кто задает тебе вопросы, Алкивиад. И если ты так поступишь, то коль пожелает бог и если меня не обманывает предчувствие (а я должен на него полагаться), тебе и мне станет лучше.

Алкивиад. Если дело лишь за моими ответами, пусть будет так.

Сократ. Скажи же, что это означает — прилежно заботиться о себе? Разве не бывает часто, что мы о себе
не заботимся, хоть и думаем, что делаем это? В каких 128
случаях человек это делает? И когда он проявляет заботу о своих вещах, заботится ли он тем самым и о себе?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Что же, выражается это в заботе человека о своих ногах или же о том, что́ им принадлежит?

Алкивиад. Я не понимаю тебя.

Сократ. Что ты называешь принадлежностью руки? Например, кольцо является принадлежностью пальца или какой-либо иной части человека?

Алкивиад. Конечно, пальца.

Сократ. И то же самое можно сказать о башмаке в отношении ноги?

Алкивиад. Да.

〈Сократ. Равно как и о плащах и накидках в отношении остальной части тела?

b Алкивиад. Да.〉

Сократ. Но когда мы заботимся о башмаках, мы тем самым заботимся и о ногах?

Алкивиад. Я не очень-то возьму в толк, Сократ.

Сократ. Как так, Алкивиад? Ты понимаешь, что значит правильно заботиться о чем бы то ни было?

Алкивиад. Да, разумеется.

Сократ. Но ведь ты называешь правильной заботой, когда кто-то что-либо улучшает?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так какое же искусство делает лучшими башмаки?

Алкивиад. Сапожное.

Сократ. Значит, мы заботимся о башмаках с помощью сапожного искусства?

Алкивиад. Да.

Сократ. И о ногах мы заботимся с его помощью? Или же с помощью того искусства, что улучшает ноги?

Алкивиад. Да, с помощью этого последнего.

Сократ. Но ведь то же самое искусство делает лучшим и все остальное тело?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Разве это делает не искусство гимнастики?

Алкивиад. Именно оно.

Сократ. Значит, с помощью гимнастики мы заботимся о ногах, с помощью же сапожного искусства d о том, что́ ногам принадлежит?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. И с помощью гимнастики мы заботимся о руках, а с помощью искусства резьбы — о том, что принадлежит руке?

Алкивиад. Да.

Сократ. Далее, с помощью гимнастики мы заботимся о нашем теле, а с помощью ткачества и других искусств — о том, что ему принадлежит?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Итак, одно искусство помогает нам заботиться о каждом из нас, другое же — о том, что каждому принадлежит?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Значит, забота о своих принадлежностях еще не будет заботой о самом себе?

Алкивиад. Ни в коей мере.

Сократ. Следовательно, это разные искусства — то, с помощью которого мы заботимся о себе, и то, с помощью которого заботимся о своих принадлежностях.

Алкивиад. Ясно, что разные.

Сократ. Скажи же, что это за искусство, которое помогает нам заботиться о себе?

Алкивиад. Не знаю...

Сократ. Но ведь мы согласились хотя бы, что искусство это улучшает не то, что принадлежит нам,— чем бы это ни было — а нас самих?

Алкивиад. Ты молвишь правду.

Сократ. С другой стороны, знали бы мы, какое искусство улучшает башмаки, если бы не знали, что́ представляют собою эти последние?

Алкивиад. Это было бы невозможно.

Сократ. Точно так же мы не знали бы, какое искусство улучшает кольца, если бы не знали, что такое кольцо.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. Что же? Можем ли мы знать, какое искусство нас улучшает, если не знаем, что мы такое?

Алкивиад. Нет, не можем. 129

Сократ. Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме! [51])? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому?

Алкивиад. Часто мне казалось, Сократ, что это доступно всем, а часто, наоборот, представлялось весьма трудным делом.

Сократ. Но, Алкивиад, легко ли это или нет, с нами происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем.

Алкивиад. Истинно так.

Сократ. Послушай же: каким образом могли b
бы мы отыскать са́мое «само»? [52] Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя.

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Будь же внимателен, ради Зевса! С кем ты сейчас беседуешь? Не со мной ли?

Алкивиад. С тобой.

Сократ. Значит, и я веду беседу с тобой?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, ведущий беседу — это Сократ?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. А слушает Сократа Алкивиад?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не с помощью ли речи ведет беседу Сократ?

Алкивиад. Само собой разумеется.

Сократ. А беседовать и пользоваться словом, по твоему мнению, это одно и то же?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Ну а пользующийся чем-то и то, чем он пользуется, разве не разные вещи?

Алкивиад. Как ты говоришь?!

Сократ. К примеру, сапожник работает резаком, ножом и другими инструментами.

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, тот, кто работает и пользуется резаком, и то, чем работающий пользуется,— это разные вещи?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Тогда, следовательно, инструмент, на котором играет кифарист, и сам кифарист — это тоже разные вещи?

Алкивиад. Да.

d Сократ. Вот об этом я только что и спрашивал — всегда ли представляются отличными друг от друга тот, кто пользуется чем-либо, и то, чем он пользуется?

Алкивиад. Всегда.

Сократ. Что же мы скажем о сапожнике: работает он только инструментами или также и руками?

Алкивиад. Также и руками.

Сократ. Значит, и ими он пользуется?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но когда он сапожничает, он ведь пользуется и глазами?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, сапожник и кифарист —
e это не то, что руки и глаза, с помощью которых они работают?

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Но ведь человек пользуется и всем своим телом?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. А ведь мы говорили, что пользующееся чем-то и то, чем оно пользуется, это разные вещи?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, человек — это нечто отличное от своего собственного тела?

Алкивиад. Похоже, что да.

Сократ. Что же это такое — человек.

Алкивиад. Не умею сказать.

Сократ. Но, во всяком случае, ты уже знаешь: человек — это то, что пользуется своим телом.

Алкивиад. Да.

Сократ. А что иное пользуется телом, как не душа? 130

Алкивиад. Да, это так.

Сократ. Значит, она им управляет?

Алкивиад. Да.

Сократ. Полагаю, что никто не думает иначе вот о чем...

Алкивиад. О чем же?

Сократ. Человек — не является ли он одной из трех вещей?

Алкивиад. Какие же это вещи?

Сократ. Душа, тело и целое, состоящее из того и другого.

Алкивиад. Это само собой разумеется.

Сократ. Но ведь мы признали человеком то самое, что управляет телом?

Алкивиад. Да. b

Сократ. Что же, разве тело управляет само собой?

Алкивиад. Ни в коем случае.

Сократ. Мы ведь сказали, что оно управляемо.

Алкивиад. Да.

Сократ. Вряд ли поэтому оно то, что мы ищем.

Алкивиад. Видимо, да.

Сократ. Но, значит, телом управляют совместно душа и тело, и это и есть человек?

Алкивиад. Возможно, конечно.

Сократ. На самом же деле менее всего: если одно из двух, составляющих целое, не участвует в управлении, никоим образом не могут управлять оба вместе.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из c тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо

считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа.

Алкивиад. Безусловно, так.

Сократ. Нужно ли мне с большей ясностью доказать тебе, что именно душа — это человек? [53]

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом, мне кажется, что сказанного достаточно.

Сократ. Даже если доказательство было не вполне безупречным, однако в меру достаточным, этого нам довольно. Безупречно осведомлены мы будем тогда,
d когда выясним то, что пока опустили из-за необходимости подробного рассмотрения.

Алкивиад. А что это такое?

Сократ. Перед этим было сказано, что прежде всего надо рассмотреть са́мое «само». Теперь же вместо «самого» как такового мы рассмотрели каждую «самость» — что она собой представляет,— и, быть может, этого нам будет довольно: мы ведь отметили, что в нас нет ничего главнее души.

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Значит, правильным будет считать, что, когда мы общаемся друг с другом и пользуемся при этом речью, это душа говорит с душою?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. В этом и заключалось значение того, что я сказал несколько раньше: когда Сократ беседует с Алкивиадом, пользуясь речью, он обращается со своими речами не к лицу Алкивиада, как можно было бы думать, но к самому Алкивиаду, то есть к его душе.

Алкивиад. Я с этим согласен.

Сократ. Следовательно, тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу.

131 Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Значит, тот, кому известно что-либо о частях своего тела, знает то, что ему принадлежит, но не самого себя.

Алкивиад. Это так.

Сократ. Следовательно, ни один врач не знает себя как врача, и ни один учитель гимнастики не знает себя как такового.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Значит, далеко до того, чтобы земледельцы и другие ремесленники знали самих себя; вдобавок они, по-видимому, не знают и своих собственных свойств, но понимают лишь то, что более отдаленно относится

к их ремеслу. Они разбираются только в том, что имеет отношение к телу и помогает за ним ухаживать. b

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Если же рассудительность заключается в познании самого себя, то никто из них не разумеет этого искусства.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Потому-то ремесла эти кажутся благородному человеку пошлыми и недостойными изучения.

Алкивиад. Да, безусловно.

Сократ. Значит, мы снова пришли к тому, что человек, заботящийся о своем теле, заботится о том, что ему принадлежит, но не о себе самом?

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Тот же, кто проявляет заботу об имуществе, заботится и не о себе и не о том, что ему принадлежит, но о вещах еще более отдаленных.

Алкивиад. Я с этим согласен.

Сократ. Ведь любитель наживы занимается даже не своими вещами.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. И если бы кто был влюблен в Алкивиадово тело, он любил бы не Алкивиада, но что-то из принадлежащих Алкивиаду вещей.

Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. А тот, кто влюблен в твою душу?

Алкивиад. Вывод напрашивается сам собой.

Сократ. Значит, тот, кто любит твое тело, покидает тебя тотчас же, как только тело твое перестает цвести?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Ну а кто любит твою душу, тот, видно, d не покинет ее до тех пор, пока она будет стремиться к совершенствованию?

Алкивиад. По всей вероятности.

Сократ. Вот я и не ухожу, но остаюсь, хотя тело твое начинает увядать и другие тебя покинули.

Алкивиад. Ты хорошо поступаешь, Сократ, не уходи же.

Сократ. Так позаботься о том, чтобы стать по возможности совершеннее.

Алкивиад. Да, я позабочусь об этом.

Сократ. Значит, вот как обстоит твое дело: не было e и нет, как видно, приверженца у Алкивиада, сына Кли-

ния, кроме единственного и любезного ему Сократа [54], сына Софрониска и Фенареты.

Алкивиад. Воистину так.

Сократ. Не сказал ли ты, что я, подойдя к тебе, лишь немного тебя упредил, поскольку ты первым хотел подойти и спросить, по какой причине лишь я один тебя не покидаю?

Алкивиад. Да, так оно и было.

Сократ. Итак, причина заключается в том, что я был единственным твоим поклонником, все же остальные поклонялись не тебе, а тому, что тебе принадлежит. Но красота твоя увядает, ты же, напротив, начинаешь
132 цвести. И теперь, если только ты не дашь развратить себя афинскому народу и не станешь уродлив, я тебя не оставлю. А я очень опасаюсь того, чтобы ты, став приверженцем народа, не развратился: ведь это приключилось уже со многими достойными афинянами. «Народ отважного Эрехфея» [55] на вид очень хорош, но надо сорвать личину, чтобы он предстал в своем истинном свете; прими же предосторожность, какую я тебе посоветовал.

Алкивиад. Какую именно?

b Сократ. Прежде всего упражняйся, мой милый, учись тому, что следует знать, чтобы взяться за государственные дела. А до этого не берись, чтобы не лишиться противоядия и не попасть в опасное положение.

Алкивиад. Мне кажется, ты прав, Сократ. Но попытайся объяснить мне, каким именно образом следует нам о себе заботиться.

Сократ. Быть может, мы уже сделали к этому первый шаг: мы пришли к надлежащему согласию относительно того, что мы собой представляем. Ведь было опасение, как бы, обманываясь на этот счет, мы нечаянно не стали заботиться о чем-то другом, а не о себе.

Алкивиад. Это так.

Сократ. А затем мы поняли, что надо заботиться о душе и именно на нее обращать внимание.

Алкивиад. Это ясно.

Сократ. Ну а заботу о наших телах и имуществе следует предоставить другим.

Алкивиад. Само собой разумеется.

Сократ. Каким же образом мы всё это яснее познáем? Ведь познав это, мы, очевидно, познаем себя самих. Но, во имя богов, постигли ли мы значение прекрасной дельфийской надписи, о которой мы вспоминали недавно?

Алкивиад. Что ты имеешь в виду, мой Сократ?

Сократ. Я скажу тебе, о чем, как я подозреваю, d
говорит нам и что советует эта надпись. Правда, боюсь, что не подберу достаточного количества примеров, разве вот только пример зрения.

Алкивиад. Как ты это понимаешь?

Сократ. Посмотри и ты: предположим, что изречение это советовало бы нашему глазу, как человеку: «Увидь самого себя!» Как восприняли бы мы подобный совет? Не так ли, что глаз должен смотреть на то, что позволит ему увидеть самого себя?

Алкивиад. Это понятно.

Сократ. Представим же себе ту вещь, глядя на которую мы одновременно увидим и ее и себя самих.

Алкивиад. Ясно ведь, Сократ, что это — зеркало e
или нечто подобное.

Сократ. Ты прав. Но, значит, и в глазу, которым мы смотрим, также содержится нечто подобное?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Ты ведь заметил, что, когда мы смотрим кому-то в глаза, наше лицо, как в зеркале, отражается 133
в глазах лица, находящегося напротив? В так называемом зрачке появляется изображение того, кто в него смотрит.

Алкивиад. Да, это правда.

Сократ. Следовательно, когда глаз смотрит в глаз и вглядывается в лучшую его часть — ту, которой глаз видит,— он видит самого себя.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Если же он будет смотреть на какую-либо другую часть человека или на любую из вещей, кроме тех, которым подобен глаз, он себя не увидит.

Алкивиад. Ты прав. b

Сократ. Следовательно, если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это — зрение.

Алкивиад. Так.

Сократ. Значит, мой милый Алкивиад, и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна.

Алкивиад. Я согласен с тобой, Сократ.

Сократ. Можем ли мы назвать более божествен- c

ную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение?

Алкивиад. Нет, не можем.

Сократ. Значит, эта ее часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает всё божественное — бога и разум — таким образом лучше всего познает самого себя.

Алкивиад. Это очевидно.

〈Сократ. И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души.

Алкивиад. Это правдоподобно, Сократ.

Сократ. Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя.

Алкивиад. Да.〉 [56]

Сократ. Ну а познавать самого себя, как мы согласились,— значит быть рассудительным?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. А не познавая самих себя и не будучи рассудительными, можем ли мы понять, что́ в нас есть хорошего и плохого?

Алкивиад. Но как, мой Сократ, могло бы это статься?

d Сократ. Тебе ведь, наверное, показалось бы невозможным, чтобы тот, кто не знает Алкивиада, знал бы, что именно принадлежит Алкивиаду как его неотъемлемое свойство?

Алкивиад. Да, невозможным, клянусь Зевсом.

Сократ. Точно так же ведь невозможно знать наши свойства, если мы не знаем самих себя?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. А если мы не знаем собственных свойств, то не знаем и того, что к ним относится?

Алкивиад. Ясно, что не знаем.

Сократ. Но тогда мы не вполне верно признали недавно, что есть люди, не знающие себя, но знающие свои свойства, а также люди, знающие, что относится к этим свойствам: ведь постигать всё это — себя, свои свойства и то, что к ним относится,— по-видимому,
e дело одного и того же искусства.

Алкивиад. Похоже, ты прав.

Сократ. При этом всякий, кто не знает своих свойств, не может знать соответственно и свойств других людей.

Алкивиад. Совершенно верно.

Сократ. А если он не знает свойств других людей, он не будет знать и свойств государства.

Алкивиад. Это неизбежно.

Сократ. Такой человек не может стать государственным мужем.

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А также и хозяином дома.

Алкивиад. Никоим образом. 134

Сократ. Ведь он не будет даже понимать, что он делает.

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Ну а тот, кто этого не понимает, не будет разве подвержен ошибкам?

Алкивиад. Несомненно, будет.

Сократ. А ошибаясь, разве не скверно будет он вести как домашние, так и общественные дела?

Алкивиад. Разумеется, скверно.

Сократ. Ведя же их скверно, не будет ли он выглядеть жалким?

Алкивиад. И даже очень.

Сократ. А те, для которых он будет трудиться?

Алкивиад. И они также.

Сократ. Значит, невозможно быть счастливым, не будучи разумным и достойным. b

Алкивиад. Да, невозможно.

Сократ. Значит, порочные люди несчастливы.

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, и разбогатевший человек не избегнет несчастья; его избежит лишь человек рассудительный.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Значит, государства для своего благополучия, мой Алкивиад, не нуждаются ни в стенах, ни в триерах, ни в корабельных верфях, ни в многонаселенности, ни в огромных размерах, если они лишены добродетели.

Алкивиад. Да, это так.

Сократ. Если же ты желаешь правильно и достойно заниматься государственными делами, ты должен прививать своим согражданам добродетель. c

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но может ли кто привить другому то, чего он сам не имеет?

Алкивиад. Как мог бы он это сделать?

Сократ. Поэтому прежде всего ему надо самому обрести эту добродетель. Это также долг каждого, кто намерен управлять не только собой и тем, что ему принадлежит, и проявлять об этом заботу, но и заботиться о государстве и его интересах.

Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. Поэтому ты должен уготовить себе не свободу властвовать, делая для себя и для города все, что тебе угодно, но рассудительность и справедливость.

Алкивиад. Это очевидно.

d Сократ. Ибо если вы — ты и город — будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам.

Алкивиад. По всей вероятности.

Сократ. И как мы говорили раньше, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества.

Алкивиад. Это понятно.

Сократ. А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом.

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, вы будете действовать правильно и достойно.

Алкивиад. Да.

Сократ. Но я могу поручиться, что, действуя таким образом, вы наверняка будете счастливы.

Алкивиад. Ты — верный поручитель.

Сократ. Если же вы будете действовать несправедливо и брать в пример все безбожное и темное, то, естественно, и дела ваши будут такими и самих себя вы не познаете.

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. В самом деле, мой милый Алкивиад, если у кого-либо (будь то частное лицо или государство) есть возможность делать все, что ему вздумается, а ума при этом нет, какая ему может быть уготована судьба? Например, если бы больному была предоставлена возможность делать все, что он вздумает, при том, что он не обладает разумом врача, и он будет действовать как

тиран, то есть не сумеет себя обуздать, каков будет его 135
удел? Разве не погубит он скорее всего свое тело?

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. А если на корабле любому будет дана возможность делать все, что ему угодно, при том, что у него нет разума и добродетели кормчего,— понимаешь ли ты, что приключилось бы с ним и его спутниками по плаванию?

Алкивиад. Да, в этом случае все они погибли бы.

Сократ. Точно таким же образом обстоит дело в государстве и при всех видах неограниченной власти: как b
только исчезает добродетель, наступает несчастье.

Алкивиад. Да, это неизбежно.

Сократ. Следовательно, достойнейший мой Алкивиад, тебе надо уготавливать как себе, так и городу, если вы намерены процветать, не тиранию [57], но добродетель.

Алкивиад. Это правда.

Сократ. И раньше, чем будет обретена добродетель, не то что ребенку, но и зрелому мужу лучше не властвовать, но отдать себя под водительство более достойного человека.

Алкивиад. Ясно, что лучше.

Сократ. А то, что лучше, разве не прекраснее?

Алкивиад. Прекраснее.

Сократ. То же, что прекраснее, разве не более подобает?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Следовательно, дурному человеку подобает рабствовать: так будет лучше.

Алкивиад. Да.

Сократ. Ведь порочность — это рабское свойство.

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. А добродетель присуща свободе.

Алкивиад. Да.

Сократ. Так разве, мой друг, не следует избегать всего рабского?

Алкивиад. И даже очень, Сократ.

Сократ. Чувствуешь ли ты теперь свое состояние? Подобает оно свободному человеку или нет?

Алкивиад. Мне кажется, я его даже очень чувствую [58].

Сократ. Знаешь ли ты, как можно избежать того, что с тобою сейчас творится? Мне не хочется давать имя этому твоему состоянию — ты так красив.

d Алкивиад. Но я и сам знаю.

Сократ. Ну и как же?

Алкивиад. Я избегну этого состояния, если ты пожелаешь, Сократ.

Сократ. Нехорошо ты говоришь, Алкивиад.

Алкивиад. Но как же надо сказать?

Сократ. «Если захочет бог» [59].

Алкивиад. Вот я и говорю это. А кроме того, я опасаюсь, что мы поменяемся ролями, мой Сократ: ты возьмешь мою личину, я — твою. Начиная с нынешнего дня я, может статься, буду руководить тобою, ты же подчинишься моему руководству.

Сократ. Благородный Алкивиад, любовь моя в этом случае ничем не будет отличаться от любви аиста [60]: взлелеяв в твоей душе легкокрылого эроса, она теперь будет пользоваться его заботой.

Алкивиад. Но решено: с этого момента я буду печься о справедливости.

Сократ. Хорошо, если б ты остался при этом решении. Страшусь, однако,— не потому, что не доверяю твоему нраву, но потому, что вижу силу нашего города — как бы он не одолел и тебя, и меня [61].

ЛАХЕТ

Лисимах, Мелесий, Никий, Лахет, сыновья Лисимаха и Мелесия, Сократ

Л и с и м а х [1] Вы, Никий и Лахет, сейчас наблюдали 178
за человеком, сражавшимся в тяжелом вооружении [2]. Но почему мы — я и Мелесий [3] — попросили вас быть вместе с нами свидетелями этого зрелища, мы сразу вам не сказали, теперь же откроем. Мы считаем, что с вами должны быть вполне откровенны. Правда, бывают люди, насмехающиеся над такими, как мы, и, если кто спросит у них совета, не открывают, что́ у них на уме, но, стре- b
мясь разгадать вопрошающего, отвечают не то, что думают. Однако мы, посчитав, что вы достаточно сведущи и, будучи таковыми, прямо скажете нам ваше мнение, привлекли вас к совету по интересующему нас делу. Дело же, коему я предпослал столь длинное введение, состоит в следующем: вот это — наши сыновья, один — 179
Мелесиев, названный по деду своему Фукидидом, а этот — мой; он также наречен именем деда, моего отца, и зовем мы его Аристидом [4]. Нам представляется, что мы обязаны как можно лучше о них позаботиться и, не подражая большинству людей, которые позволяют своим сыновьям, когда они возмужают, делать все, что им заблагорассудится, теперь же приступить к самому что ни на есть внимательному о них попечению. Зная, что b
и у вас есть сыновья [5], мы подумали, что и вас они заботят — кому же еще и проявлять такую заботу — и вы мыслите о том, какое воспитание сделает их достойнейшими. Если же ваш ум не был постоянно направлен на эту заботу, то мы напомним вам, что не следует этим пренебрегать, и призовем вас вместе с нами проявить попечение о сыновьях.

Следует послушать, Никий и Лахет, как мы к этому пришли, даже если это и покажется несколько длинным. Я и вот Мелесий, мы обычно обедаем вместе [6], и в нашей

трапезе участвуют также наши мальчики. Как я сказал в начале нашей беседы, мы будем с вами вполне откровенны. Каждый из нас может рассказать юношам о множестве прекрасных дел наших отцов — и об их ратных трудах, и о мирных, когда они ведали делами и союзников и своего государства [7]; о своих же собственных делах нам обоим нечего сказать. Мы устыдились этого
d перед нашими сыновьями и обвинили наших отцов в том, что они позволили нам бездельничать в роскоши, когда мы были подростками, сами же занимались чужими делами [8]. Мы объяснили это и нашим юношам, говоря им, что если они не позаботятся о себе и не послушают нас, то вырастут людьми, лишенными славы, если же они будут о себе печься, то вскорости станут достойными тех имен, которые они носят. Они же говорят, что будут нас слушаться; а мы думаем о том, чему они должны научиться и о чем позаботиться, чтобы стать возможно более достойными людьми.

Один человек указал нам и на эту науку — прекрасно, мол, обучать молодого человека сражаться в тяжелом вооружении. И он похвалил того, на кого вы сейчас смотрели, и советовал его понаблюдать. А мы подумали, что и нам следует пойти посмотреть на этого мужа и вас пригласить с собой зрителями, а также советчиками и помощниками, если только вам это будет угодно,
180 в деле воспитания наших сыновей [9] Вот это мы и хотели вам сообщить. Теперь ваш черед дать нам совет и относительно этой науки — считаете ли вы, что ей нужно обучаться или нет,— и о прочих также, если вы намерены посоветовать какую-либо науку или занятие молодым людям, а также сказать, в чем здесь будет заключаться ваше участие.

Никий. Я со своей стороны, Лисимах и Мелесий, одобряю ваш замысел и готов в нем участвовать; думаю, что и Лахет также.

b Лахет. Да, Никий, ты мыслишь правильно. То, что сейчас сказал Лисимах о своем отце и отце Мелесия, вполне относится и к ним и к нам, а также ко всем тем, кто занимается государственными делами: в самом деле, с ними случается, как он и говорит, что они пренебрегают своими детьми и другими личными делами и лишают их своего внимания. Да, Лисимах, ты прекрасно это сказал; но вот призывать нас советниками в деле воспитания этих юношей и забыть о присутствующем
c здесь Сократе — странно; ведь он прежде всего твой

земляк, из того же дема [10], а кроме того, он всегда проводит время там, где можно найти вещи, в коих ты нуждаешься для молодых людей,— науку ли или достойное занятие.

Лисимах. Что ты говоришь, Лахет? Наш Сократ занят подобной заботой?

Лахет. Конечно же, Лисимах.

Никий. Я могу подтвердить тебе это не хуже Лахета. Ведь и мне он недавно привел для сына учителя d
музыки Агафокла, ученика Дамона [11], человека образованнейшего не только в музыке, но и во всем остальном, что может считаться достойным занятием для молодых людей этого возраста.

Лисимах. Сократ, Никий и Лахет! Люди моих лет не знают как следует молодых, ибо в силу нашего возраста мы много времени проводим дома. Но если ты, сын Софрониска, можешь дать своему земляку хороший совет, надо его дать. Это было бы справедливо: ведь ты наш друг еще по отцу; я и твой отец всегда были това- e
рищами и друзьями [12], и он ушел из жизни прежде, чем между нами смогла возникнуть какая-то рознь. Сейчас вот, пока они говорили, мне кое-что пришло вдруг на память: мальчики эти, беседуя между собою дома, часто упоминали Сократа и очень его хвалили. Но я ни разу
у них не спросил, имеют ли они в виду сына Софрониска. 181
Скажите же мне, дети, это тот Сократ, о котором вы всякий раз вспоминали?

Мальчики. Конечно, отец, именно он.

Лисимах. Прекрасно, клянусь Герой, Сократ! Ты делаешь честь достойнейшему из людей — своему отцу, особенно тем, что даришь нам свою дружбу, как и мы тебе — свою.

Лахет. Итак, Лисимах, не отпускай этого мужа. Ведь я и в других случаях видел, как он делает честь b
не только своему отцу, но и своей родине. Во время бегства из-под Делия он отступал вместе со мною [13], и говорю тебе: если бы другие держались так, как он, наш город бы тогда устоял и не пал столь бесславно.

Лисимах. Сократ, прекрасна хвала, кою воздают тебе по поводу таких дел люди, заслуживающие веры. Знай же, что, слыша это, я радуюсь твоей славе, и считай меня одним из самых больших твоих доброжелателей. Нужно было тебе еще раньше самому прийти к нам, по c
справедливости почитая нас своими людьми. Но с нынешнего дня, поскольку мы теперь узнали друг друга,

поступай только так: общайся с нами, узнай и нас и нашу молодежь, дабы и вы продолжили нашу дружбу. Ты и сам об этом позаботишься, да и мы со своей стороны будем тебе об этом напоминать. Но ответь нам хоть что-нибудь на вопрос, с которого мы начали: что ты об этом думаешь? Полезно ли будет юношам обучаться сражению в тяжелых доспехах или же нет?

d Сократ. Я и в этом вопросе, Лисимах, попробую дать вам совет и помочь во всем остальном, с чем ты ко мне обратился. Но мне представляется самым правильным, поскольку я моложе Никия и Лахета и менее опытен [14], сначала послушать, что они скажут, и поучиться у них. Если же у меня будет что добавить сверх высказанного ими, то я сообщу об этом и постараюсь убедить и тебя и их. Что ж, Никий, почему не высказывается никто из вас двоих?

Никий. Да нет, мой Сократ, этому ничто не препятствует. Мне кажется, что наука эта во всех отношениях пойдет на пользу молодым людям. И не надо предаваться другому времяпрепровождению, какое бывает любезно юношам, когда они располагают досугом, но прекрасно будет заниматься именно этим делом, благодаря которому тело непременно становится крепче (ведь занятие это ничуть не хуже других телесных упра-
182 жнений и требует не меньшей затраты труда). Вместе с тем свободнорожденному гражданину особо приличествует такой род упражнений, а также верховая езда: ведь мы знатоки в этом роде борьбы и в нем отличаются лишь те, кто упражняются в тяжелых доспехах. Далее, наука эта принесет определенную пользу и в настоящем сражении, когда придется сражаться в строю плечом к плечу со всеми другими воинами, а величайшая от нее польза бывает тогда, когда ряды воинов расстраиваются и уже надо сражаться один на один, либо настой-
b чиво преследовать того, кто защищается, или, наоборот, убегая, обороняться от того, кто на тебя нападет. Тому, кто преуспел в этой науке, такая стычка один на один ничем не грозит; возможно, и от большего числа противников он не пострадает и получит благодаря этой сноровке всевозможные преимущества. Кроме того, знание это возбуждает стремление и к другой прекрасной науке: ведь всякий, обучившись сражаться в тяжелом вооружении, должен стремиться к следующему за этим знанию — к знакомству с боевым строем, а обретя это знание и алкая в этом деле почестей, он устремится ко всем

тонкостям искусства стратегии [15]. При этом ясно, что c
наука эта приводит к обладанию всеми подобными знаниями и навыками, прекрасными и весьма ценными для ученого и опытного мужа. Добавим к этому то немалое обстоятельство, что знание это делает любого человека намного более мужественным и смелым в сражении. Не сочтем также лишним сказать, даже если это и покажется малозначительной вещью, что наука эта придает мужу прекрасную осанку как раз тогда, когда ему нужно казаться статным, ибо при этом он и врагам благодаря своей статности кажется более страшным. d
Итак, Лисимах, как я и говорю, я уверен, что юноши должны этому обучаться, и я объяснил, почему таково мое мнение. Если же Лахет что-либо мне возразит, я с интересом его послушаю.

Лахет. Конечно, тягостно, мой Никий, говорить о какой бы то ни было науке, что не следует ее изучать: ведь представляется прекрасным знать решительно всё. И бой в тяжелом вооружении — если только это наука e
(как утверждают ее учители, а также и Никий) — следует изучать. Но если это не наука, и те, кто выдают это за нее, вводят нас в заблуждение, или если это наука, но не очень серьезная,— зачем же ее изучать? А говорю я так об этом, принимая во внимание, что, если бы подобная наука представляла собой нечто значительное, это, по-моему, не укрылось бы от лакедемонян, чьей единственной заботой в жизни являются поиски и усердные упражнения в тех вещах, зная и умея которые они могли 183
бы превосходить других в ратном деле. Если же они это и упустили, то уж от учителей этого дела не укрылось, что лакедемоняне более всех эллинов усердствуют в подобных занятиях, так что если кто среди них бывает в этом прославлен, он получает от других огромные деньги подобно нашим знаменитым трагическим поэтам. Разумеется, когда поэт, по общему мнению, прекрасно b
сочиняет трагедии, он не разъезжает за пределами Аттики по другим городам для их постановки, но спешит прямо сюда и показывает их здешним жителям, как то и следует. Для всех же этих гоплитов Лакедемон, как я замечаю, является заповедным местом, куда они и на цыпочках-то боятся ступить, но обходят его стороной, предпочитая показывать свое искусство всем остальным, особенно тем, кто признает многих сильнее себя в ратном деле [16].

Кроме того, мой Лисимах, с немалым числом этих c

людей я сталкивался в деле и вижу, каковы они. Ведь мы можем рассмотреть вопрос и с этой точки зрения, а именно: в войне никогда не прославился ни один муж, усердно упражнявшийся в тяжелом вооружении. Между тем во всех других искусствах, если кто в чем-то усердно упражняются, из них вырастают знаменитые люди. Гоплиты же, похоже, в противоположность прочим терпят в своем деле сильные неудачи. Вот и Стесилая,
d на которого вместе со мной вы сейчас смотрели при великом стечении народа — как он показывал свое искусство и немало им похвалялся,— мне случилось более внимательно наблюдать при других обстоятельствах, в деле, когда свое искусство он показал невольно. Однажды военный корабль, на котором он служил, напал на грузовое судно, и тут Стесилай стал сражаться серповидным копьем — оружием, конечно, весьма необычным, но ведь и он человек, несхожий с другими. Иных рассказов он, правда, не заслуживает, но стоит
e послушать, что вышло из этой хитроумной затеи — приделать к копью серп: пока он так сражался, копье его зацепилось за снасти чужого корабля и застряло. Стесилай потянулся, чтобы его вытащить, но не смог. Тем временем чужой корабль стал проходить мимо нашего и повлек за собой Стесилая, ухватившегося за свое
184 копье; оно стало постепенно выскальзывать у него из руки, но ему еще удалось ухватить его за нижний конец. Сколько же было смеху и шуму на грузовом судне из-за его вида! А когда один из тех моряков бросил на палубу ему под ноги камень и он отпустил копье, то уже и те, кто находился на триере, не могли удержаться от смеха, видя, как его пресловутое копье раскачивается на грузовом судне. Так что, быть может, Никий и прав в этом вопросе, я же поведал вам о том, что́ мне случилось видеть [17]

b Как я и говорил с самого начала, если это наука, то от нее мало пользы, если же это и вовсе не наука, но ее таковой пытаются изобразить, то не стоит и стараться ее изучать. Мне кажется, что если трус вообразит, будто он знает эту науку, то, обретя благодаря своему знанию дерзость, еще больше обнаружит, чем он является. Если же человек храбр, то, будучи на виду у всех, он даже из-за малой ошибки навлечет на себя большую хулу, ибо претензия на такое знание вызывает зависть. Так
c что если человек не отличается от других удивительным мужеством, не избежать ему осмеяния, коль скоро

он заявляет, что преуспел в этой науке. Вот, Лисимах, что можно, на мой взгляд, сказать об усердии в этом деле. Поэтому надо, как я и говорил сразу, не отпускать нашего Сократа, но посоветоваться с ним, как он относится к нашей задаче.

Лисимах. Да, прошу тебя об этом, Сократ. Мне представляется, что наш совет нуждается в третейском d
судье. Если бы обе стороны были между собою согласны, в нем было бы мало нужды; но теперь, как ты сам видишь, Лахет выступил против Никия. Хорошо было бы послушать тебя — за кого из этих мужей подашь ты свой голос.

Сократ. Что же, мой Лисимах? Ты намерен придерживаться того, что одобрим мы большинством?

Лисимах. Но как же еще поступить, Сократ?

Сократ. И ты, Мелесий, поступишь так же? Даже если речь пойдет у нас об упражнении твоего сына e
в борьбе, ты последуешь совету большинства из нас, а не того, кто обучался и упражнялся под руководством хорошего учителя гимнастики? [18]

Мелесий. Конечно, именно его совету, Сократ.

Сократ. Следовательно, ты поверишь ему скорее, чем нам четверым?

Мелесий. Пожалуй.

Сократ. Я думаю, что судить надо на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов.

Мелесий. Именно так.

Сократ. Значит, и сейчас прежде всего надо посмотреть, искусен ли кто-либо из нас в деле, о котором мы 185
совещаемся, или нет. И если искусен, надо поверить ему одному, а на остальных не обращать внимания; если же нет, надо поискать кого-то другого. Уж не считаете ли вы — ты и Лисимах,— что рискуете сейчас чем-то маловажным, а не величайшим достоянием из всего вашего имущества? Речь идет о том, будут ли ваши сыновья достойными людьми или наоборот, а ведь дом отца устроится сообразно тому, каковы его сыновья.

Мелесий. Ты прав.

Сократ. Вот потому и надлежит проявлять здесь большую предусмотрительность.

Мелесий. Несомненно.

Сократ. Каким же образом — я уже задал этот b
вопрос недавно — следует нам рассмотреть это, если мы хотим понять, кто из нас наиболее искусен в борьбе?

Вероятно, это будет тот, кто обучался ей и в ней упражнялся, а также у кого были в этом деле хорошие учители?

Мелесий. Мне кажется это верным.

Сократ. А не нужно ли нам раньше понять, что это за дело такое, учителей которого мы разыскиваем?

Мелесий. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Попробую это разъяснить: мне кажется, что с самого начала мы не договорились о предмете нашего совещания и исследования, а именно не задали себе вопрос, кто из нас может считаться искусным и
c потому подходящим учителем, а кто — нет.

Никий. Но разве, Сократ, мы говорили не об искусстве сражаться в тяжелом вооружении — нужно ли ему обучать юношей или нет?

Сократ. Конечно, об этом, Никий. Но если кто разузнает что-либо о лекарстве для глаз — стоит ли употреблять какую-то мазь или нет,— он держит совет относительно лекарства или относительно глаз?

Никий. Относительно глаз.

d Сократ. А когда кто-либо интересуется уздечкой для коня — надевать ее или нет и когда именно,— он ведь держит совет о лошади, а не об уздечке?

Никий. Ты прав.

Сократ. Одним словом, когда кто-либо рассматривает какой-то вопрос ради чего-то, он советуется о том, ради чего этот вопрос был поставлен, и вовсе не стремится прийти к чему-то другому.

Никий. Безусловно.

Сократ. Следует, значит, посмотреть, искусен ли советчик в том, что́ он должен уладить и ради чего мы, размышляя, предпринимаем это исследование.

Никий. Конечно.

Сократ. Но разве мы рассматриваем сейчас не ту науку, которая полезна для души юношей?

Никий. Да, именно эту.

Сократ. Следовательно, надо рассмотреть, искусен ли кто-либо из нас в врачевании душ и способен ли он прекрасно о них заботиться, а также у кого из нас были хорошие учители.

Лахет. Но, мой Сократ, разве тебе не случалось видеть, что в некоторых делах люди без учителей оказываются более искусными, чем с учителями?

Сократ. Конечно, Лахет. Однако ты не захочешь поверить тем, кто скажет, что они — хорошие мастера,

если они не сумеют показать тебе произведения своего искусства, отлично сработанные, и не одно, а многие. 186

Лахет. В этом ты прав.

Сократ. Итак, Лахет и Никий, поскольку Лисимах и Мелесий пригласили нас на совет относительно своих сыновей, заботясь о том, чтобы души их стали сколь можно достойнее, нам следует показать им также, какие у нас были учители (если мы утверждаем, что они у нас были), кои и сами были достойными людьми и, позаботившись о душах многих юношей, научили, по-видимому, своему делу и нас. Или же — если кто из нас говорит, что не имел учителей,— он должен назвать свои собственные дела и показать, кто из афинян либо чужеземцев — рабов или свободных — стал благодаря ему, по общему мнению, лучше. Если же мы не владеем таким искусством, мы должны посоветовать вам поискать других, чтобы не рисковать испортить сыновей наших друзей, и не заслужить величайший упрек от близких. О себе же, Лисимах и Мелесий, я прежде всего скажу, что не имел учителя в таком деле, хотя и стремлюсь преуспеть в нем с юности. Но у меня нет денег, чтобы платить софистам, а ведь только они одни заявляют, что способны сделать меня человеком достойным; сам же я пока не могу овладеть этим искусством. Если же Никий или Лахет обучались ему и им овладели, я не удивлюсь: они ведь состоятельнее меня, так что могут брать у других уроки, и, кроме того, они старше и потому успели познать эту науку. Мне кажется, они в состоянии d воспитать человека: вряд ли бы они столь решительно высказались относительно хороших и дурных навыков у молодого человека, если бы не чувствовали, что сами достаточно хорошо в этом разбираются. Однако, хотя в остальном я им доверяю, все же мне удивительно, что они так разошлись во мнениях. Вот и я призываю тебя, Лисимах (как только что Лахет призывал тебя не отпускать меня, но спросить моего совета), и прошу тебя не отпускать ни Лахета, ни Никия, но непременно спросить совета у них: Сократ, мол, утверждает, что он e не знаток в этом деле и не в состоянии рассудить, кто из вас прав; ведь он здесь ничего не изобрел и ни у кого не учился таким вещам. Ты же, Лахет, и ты, Никий, поведайте нам каждый в отдельности, с какого рода искуснейшим мастером занимались вы вопросами воспитания юношей и переняли ли вы у него эту науку или изобрели ее сами, а если не сами, то кто именно учил

187 каждого из вас и какие еще есть знатоки в этой области,— чтобы не пропадало зря ваше время, предназначенное для государственных дел, и чтобы мы отправились к этим людям и умоляли их с помощью даров или вежливых слов или того и другого вместе взять на себя заботу и о наших и о ваших детях, дабы они не позорили предков своею никчемностью. Если же вы сами изобрели эту науку, покажите нам ее образец и расскажите, кого вы вашим попечением сделали достойными людьми из
b негодных. Ибо если вы лишь сейчас собираетесь взяться за воспитание, смотрите, как бы не получилось у вас так, что вы рискнете не карийцем [19], но своими собственными детьми и сыновьями своих друзей, и как бы не вышло у вас в точности по пословице, что вы начинаете гончарное дело с пифоса [20]. Скажите им, что́ вам подвластно, как вы полагаете, и что́ пристало свершать в этом деле, а что нет. Итак, Лисимах, не отпускай этих мужей и услышь это от них самих.

Лисимах. Мне кажется, друзья, Сократ говорит
c прекрасно. Желаете ли вы выслушать вопросы по этому делу и высказать свое мнение, Никий и Лахет, это должны решить вы сами. Что касается меня и вот Мелесия, ясно, мы будем очень рады, если вы пожелаете разобрать с помощью рассуждения все то, о чем спрашивает Сократ. Ведь как я сразу сказал, я привлек вас к совету по той причине, что и вас, как мы полагаем, конечно, заботят такие вещи — и вообще, и потому, что сыновья ваши, точно так же, как наши, вот-вот достигнут возраста,
d когда они будут нуждаться в воспитании. Поэтому, если только вы не возражаете, говорите и рассмотрите это вместе с Сократом, обмениваясь вопросами и ответами; ведь прекрасно он сказал, что мы совещаемся сейчас по важнейшему для нас делу. Смотрите же, нужно ли так поступить.

Никий. Лисимах, мне кажется, ты действительно
e знаком с Сократом лишь по отцу, самого же его ты видал только мальчиком, когда он встречался с тобою среди сограждан по дему, сопровождая своего отца,— в храме или другом каком-либо собрании земляков. Ясно, однако, что в более позднем возрасте ты не имел с ним дела.

Лисимах. Но почему ты так думаешь, Никий?

Никий. Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если

сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя 188
отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит его обо всем с пристрастием. Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, b
что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив [21], необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касается меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению. Но смотри, как отнесется к этому наш Лахет.

Лахет. Никий, мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни на есть мудрости, и он при этом настоящий человек и достоин своих собственных слов, d
я радуюсь сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию [22], но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи доставляет мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же, кто действует противоположным образом, доставляет мне огорчение, и, чем лучше кажется

он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и заставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей мне не случалось слышать, но прежде, как мне кажется, я узнал о его делах и тогда счел его достойным
189 произносить прекрасные слова со всевозможной свободой. Если он обладает и этим даром, то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека, не посетую на его науку и уступлю Солону с одной только оговоркой: старея, я хочу еще многому научиться, но лишь у достойных людей. Пусть Солон мне уступит в том, что и сам учитель должен быть хорошим человеком, дабы учился я без отвращения и не показался неучем. А будет ли учитель моложе меня, человеком, пока не стяжавшим славу либо обладающим еще каким-то таким недостатком, мне до этого нет дела.
b Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня и испытывать, как тебе угодно, а также учиться у меня тому, что я знаю,— таким пользуешься ты у меня доверием с того дня, когда вместе со мной подвергался опасности и показал образец мужества [23], как это и полагается тому, кто действительно хочет его показать. Говори же все, что у тебя на душе, не считаясь с нашим возрастом.

Сократ. По-видимому, мы не сможем вас обвинить в нежелании как дать нам совет, так и подвергнуть вопрос совместному рассмотрению.

Лисимах. Мы, с нашей стороны, также должны выразить эту готовность, Сократ: ведь я тебя причисляю к нам в этом деле. Рассмотри же вместо меня в пользу молодых людей то, что мы хотим выведать у Никия и Лахета, и, побеседовав с ними, дай нам совет. Я-то из-за своего возраста уже забыл многое из того, что предполагал спросить, а также и то, что уже услышал. Если
d же еще и другие пойдут здесь речи, то я и подавно их не упомню. Вы же побеседуйте и обстоятельно обсудите между собой то, что мы вам предложили. А я послушаю и вместе с нашим Мелесием поступлю так, как и вы сочтете правильным.

Сократ. Никий и Лахет, мы должны уступить Лисимаху и Мелесию. Быть может, и неплохо было с нашей стороны самим исследовать то, что сейчас мы попытались рассмотреть, а именно кем были наши учители в таком воспитании и кого из других людей сде-
e лали мы совершеннее. Но вот какое исследование, полагаю я, приведет нас к той же цели и, возможно, с самого

начала оно было бы основательнее: если мы выясним относительно какой-либо вещи, что, присоединяясь к чему-то, она делает лучшим то, чему становится причастной, и вдобавок если мы сможем действительно ее к этому присоединить, ясно, что мы узнаем то самое, относительно чего сможем дать совет, как это легче и лучше всего добыть. Быть может, вам пока трудно уразуметь, что я имею в виду, но такую вещь вы легче поймете: если мы узнаем, что зрение, присоединяясь к глазам, делает их более зоркими у тех, у кого оно к ним присоединяется, и вдобавок если мы сможем сделать так, что оно действительно присоединится к его очам, нам станет ясно, что зрение — это то самое, относительно чего мы должны советоваться, как его легче и лучше приобрести. Но если мы не узнаем этого, а именно что́ такое зрение или слух, то едва ли мы сможем давать советы в качестве достойных целителей глаз или ушей и поучать, каким образом кто-либо может обрести наилучший слух или зрение. 190 b

Лахет. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Лахет, оба этих мужа привлекают нас сейчас к совету о том, каким образом, придав душам их сыновей добродетель, сделать их более достойными людьми?

Лахет. Именно так.

Сократ. Следовательно, надо начать с того, чтобы узнать, существует ли добродетель? Ведь если мы вообще не будем знать о добродетели, что она существует, как сможем мы стать советчиками для кого бы то ни было в вопросе о том, каким образом приобрести ее наилучшим путем?

Лахет. Никак, мне думается, Сократ, не сможем.

Сократ. Значит, мы утверждаем, Лахет, будто знаем, что она существует.

Лахет. Конечно же.

Сократ. Итак, высказывая предположительно, что́ она собой представляет, мы говорим о вещи, кою мы знаем.

Лахет. Да не иначе.

Сократ. Но, достойнейший мой, давай не будем поспешно судить обо всей добродетели в целом: наверное, это слишком большое дело. Посмотрим сначала, достаточно ли хорошо мы знаем какую-либо ее часть; тогда, по-видимому, и само исследование окажется для нас более легким. d

Л а х е т. Сделаем, Сократ, как тебе угодно.

С о к р а т. Какую же из частей добродетели мы прежде всего изберем? Не ясно ли, что ту, к которой, по-видимому, тяготеет наука о тяжелом вооружении? А этой частью большинство людей почитают мужество. Разве не так?

Л а х е т. И очень даже так.

С о к р а т. Следовательно, прежде всего, Лахет, попытаемся сказать, что же это такое — мужество? А после
e того рассмотрим, каким образом можно придать его юношам, насколько это зависит от навыков и науки. Постарайся же определить, как я говорю, что такое мужество.

Л а х е т. Но, клянусь Зевсом, Сократ, это не трудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек.

С о к р а т. Ты хорошо сказал, Лахет. Но, быть может, моя вина в том, что я неясно выразился, ибо ты ответил не на задуманный мною вопрос, но совсем другое.

Л а х е т. Что ты имеешь в виду, Сократ?

191 С о к р а т. Скажу, если только сумею. По-видимому, мужествен тот, кто, по твоим словам, оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами.

Л а х е т. Да, я так утверждаю.

С о к р а т. Я тоже. Ну а если он, убегая и не оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами?

Л а х е т. Как это — убегая?

С о к р а т. А вот как скифы, о которых говорят, что они, убегая, сражаются не хуже, чем преследуя [24]. Также и Гомер, восхваляя в одном месте лошадей Энея, говорит, что они, устремляясь во всех направлениях, спо-
b собны были «и преследовать, и в страхе нестись прочь». И самого Энея он восхваляет за понимание того, что такое страх, и называет его «насылателем страха» [25].

Л а х е т. И прекрасно называет, Сократ, ибо Гомер говорит о боевых колесницах, а ты говоришь о скифских всадниках. Но это ведь скифская конница так сражается, я же говорю о тяжеловооруженной пехоте эллинов.

С о к р а т. Здесь надо исключить лакедемонян, Лахет. Ведь о них говорят, что под Платеями, когда они
c оказались перед рядами щитоносцев, они не пожелали держать строй и продолжать сражение и побежали; когда же ряды персов расстроились, они, подобно всад-

никам, развернулись обратно и таким образом выиграли сражение [26].

Л а х е т. Ты говоришь правду.

С о к р а т. Да, как я недавно сказал, я сам виноват в том, что ты неправильно мне ответил, потому что я неправильно задал вопрос. В действительности же я хотел у тебя узнать о людях, мужественных не только в бою d
гоплитов, но и в конном сражении и в любом другом виде боя, и кроме того не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужествен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями, оставаясь ли в строю или отступая: ведь мужество существует у людей e
и в подобных вещах, Лахет?

Л а х е т. Существует, и даже очень, Сократ.

С о к р а т. Итак, все эти люди мужественны, но одни из них обладают мужеством в наслаждениях, другие — в горе, третьи — в страстях, четвертые — в страхах, а иные, думаю я, выказывают во всем этом только трусость.

Л а х е т. Очень верно.

С о к р а т. Так вот, я спрашиваю, что означает каждое из этих двух понятий? Попытайся же снова определить мужество — каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же. Или ты и сейчас еще не постигаешь, что́ я имею в виду?

Л а х е т. Не очень.

С о к р а т. Но я подразумеваю вот что: если бы 192
я спрашивал относительно скорости — что это такое, скорость, встречающаяся нам и в беге, и при игре на кифаре, и при разговоре, и при обучении, а также во многих иных вещах и которую мы проявляем почти в каждой из вещей, достойных внимания,— в деятельности ли наших рук или бедер, рта и голоса или мысли,— разве не так поставил бы ты вопрос?

Л а х е т. Да, именно так.

С о к р а т. Значит, если бы кто спросил меня: «Сократ, как ты понимаешь то, что во всех вещах именуешь b
проворством?» — я ответил бы ему, что называю этим словом способность многого достичь за короткий срок — в отношении голоса, бега и во всех остальных вещах.

Л а х е т. И ты будешь совершенно прав.

С о к р а т. Вот ты и попытайся, Лахет, точно так же определить мужество — что это за способность, которая

и в радости, и в горе, и во всем остальном, что мы сейчас перечислили, остается самою собой и потому именуется мужеством.

Лахет. Мне кажется, мужество — это некая стой-
c кость души: так и надо сказать обо всем, что по природе своей связано с мужеством.

Сократ. Конечно, надо так сказать, если мы хотим сами себе дать ответ на вопрос. Но мне-то кажется, что не всякая стойкость представляется тебе мужеством. А делаю я этот вывод вот из чего: ведь я-то догадываюсь, мой Лахет, что ты причисляешь мужество к самым прекрасным вещам.

Лахет. Да, будь уверен, что из всех вещей — к прекраснейшим.

Сократ. Значит, стойкость, сопряженная с разумом,— это прекрасная вещь?

Лахет. Несомненно.

d Сократ. А если она сопряжена с неразумностью? Разве не окажется она, напротив, вредной и злокозненной?

Лахет. Да.

Сократ. Назовешь ли ты прекрасным что-то такое, что будет злокозненным и вредным?

Лахет. Это было бы неправильно, Сократ.

Сократ. Следовательно, такого рода стойкость ты не признаешь мужеством, поскольку она не прекрасна, мужество же прекрасно.

Лахет. Ты молвишь правду.

Сократ. Итак, по твоим словам, мужество — это разумная стойкость?

Лахет. Видимо, да.

Сократ. А знаем ли мы, по отношению к чему эта стойкость разумна? Ко всему — и к большому и к малому? Например, если бы кто-нибудь упорствовал в разумном расходовании денег, зная при этом, что, потратив эти деньги, он приобретет большее, назовешь ли ты это мужеством?

Лахет. Нет, конечно, клянусь Зевсом.

Сократ. А если, например, врач, когда у его сына или у кого другого воспаление легких и тот просит есть
193 или пить, не уступит ему, но воздержится?

Лахет. Нет, и это вовсе не стойкость.

Сократ. Но возьмем мужа, что проявляет стойкость в войне и стремится сражаться на разумном основании, поскольку он знает, что другие ему помогут, что

он выступает против меньшего числа врагов и вдобавок худших воинов, чем его соратники, да еще и позиция его лучше,— назовешь ли ты стойкость, основанную на такой разумности и предусмотрительности, мужественной или же скорее припишешь это свойство тому, кто, находясь в войске противника, стремится оказать сопротивление и устоять?

Лахет. Тому, думаю я, кто находится в войске противника, мой Сократ. b

Сократ. Но такая стойкость будет менее разумной, чем первая.

Лахет. Ты прав.

Сократ. И того, кто со знанием дела противостоит коннице в конном бою, ты назовешь менее мужественным, чем того, кто в этом деле не смыслит?

Лахет. Мне кажется, да.

Сократ. А также и того, кто стоек в искусстве метания из пращи, стрельбы из лука или в другой какой-то сноровке?

Лахет. Несомненно.

Сократ. И о тех, кто хотят, спустившись в колодец и погрузившись в него поглубже, проявить в этом занятии стойкость, не будучи искушенны в нем или в чем-то подобном, ты скажешь, что они мужественнее, чем искушенные?

Лахет. Но кто сказал бы иначе, Сократ?

Сократ. Никто, если бы мыслил подобным образом.

Лахет. А ведь я так и мыслю.

Сократ. Однако такие люди, Лахет, менее разумны, когда идут на риск и когда проявляют стойкость, чем те, кто делает то же самое, владея искусством?

Лахет. Очевидно.

Сократ. А разве безрассудная отвага и стойкость не показалась нам прежде постыдной и вредной? d

Лахет. Безусловно, показалась.

Сократ. Мы же признали, что мужество — это нечто прекрасное.

Лахет. Признали.

Сократ. А теперь мы снова твердим, что это постыдное — безрассудная стойкость — называется мужеством?!

Лахет. Похоже, что да.

Сократ. И тебе кажется, что это у нас хорошо получается?

Лахет. Нет, Сократ, клянусь Зевсом, наоборот!

Сократ. Значит, Лахет, по твоим словам, мы — я и
e ты — настроены не на дорийский лад: ведь дела у нас не созвучны со словами, потому что кто-то сможет, если подслушает наш разговор, сказать, что на деле мы с тобою причастны мужеству, на словах же — нет.

Лахет. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Ну и что же? Хорошо ли, по-твоему, находиться нам в таком положении?

Лахет. Нет, нисколько.

Сократ. Желаешь ли ты, чтобы мы хоть немного последовали сказанному?

Лахет. Чему же мы должны последовать и насколько?

194 Сократ. А рассуждению, повелевающему быть стойкими. Итак, если тебе угодно, давай останемся при нашем исследовании и будем стойкими, чтобы само мужество не посмеялось над нами за то, что мы немужественно его ищем, коль скоро стойкость, как таковая, часто оказывается мужеством.

Лахет. У меня привычка, Сократ, не отступать; и хоть я и не искушен в подобных речах, однако сказан-
b ное задело меня каким-то образом за живое, и я негодую при мысли, что не могу выразить в словах то, что у меня на уме. Мне кажется, я понимаю, что такое мужество, и не знаю, каким образом оно от меня только что ускользнуло, так что я не могу схватить его словом и определить.

Сократ. Так не думаешь ли ты, мой друг, что надо пустить по его следу хорошего ловца, который его не упустит?

Лахет. Да, ты во всех отношениях прав.

Сократ. Давай же привлечем к этой охоте нашего Никия — быть может, он окажется проворнее нас?

Лахет. Я согласен. Почему нам не поступить таким образом?

Сократ. Мой Никий, приди же на помощь, если ты в силах, своим друзьям, терпящим невзгоду в словесной буре [27]: ты видишь, в каком мы сейчас затруднении. Сказавши нам, что́ именно ты считаешь мужеством, ты высвободишь нас из пут и подкрепишь своим словом то, что ты мыслишь.

Никий. Мне давно кажется, мой Сократ, что вы неверно определяете мужество, а прекрасными речами, которые я уже от тебя слышал, вы не воспользовались.

Сократ. Какими же это речами, Никий?

Никий. Мне часто доводилось от тебя слышать, что d
каждый из нас хорош в том, в чем он мудр, там же, где
он невежествен, он плох.

Сократ. Клянусь Зевсом, Никий, ты говоришь
правду.

Никий. Значит, если мужественный человек хо-
рош, ясно, что он и мудр.

Сократ. Ты слышишь, Лахет?

Лахет. Слышу, хотя и не очень понимаю, о чем он.

Сократ. А я, мне кажется, понимаю, и мне пред-
ставляется, что он называет мужество некой муд-
ростью.

Лахет. Какой же это мудростью, Сократ?

Сократ. Ты спрашиваешь об этом у Никия?

Лахет. Да, именно у него.

Сократ. Так ответь же ему, Никий, какую именно
мудрость считаешь ты мужеством; ведь не премудрость
же игры на флейте.

Никий. Ни в коей мере.

Сократ. И также на кифаре.

Никий. Конечно, нет.

Сократ. Но что же это за наука и о чем она?

Лахет. Ты очень правильно ставишь перед ним
вопрос, Сократ; пусть скажет, что это за наука.

Никий. Я имею в виду, Лахет, науку о том, чего
следует и чего не следует опасаться как на войне, так
и во всех прочих делах. 195

Лахет. Как нескладно он говорит, Сократ!

Сократ. Почему тебе так кажется, Лахет?

Лахет. Да потому, что мудрость не имеет никакого
отношения к мужеству.

Сократ. Но Никий так не считает.

Лахет. Нет, клянусь Зевсом! Отсюда-то его пустые
слова.

Сократ. Так, может быть, научим его, а не будем
над ним насмехаться?

Никий. Нет, мой Сократ, Лахет этого не желает;
он хочет сказать, что я болтаю вздор, потому что сейчас
только оказалось, что он сам говорит пустое. b

Лахет. Да, мой Никий, весьма хочу, и постараюсь
свои слова подтвердить. Да, ты говоришь вздор. Разве,
например, врачи не знают, чего надо опасаться в болез-
нях? Или тебе кажется, что это знают только люди
мужественные? А может быть, ты как раз врачей и назы-
ваешь мужественными людьми?

Никий. Нет, вовсе нет.

Лахет. Тогда, думаю я, земледельцев. Ведь знают же они всё опасное в земледелии, точно так же как и все
c прочие мастера в своих ремеслах понимают, чего надо и чего не надо страшиться. Но от этого они ничуть не становятся мужественнее.

Сократ. Что ты думаешь, Никий, о словах Лахета? Кажется, он говорит что-то дельное.

Никий. Да, что-то он говорит, но не истину.

Сократ. Как так?

Никий. Да так, что он полагает, будто врачи знают о больных нечто большее, чем то, что полезно или вредно для их здоровья. А на самом деле знают они лишь это. Не думаешь ли ты, Лахет, будто врачи знают, что для некоторых здоровье более опасно, чем болезнь? Разве ты не знаешь, что для многих лучше не оправиться после
d болезни, чем оправиться? Скажи: ты считаешь, что всем лучше оставаться живыми, и не допускаешь, что многим лучше умереть?

Лахет. Нет, я вполне это допускаю.

Никий. И ты полагаешь, что одного и того же следует опасаться и тем, кому целесообразно жить, и тем, кому лучше умереть?

Лахет. Нет, этого я не думаю.

Никий. И это-то знание ты приписываешь врачам или другим каким-то мастерам своего дела, а не тому, кто знает, что́ опасно или, наоборот, не опасно, и кого я именую мужественным?

Сократ. Лахет, ты понимаешь, что он имеет в виду?

Лахет. Понимаю, что мужественными именует он прорицателей. Ведь кто же, кроме них, знает, кому лучше жить, а кому — умереть? Ну а себя-то, Никий, ты считаешь прорицателем или и не прорицателем и не истинным мужем?

Никий. Ну вот! Значит, ты думаешь, будто это дело прорицателя — знать, чего надо остерегаться и чего — нет?

Лахет. Да чье же еще это может быть дело?

Никий. Да гораздо скорее того, кого я имею в виду, мой добрейший: ведь прорицателю надлежит всего только различать знамения будущего — суждена ли смерть или болезнь или утрата состояния, а также
196 победа или поражение в войне или какой-то иной борьбе. А что из этого лучше испытать или не испытать — разве об этом более подобает судить ему, чем любому иному?

Л а х е т. Но я не возьму в толк, Сократ, что́ он хочет сказать. Ясно, что он не считает мужественным человеком ни прорицателя, ни врача, ни кого-либо другого — разве только какого-то бога. Мне кажется, Никий не хочет честно признаться, что он говорит вздор, но изворачивается и так и эдак, чтобы скрыть свою несостоятельность. Однако и мы могли бы точно так же вот изворачиваться — я и ты,— если бы хотели доказать, что мы не противоречим самим себе. Ведь если бы нам надо было держать ответ в суде, мы уж нашли бы для этого нужные слова. А вот теперь, в подобной частной беседе, зачем это нужно бесцельно тратить слова, чтобы выставить себя в лучшем свете? b

С о к р а т. Мне тоже кажется, что это ни к чему, Лахет. Однако давай посмотрим, не считает ли Никий, что он вовсе не держит речь ради красного словца, но говорит дело. Давай поточнее выведаем у него, что он имеет в виду, и, если окажется, что он говорит дельно, согласимся с ним, если же нет — поучим его уму-разуму.

Л а х е т. Коли тебе угодно выведывать, Сократ, ты и выведывай; я же, мне кажется, уже довольно узнал.

С о к р а т. Ничто не препятствует мне это сделать: ведь у нас с тобой общая цель расспросов.

Л а х е т. Разумеется.

С о к р а т. Ответь же мне, вернее, нам обоим, Никий, (ведь мы оба — и я и Лахет — участвуем в разговоре): ты утверждаешь, что мужество — это знание того, чего надо и чего не надо остерегаться? d

Н и к и й. Да.

С о к р а т. И такое знание доступно не всякому, поскольку ни врач, ни прорицатель им не обладают и потому не могут считаться мужественными людьми, если не приобретут и это самое знание. Так ведь ты говоришь?

Н и к и й. Да, именно так.

С о к р а т. Значит, если вспомнить поговорку, то на самом деле не «всякая свинья» может обладать знанием и быть мужественной [28].

Н и к и й. Да, мне так кажется.

С о к р а т. Следовательно, Никий, ясно, что и в отношении кроммионской свиньи [29] ты не поверишь, будто она может быть мужественной. Я говорю это вовсе не в шутку, но полагаю, что человек, произносящий эту пословицу, не допустит мужественности ни у одного из

животных, а также и не признает какое-либо животное настолько мудрым, чтобы можно было сказать, будто знание вещей, известных лишь немногим людям из-за трудности их постижения, можно приписать льву, или пантере, или какому-то вепрю. А ведь в то же время необходимо приписать природное мужество и льву, и оленю, и волу, и обезьяне, если считать мужеством то, что ты полагаешь.

197 Лахет. Клянусь богами, ты хорошо сказал, мой Сократ. Ответь же нам искренне, Никий, считаешь ли ты более мудрыми, чем мы, тех животных, которых все признают мужественными? Или же ты осмелишься вопреки всем не называть их такими?

Никий. Но, Лахет, я и не думаю называть мужественными ни зверей, ни какое-либо иное существо, не страшащееся опасности по неразумию и потому бесстрашное и глупое. Может быть, ты думаешь, что я на-
b зову мужественными всех без исключения детей, которые по неразумию ничего не страшатся? Я считаю, что бесстрашное существо и существо мужественное — это не одно и то же. Я полагаю, что мужеству и разумной предусмотрительности причастны весьма немногие, дерзкая же отвага и бесстрашие, сопряженные с непредусмотрительностью, свойственны очень многим — и мужчинам, и женщинам, и детям, и животным. И те существа, что ты вместе со многими именуешь мужественными, я называю дерзкими, мужественными же
c именую разумных, о которых я говорю.

Лахет. Погляди-ка, Сократ, как ловко он, по его мнению, приукрасил себя словами; и тех, кого все признают мужественными, он пытается лишить этой чести.

Никий. Вовсе нет, мой Лахет, будь спокоен: я утверждаю, что ты мудр, а также и Ламах [30], коль скоро вы мужественны, и то же самое говорю о многих других афинянах.

Лахет. Я ничего не отвечу на это, хотя ответить и мог бы, ибо боюсь, как бы ты не назвал меня настоящим эксонцем [31].

d Сократ. Не говори так, Лахет. Мне кажется, ты не улавливаешь, что Никий усвоил эту мудрость от нашего друга Дамона, Дамон же весьма близок к Продику [32], который, как кажется, из всех софистов лучше других разбирается в таких именах.

Лахет. Да и больше подобает, Сократ, софисту

пускаться в такие тонкости, чем мужу, которого город считает своим достойным защитником.

Сократ. Однако, достойнейший мой, чем больше доверяют защитнику, тем более должен он быть разумным. И мне кажется, Никий заслуживает, чтобы мы рассмотрели, что он имеет в виду, когда произносит слово «мужество».

Лахет. Так ты сам и рассматривай это, Сократ.

Сократ. Я и намерен это сделать, добрейший мой, однако не лишай меня твоей поддержки в беседе, но будь внимателен и рассматривай вместе со мною сказанное.

Лахет. Пусть будет так, если ты считаешь это необходимым.

Сократ. Да, это необходимо. Ты же, Никий, скажи нам снова: знаешь ли ты, что с самого начала нашей 198
беседы мы рассматривали мужество как часть добродетели?

Никий. Конечно, знаю.

Сократ. Значит, и ты выразил мнение, что это — некая часть, и при этом существуют другие части, все вместе именующиеся добродетелью?

Никий. Как же иначе?

Сократ. Но имеешь ли ты при этом в виду то же, что и я? Я ведь причисляю к добродетели кроме мужества рассудительность, справедливость и все прочее в том же роде. А ты?

Никий. И я, разумеется, также. b

Сократ. Посмотри: в этом мы все согласны, что же касается опасности и безопасности, то мы стремимся в нашем исследовании, чтобы твое мнение здесь не расходилось с нашим. Сейчас я тебе скажу, что мы думаем; если же ты с этим не согласишься, укажи это нам. Считаем же мы, что опасное — это то, что порождает страх, безопасное же, наоборот, его не порождает. Страх в свою очередь порождают не возникающие и не наличные беды, но ожидаемые: ведь страх — это ожидание грядущей беды. Не кажется ли тебе так, Лахет?

Лахет. Именно так, мой Сократ.

Сократ. Значит, Никий, ты слышишь наше мнение, состоящее в том, что опасностью мы считаем грядущее зло, безопасным же — отсутствие ожидания зла или добра. А ты думаешь так же или иначе об этом предмете?

Никий. Точно так же.

Сократ. И ты объявляешь знание этих вещей мужеством?

Никий. Совершенно верно.

Сократ. Посмотрим еще, согласен ли ты с нами по третьему пункту.

Никий. По какому же это?

d Сократ. Сейчас скажу. Мне и вот Лахету кажется, что если существует знание о чем-то, то оно не отлично от знания происхождения данной вещи (то есть знания того, как она возникла) или от знания ее становления (то есть ее самопроявления), а также от знания того, как наилучшим образом могло бы осуществиться и осуществится в будущем нечто еще не происшедшее, но всё это — одно и то же знание. Например, в отношении здоровья для всех времен существует не различное, но одно-единственное врачебное знание, кое наблюдает за тем, что происходит, что возникло, что должно возникнуть в будущем и каким образом это возникает; точно
e так же обстоит дело в земледелии относительно того, что́ рождает земля. Конечно же и в военном деле вы сами засвидетельствуете, что искусство стратегии прекраснейшим образом предусматривает в числе прочих вещей то, что ожидается в будущем, и никто не думает, будто ему должно содействовать искусство гадания; наоборот, стратегия повелевает этим последним, гораздо лучше ведая все относительно войны — как происходящее, так и то, что произойдет. Да и закон устанавливает, что
199 не прорицатель должен руководить военачальником, а военачальник — прорицателем [33]. Ведь так мы скажем, Лахет?

Лахет. Да, так.

Сократ. А ты, Никий, согласишься с нами, что относительно одних и тех же вещей существует одно и то же знание, касается ли это будущего, настоящего или прошлого?

Никий. Да, конечно, и я так думаю, мой Сократ.

Сократ. Значит, почтеннейший мой, мужество,
b как ты утверждаешь,— это знание опасного и безопасного. Не так ли?

Никий. Так.

Сократ. А опасное и безопасное, как мы согласились, может оказаться в будущем и добром и злом.

Никий. Безусловно.

Сократ. Наука же об этих вещах — и ожидаемых в будущем и могущих иметь различный исход — одна и та же.

Никий. Это так.

Сократ. Следовательно, мужество — наука не только об опасном и безопасном, ибо она знает толк не только в грядущем добре и зле, но и в настоящем, и в прошедшем — в самых различных отношениях,— как c
и все другие науки.

Никий. Очевидно.

Сократ. Таким образом, Никий, ты дал нам примерный ответ, относящийся лишь к одной трети мужества. Однако мы спрашивали тебя о мужестве в целом — что́ оно такое. И вот теперь, если судить по твоим словам, оно, по-видимому, является не только наукой о том, что опасно и что безопасно, но и наукой едва ли не обо всем d
добре и зле во всех их проявлениях. Согласен ты на такую поправку или нет, мой Никий?

Никий. Я согласен, Сократ.

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

Никий. Мне кажется, Сократ, ты говоришь дело.

Сократ. Значит, Никий, то, о чем ты сейчас сказал,— это не часть добродетели, но вся добродетель в целом.

Никий. По-видимому.

Сократ. И все же мы сказали, что мужество — это часть добродетели.

Никий. Да, сказали.

Сократ. Но с теперешними нашими словами это не согласуется.

Никий. Да, как будто не согласуется.

Сократ. Значит, мой Никий, мы не выявили, что же такое мужество.

Никий. Кажется, нет.

Лахет. А я-то, добрейший мой Никий, думал, что ты это выявишь, когда, пренебрегши мною, ты стал отвечать 200
Сократу. Великую питал я надежду, что ты объяснишь нам мужество с помощью Дамоновой мудрости.

Никий. Хорош же ты, Лахет, если считаешь пустяком свое собственное, недавно проявившееся невежество в определении мужества и желаешь лишь, чтобы

и я показал себя в том же свете, причем для тебя, похоже, не имеет никакого значения, что ты, так же как и я, ничего не смыслишь в том знании, кое подобает иметь всякому уважающему себя мужу. Поистине, мне ка-
b жется, ты поступаешь, как большинство людей, не видя ничего за самим собой, но примечая зато за другими. Я же считаю, что теперь мною достаточно сказано о предмете нашей беседы, а если и было что-то упущено, то это можно будет после поправить вместе с Дамоном, (над которым ты считаешь возможным смеяться, хотя никогда не был с ним знаком), а также с другими. И когда я это осуществлю, я разъясню тебе все без утайки,
c ибо, мне кажется, ты очень нуждаешься в этой науке.

Л а х е т. Да, Никий, уж ты мудрец. И все же я посоветую нашим Лисимаху и Мелесию отстранить нас с тобою от воспитания юношей, но зато, как я говорил с самого начала, не отпускать нашего Сократа: если бы у меня были сыновья этого возраста, я поступил бы точно так же.

Н и к и й. Да и я согласен, если только Сократ желает заняться воспитанием мальчиков, не надо искать никого
d другого; ведь я и сам охотно поручил бы ему Никерата [34], если бы он пожелал. Но Сократ всякий раз, как я ему напоминаю о Никерате, отсылает меня к другим, сам же не хочет за это браться. Смотри же, Лисимах, может быть, ты сделаешь Сократа более сговорчивым.

Л и с и м а х. Ты прав, мой Никий, ведь и я готов для него сделать гораздо больше того, что желал бы делать для многих других. Что скажешь ты, мой Сократ? Пойдешь ли ты нам навстречу и возьмешь ли на себя заботу о мальчиках, чтобы они стали как можно более достойными людьми?

С о к р а т. Было бы ужасно, мой Лисимах, если бы кто не пожелал позаботиться о том, чтобы человек стал по возможности лучшим. И если бы в состоявшейся нынче беседе я проявил себя как знаток, а Никий и Лахет — как невежды, было бы правильно пригласить для этого дела меня. Но на самом деле мы все оказались в затруднении; как же можно остановить свой выбор на
201 ком-либо из нас? Мне лично представляется, что это невозможно. А если это так, посмотрите, не покажется ли вам дельным мой совет. Я считаю, друзья (между нами будь сказано), что надо нам всем вместе усердно искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в нем очень нуждаемся), а уж потом для маль-

чиков, не жалея при этом ни денег, ни иных каких-либо средств; оставаться же нам в таком положении, в каком мы сейчас, я не советую. А если кто станет насмехаться над нами, что, мол, в подобном возрасте мы хотим стать учениками, то нам надо, считаю я, выставить своим b поборником Гомера, который сказал: «Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым» [35]. Так и мы, махнув рукой на того, кто что-либо скажет, все вместе позаботимся и о самих себе и о юношах.

Лисимах. Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь. И я хочу, даром что я самый старший, тем усерднее обучаться вместе с подростками. Но сделай для меня вот что: приходи завтра спозаранку в мой дом, не откажи мне, и мы будем держать об этом совет. Сегодняшнюю же беседу давайте закончим.

Сократ. Да, я так поступлю, Лисимах, и приду к тебе завтра, если захочет бог [36].

ЕВТИФРОН

Евтифрон, Сократ

2 Евтифрон. Что это за новость, Сократ? Оставив свои беседы в Ликее, ты теперь проводишь время здесь, у царского портика? [1] Нет ли и у тебя какой-нибудь жалобы к царю [2], как у меня?

Сократ. Но афиняне, Евтифрон, называют это не жалобой, а иском [3].

b Евтифрон. Что ты говоришь? Кто-то вчинил тебе иск? Ведь не могу же я поверить, что, наоборот, ты сам обвиняешь кого-то.

Сократ. Конечно, нет.

Евтифрон. Значит, кто-то другой обвиняет тебя?

Сократ. Вот именно.

Евтифрон. Кто же это?

Сократ. Я и сам, Евтифрон, не очень-то знаю этого человека: мне представляется, он из молодых и мало известных; зовут же его, как мне кажется, Мелетом, а родом он из дема Питфа [4]. Можешь ты вообразить себе такого питфейца Мелета — длинноволосого и жидкобородого да к тому же еще и курносого?

Евтифрон. Нет, мой Сократ, такого я не припомню. Но какой же он вчинил тебе иск?

Сократ. Какой иск? Да, на мой взгляд, нешуточный. Ведь это не пустяк — в молодые годы распознать подобное дело. Ему-де известно, говорит он, почему развращаются молодые люди и кто именно их развращает. Выходит, что он-де мудрец, а я, как он усмотрел, невежда и развращаю его сверстников, потому-то он и выступает перед городом-матерью с обвинением против меня. Мне мнится, что среди всех государственных мужей он един-

d ственный действует правильно: в самом деле, ведь правильно прежде всего проявить заботу о молодых людях, чтобы они были как можно лучше, как хорошему земле-

дельцу подобает прежде всего позаботиться о молодых побегах, а уж после обо всем остальном. Подобным же образом и Мелет, возможно, сначала хочет выполоть нас, 3
из-за которых гибнут ростки юности — так он говорит,— а уж затем, как это ясно, он позаботится и о старших и учинит для города множество величайших благ: по крайней мере так обычно бывает с теми, кто выступает с подобными начинаниями.

Евтифрон. Хотел бы я, Сократ, чтобы было так. Однако боюсь, как бы не вышло прямо противоположного: ведь мне решительно кажется, что, замышляя неправое дело против тебя, он начинает разрушать свой дом с очага [5]. Но скажи мне, каким образом, утверждает он, развращаешь ты юношей?

Сократ. Странные вещи делаю я, если его послу- b
шать, мой милый. Он утверждает, что я творю богов. И обвинение его состоит в том, что я ввожу новых богов, старых же не почитаю, как он говорит.

Евтифрон. Понятно, Сократ: ведь ты сам утверждаешь, что тебе часто является твой гений [6]. Значит, он строит свое обвинение на твоих предполагаемых нововведениях в божественных вопросах и выступает в суде с клеветой, хорошо понимая, что подобные вещи легко становятся предосудительными в глазах большинства. Ведь и надо мною потешаются, как над безумцем [7], когда я предсказываю в народном собрании что-либо относительно божественных предначертаний. И хотя все мои предсказания были правдивыми, все же людям, подобным мне, всегда завидуют; однако надо не обращать на завистников никакого внимания и смело идти против них [8].

Сократ. Милый Евтифрон, то, что они высмеивают меня,— это пустяк. Афинян, как мне кажется, не слишком задевает, если кто-либо считается сильным в философии, лишь бы он был не способен передать свою мудрость другим. Но вот когда они думают, что кто-то делает d
и других подобными себе, они приходят в ярость — либо из зависти, либо по какой-то иной причине.

Евтифрон. Тут-то мне мало дела до того, как они ко мне относятся.

Сократ. Быть может, они полагают, что ты воздерживаешься от поучений и не желаешь передавать свою мудрость другим. Что до меня, то боюсь, они считают, будто я по человеколюбию щедро рассыпаю перед всеми свое достояние, не только не требуя вознаграждения,

но вдобавок и от души приплачивая за то только, чтобы меня пожелали слушать. Если бы, я повторяю, они собирались надо мной посмеяться, как, по твоим словам,
e они смеются над тобою, то ничего не было бы тягостного в том, чтобы провести время в суде за шутками и смехом; но коли они начинают дело всерьез, то совсем не ясно, чем это может кончиться,— разве только это видно вам, прорицателям.

Евтифрон. Скорее всего, мой Сократ, это ничем серьезным не кончится, и ты успешно выиграешь свою тяжбу, как и я, полагаю, свою.

Сократ. А у тебя, Евтифрон, тоже какая-то тяжба? И ты выступаешь в ней ответчиком или истцом?

Евтифрон. Истцом.

Сократ. Против кого?

4 Евтифрон. Против такого человека, что и здесь могу показаться безумцем.

Сократ. Каким же образом? Может быть, ты гонишься за тем, кто неуловим? [9]

Евтифрон. Куда уж там быть неуловимым такому старцу!

Сократ. Кто же это такой?

Евтифрон. Мой отец.

Сократ. Твой отец, почтеннейший?

Евтифрон. Вот именно.

Сократ. В чем же состоит жалоба и из-за чего идет тяжба?

Евтифрон. Из-за убийства, Сократ.

Сократ. Клянусь Гераклом! Разумеется, Евтифрон, большинству здесь неведомо, прав ты или не прав.
b Не думаю, чтобы первому встречному было по плечу правильно решить это дело, разве только тому, кто достиг высокой степени мудрости.

Евтифрон. Да, клянусь Зевсом, тому, кто достиг.

Сократ. Без сомнения, умерший по вине твоего отца — кто-либо из домашних? Это ведь ясно. Ведь не стал бы ты привлекать отца к судебной ответственности из-за чужого? [10]

Евтифрон. Смехотворно, Сократ, если ты думаешь, будто есть разница, из домашних ли убитый или чужой, и не считаешь, что надо заботиться лишь о том, по праву ли умертвил его убивший или же нет, и если по праву, то отпустить его с миром, а если нет, то преследовать по суду, будь даже убийца твоим домочадцем и сотрапезником. Ведь ты подвергаешься осквернению не

меньше, чем он, если будешь общаться с таким человеком, зная о его провинности, и не очистишь себя самого и его, обратившись в суд [11]. Впрочем, убитый был из моих поденщиков; когда мы обрабатывали землю на Наксосе [12], он там у нас работал. Напившись пьяным, он рассердился на одного из наших рабов и зарезал его. Отец мой, связав его по рукам и ногам, бросил в какой-то ров и послал сюда человека, дабы узнать у экзегета [13], что делать дальше. Тем временем он не обращает на связанного никакого внимания и не проявляет о нем никакой заботы: дескать, это убийца, и ничего не случится, если он умрет. А он-то возьми и умри. От голода и холода и оттого, что был связан, умер он раньше, чем вернулся вестник от экзегета. Вот за это-то и гневается мой отец и другие домашние, что из-за убийцы я обвиняю в убийстве отца, который и не убивал-то вовсе, а если бы и убил, то, поскольку убитый сам убил человека, о нем не стоит и беспокоиться: мол, нечестиво со стороны сына преследовать по суду своего отца за убийство. А ведь они просто плохо знают божественный закон, касающийся благочестия и нечестия.

Сократ. Скажи ради Зевса, Евтифрон, ты-то себя считаешь настолько точно осведомленным в божественных законах и в вопросах благочестия и нечестия, что не страшишься — даже если все было так, как ты говоришь,— сам совершить нечестивое дело, преследуя отца по суду?

Евтифрон. Мало было бы от меня пользы, Сократ, и ничем не отличался бы Евтифрон [14] от большинства людей, если бы я не был точно осведомлен о подобных вещах.

Сократ. Пожалуй, уважаемый Евтифрон, для меня самое лучшее — стать твоим учеником и прежде, чем состоится моя тяжба с Мелетом, возбудить против него ходатайство со своей стороны, заявив, что я и раньше высоко ценил познание божественных законов, теперь же, когда он обвиняет меня в том, что я погрешаю против этих законов, самовольничая и вводя различные новшества, я стал твоим учеником. «И вот,— сказал бы я,— если ты, Мелет, признаешь Евтифрона мудрым в этих вопросах, то считай и меня человеком правильно мыслящим и не преследуй меня по суду; если же нет, то прежде, чем мне, вчини иск ему, моему наставнику, за то, что он губит стариков, меня и своего отца, тем, что меня обучает, а его — проучает и наказывает». И если он

мне не поверит и не освободит меня от обвинения или не вчинит иск вместо меня тебе, я смогу в суде выставить то же ходатайство, с которым я выступил перед ним.

Евтифрон. Клянусь Зевсом, Сократ, если только
c он попробует вчинить мне иск, то я уж отыщу, я думаю, его слабое место, и скорее всего дело в суде пойдет у нас о нем, чем обо мне.

Сократ. Вот и я, дорогой мой друг, понимая это, жажду стать твоим учеником, ибо знаю, что ни этот Мелет, ни кто-либо другой тебя вроде бы и не замечают, меня же он разглядел так легко и ясно, что даже обвинил в нечестии. Поведай же мне, ради Зевса, то, относительно чего ты сейчас настойчиво утверждал, будто доподлинно это знаешь, а именно в чем заключается благочестие и нечестие как в отношении убийства, так и во
d всем остальном? Разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе, и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?

Евтифрон. Само собой разумеется, Сократ.

Сократ. Так скажи же, что именно ты называешь благочестивым и нечестивым?

Евтифрон. Я утверждаю: благочестиво то, что я сейчас делаю, а именно благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь по-
e добное нарушение, будь этим преступником отец, мать или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво. Смотри же, Сократ, сколь сильное доказательство я приведу тебе в пользу того, что закон именно таков (я говорил об этом уже и другим). Правильно было бы не поощрять преступника,
6 кем бы он ни был: ведь признают же сами люди Зевса наилучшим и справедливейшим из богов, а в то же время все они верят, что он заключил в оковы собственного отца за то, что он преступно пожирал своих сыновей, а тот в свою очередь оскопил своего отца за подобные же деяния [15]. А на меня они негодуют за то, что я преследую по суду своего преступного отца, и таким образом противоречат сами себе в вопросе о богах и обо мне.

Сократ. Так значит, Евтифрон, именно потому я выступаю ответчиком, что, когда рассказывают нечто

подобное о богах, меня это раздражает? Вот поэтому, видно, найдутся такие, которые скажут, что я нарушаю закон. Теперь же, раз и тебе, столь хорошо разбирающемуся в этих вещах, все это кажется верным, похоже, b
что мне надо уступить. Да и что могу я сказать, если сам признаюсь, что ничего об этом не знаю? Но поведай мне, ради Покровителя дружбы [16], ты-то в самом деле полагаешь, что все это было так?

Ефтифрон. Мало того, все это было еще более поразительным, хотя большинство ничего об этом не знает.

Сократ. Значит, ты полагаешь, будто между богами и в самом деле бывают войны, жестокая вражда, битвы и прочее в том же роде, как об этом рассказывают поэты, а хорошие живописцы расписывают этими чудесами священную утварь? Например, во время Великих Панафиней в Акрополь вносят облаченье богини, расцвеченное такими рисунками [17] И мы признáем, Евтифрон, что все это правда?

Евтифрон. Не только это, Сократ, но и то, о чем я сказал недавно; да и многое другое я могу порассказать тебе, если желаешь, о божественных делах, так что, услышав это, я уверен, ты будешь ошеломлен.

Сократ. Да и не удивительно! Но об этом ты мне расскажешь в другой раз, на досуге, а сейчас постарайся яснее изложить то, о чем я тебя недавно просил. Ведь ты, d
мой друг, перед этим неудовлетворительно ответил на мой вопрос, что такое благочестивое вообще, сказав лишь, будто благочестивым является то, что ты сейчас делаешь, преследуя отца по суду за убийство.

Евтифрон. И правду сказал я тебе, Сократ.

Сократ. Положим. Но ведь ты же признаешь, Евтифрон, что и многое другое бывает благочестивым?

Евтифрон. Конечно, бывает.

Сократ. Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи [18] нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым. Разве ты этого не помнишь?

Евтифрон. Помню, конечно.

Сократ. Так разъясни же мне относительно этой идеи — что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом [19], я называл бы

что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл.

Евтифрон. Но если ты желаешь, Сократ, я тебе это скажу!

Сократ. Да, я желаю.

Евтифрон. Итак, благочестиво то, что угодно
7 богам, нечестиво же то, что им неугодно.

Сократ. Великолепно, Евтифрон! Ты дал мне именно тот ответ, которого я от тебя добивался. Правда, я не знаю, правильно ли это, но ясно, что ты докажешь в дальнейшем истинность своих слов.

Евтифрон. Разумеется.

Сократ. Давай же рассмотрим заново то, что мы говорим: итак, угодное богам и угодный им человек — это благочестивые вещи, а неугодное богам и неугодный им человек — нечестивые, и, значит, благочестивое и нечестивое не тождественны между собою, а прямо противоположны друг другу. Не так ли?

b Евтифрон. Именно так.

Сократ. Как тебе кажется, хорошо это сказано?

Евтифрон. Думаю, да, Сократ, я ведь это уже подтвердил.

Сократ. Значит, и то, что у богов бывает противоборство, междоусобицы и взаимная вражда,— это тоже ты подтверждаешь?

Евтифрон. Да, подтверждаю.

Сократ. А какие разногласия вызывают гнев и вражду? И о чем идет спор? Давай рассмотрим следующее: если бы, например, у нас с тобою возникло разногласие относительно чисел — какое из них больше,— то разве это разногласие породило бы между нами вражду и взаимный гнев, или же, занявшись вычислением, мы очень скоро пришли бы к согласию в этом деле?

Евтифрон. Конечно, пришли бы.

Сократ. Значит, и если бы мы разошлись во мнении относительно большего и меньшего размера предмета, то, занявшись измерением, мы быстро прекратили бы спор?

Евтифрон. Да, это так.

Сократ. А перейдя к взвешиванию, мы бы, думаю я, пришли к решению, какой предмет тяжелее, а какой легче?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Так из-за какого же разногласия, не позво-

ляющего нам принять решение, могли бы мы прийти в гнев и стать друг другу врагами? Быть может, тебе это не очень доступно, но проследи за тем, что я говорю: d разве это не будет справедливое и несправедливое, прекрасное и постыдное, доброе и злое? И не из-за этого ли мы спорим и не можем прийти к удовлетворительному решению, становясь друг другу врагами во время таких раздоров — и я, и ты, и все остальные люди?

Евтифрон. Да, Сократ, разногласие может касаться и этого.

Сократ. Ну а боги, Евтифрон? Разве когда между ними происходит раздор, он происходит не из-за таких вещей?

Евтифрон. Безусловно, из-за таких.

Сократ. А среди богов, благороднейший Евтифрон, одни, по твоим словам, почитают одно справедливым, прекрасным, постыдным, добрым и злым, а другие — другое: ведь не восставали бы они друг на друга, если бы не спорили из-за этого. Как ты думаешь?

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Итак, каждый, считая что-либо прекрасным, добрым и справедливым, именно это и любит, противоположное же ненавидит?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Но ведь одно и то же, по твоим словам, одни считают справедливым, другие — несправедли- 8 вым? Из-за этих-то споров между ними и происходят междоусобицы и войны. Разве не так?

Евтифрон. Так.

Сократ. Похоже, что одно и то же боги и любят и ненавидят, и оно одновременно является богоугодным и богопротивным.

Евтифрон. Похоже.

Сократ. Но, Евтифрон, согласно этому рассуждению, благочестивое и нечестивое — это одно и то же.

Евтифрон. Видимо, так.

Сократ. Значит, почтеннейший, ты не ответил на мой вопрос: ведь я спрашивал не о том, что оказывается одновременно и благочестивым и нечестивым; тут же получилось, что богоугодное одновременно является богопротивным. Таким образом, Евтифрон, нет ничего удивительного, если то, что ты сейчас делаешь, стремясь покарать отца, окажется деянием, угодным Зевсу, но b ненавистным Крону и Урану, любезным Гефесту, но

противным Гере [20]; то же самое получится и в отношении других богов, если между ними существуют расхождения по этому вопросу.

Евтифрон. Но я полагаю, Сократ, что здесь ни один из богов не расходится в мнении с другим и никто из них не считает, будто несправедливо убивший другого человека не должен держать за это ответ.

Сократ. В самом деле, Евтифрон? А тебе разве не
c доводилось слышать, как кто-либо из людей оспаривает необходимость наказания человека, незаконно убившего другого или совершившего что-либо незаконное?

Евтифрон. Да люди без конца затевают такие споры — и в суде, и где угодно еще. Совершая множество незаконных деяний, они говорят и делают всё, чтобы избежать кары.

Сократ. Как же так, Евтифрон? Они признают, что нарушили закон, и в то же время, признавая это, не хотят быть в ответе?

Евтифрон. Уж это-то ни в коем случае.

Сократ. Значит, они говорят и делают не всё, что угодно. Ведь, полагаю я, они не осмеливаются оспаривать необходимость нести наказание за совершенный
d ими проступок: я думаю, они просто не соглашаются с тем, что они преступники. Как ты считаешь?

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Следовательно, они оспаривают не то, что преступнику следует нести наказание, но, по-видимому, спорят о том, кто является преступником, что́ он совершил и когда?

Евтифрон. Ты говоришь верно.

Сократ. То же самое, думаю я, относится и к богам, коль скоро, по твоим словам, они враждуют из-за справедливого и несправедливого, и одни говорят, что другие чинят им несправедливость, те же опровергают это обвинение. Потому что, почтеннейший, ведь никто ни из богов, ни из людей не посмеет сказать, будто виновный
e не должен нести наказание.

Евтифрон. Да, в общем ты это правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Но по каждому отдельному случаю, Евтифрон, я думаю, спорщики спорят — и люди и боги, если только боги и вправду спорят: расходясь в мнении по поводу какого-либо деяния, одни говорят, что оно законно, другие — что нет. Разве не так?

Евтифрон. Конечно же.

Сократ. Так вот, друг мой Евтифрон, объясни 9
ты мне, дабы стал я мудрее: какое у тебя доказательство того, что все боги считают безвинно погибшим человека, который, служа по найму, стал убийцей и, будучи связан господином убитого, скончался в оковах раньше, чем тот, кто его сковал, получил распоряжение от экзегета, и что они полагают правильным, чтобы из-за этого сын преследовал по суду и обвинял в убийстве своего отца? Прошу тебя, постарайся мне ясно доказать, что все боги считают наиболее правильным твое поведение, и, b
если ты мне это удовлетворительно докажешь, я никогда не перестану восхвалять твою мудрость.

Евтифрон. Но, пожалуй, это нешуточное дело, Сократ, хотя я мог бы доказать тебе это очень ясно.

Сократ. Я понимаю, что кажусь тебе менее понятливым, чем судьи: им же ты, очевидно, докажешь, что поступок твоего отца — незаконный и все боги ненавидят подобные дела.

Евтифрон. И докажу как нельзя более ясно, Сократ, если только они станут меня слушать.

Сократ. Но они станут слушать, если им покажется, что ты говоришь дело. Однако вот что пришло мне в голову, пока ты говорил, и о чем я подумал про себя: «Если даже Евтифрон докажет мне наилучшим образом, что все боги считают подобную гибель несправедливой, что нового узнаю я у него относительно сущности благочестивого и нечестивого? По-видимому, оказалось бы, что дело это богопротивно; однако благочестивое и нечестивое, как недавно выяснилось, определяются не этим, ибо богопротивное оказалось одновременно и богоугодным». Итак, я освобождаю тебя от этого, Евтифрон: пусть, коли тебе угодно, все боги считают это противо- d
законным и ненавидят. Но давай внесем сейчас такую поправку в рассуждение: нечестиво ненавистное всем богам, а угодное всем им — благочестиво, если же что-либо одни из них любят, а другие ненавидят, то это либо ни то ни другое, либо и то и другое одновременно. Желаешь ли ты, чтобы у нас теперь было такое определение благочестивого и нечестивого?

Евтифрон. А что этому мешает, Сократ?

Сократ. По мне, ровно ничего, но ты будь внимателен к своему делу: не получится ли, что, выдвинув такое предположение, ты не сумеешь мне с легкостью объяснить обещанное?

Евтифрон. Но и я бы назвал благочестивым то,

что любят все боги, и, наоборот, нечестивым то, что все они ненавидят.

Сократ. Что же, Евтифрон, посмотрим, хорошо ли мы сказали, или оставим это и будем воспринимать свои и чужие речи — если кто что-либо утверждает — как требующие немедленного согласия? Или надо все-таки рассмотреть, что именно утверждает говорящий?

Евтифрон. Надо рассмотреть. Однако я считаю, что сказанное сейчас сказано хорошо.

10 Сократ. Скоро, добрейший мой, мы это лучше узнаем. Но подумай вот о чем: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?

Евтифрон. Я не понимаю, о чем ты, Сократ?

Сократ. Что ж, постараюсь выразиться яснее. Называем мы нечто несомым и несущим, ведомым и ведущим, рассматриваемым и смотрящим? И понимаешь ли ты, что все подобные вещи между собою различны и в чем состоит это различие?

Евтифрон. Мне кажется, я понимаю.

Сократ. Значит, существует нечто любимое и соответственно нечто отличное от него, любящее?

Евтифрон. Как же иначе?

b Сократ. Скажи же мне, несомое является таковым потому, что его несут, или по другой какой-то причине?

Евтифрон. Нет, разумеется именно поэтому.

Сократ. А ведомое — потому, что его ведут, и рассматриваемое — потому, что на него смотрят?

Евтифрон. Безусловно.

Сократ. Следовательно, на него не потому смотрят, что оно является рассматриваемым, но, наоборот, оно является рассматриваемым, поскольку на него смотрят; и не потому ведомое ведут, что оно является ведомым, но оно потому и ведомо, что его ведут; наконец, не по-
c тому несомое несут, что оно несомо, но оно несомо потому, что его несут. Значит, ясно, Евтифрон, что́ я хочу сказать, а именно: если нечто является чем-то и что-то испытывает, то не потому оно является, что бывает являющимся, но оно являющееся потому, что является; и не из-за того оно нечто испытывает, что бывает страдающим, но страдает из-за того, что нечто испытывает. Или ты с этим не согласен?

Евтифрон. Нет, я согласен.

Сократ. Значит, и любимым бывает либо нечто

являющееся чем-то, либо испытывающее что-либо от чего-то?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. А значит, и здесь все обстоит так же, как в прежних случаях: не потому его любят любящие, что оно любимое, но оно любимое, раз его любят?

Евтифрон. Безусловно.

Сократ. Что же мы скажем, Евтифрон, о благочестивом? Любят ли его все боги, как ты утверждал? d

Евтифрон. Да.

Сократ. Но потому ли они его любят, что оно благочестиво, или за что-то другое?

Евтифрон. Нет, именно за это.

Сократ. Значит, его любят потому, что оно благочестиво, а не потому оно благочестиво, что его любят?

Евтифрон. Очевидно.

Сократ. Ну а богоугодное ведь является таковым потому, что оно угодно богам?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Значит, богоугодное, Евтифрон,— это не благочестивое и благочестивое — это не богоугодное, как ты утверждаешь, но это две различные вещи.

Евтифрон. Как же так, Сократ?

Сократ. Ведь мы признали, что благочестивое любимо потому, что оно благочестиво, а не благочестиво потому, что оно любимо. Не правда ли?

Евтифрон. Так.

Сократ. С другой стороны, мы признали, что богоугодное является таковым, потому что его любят боги, но не потому оно любимо, что богоугодно.

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Ведь если бы, дорогой Евтифрон, богоугодное и благочестивое было одним и тем же, то как благочестивое любили бы за то, что оно благочестиво, 11
так и богоугодное любили бы за то, что оно богоугодно; с другой стороны, если бы богоугодное было богоугодным потому, что его любят боги, то и благочестивое было бы благочестивым потому, что они его любят. У нас же получилось нечто противоположное — между богоугодным и благочестивым существует полное различие: одному свойственно быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым. Похоже, Евтифрон, ты не желаешь разъяснить мне вопрос о том, что такое благочестивое, и показать его сущность, а говоришь лишь о некоем состоянии,

b претерпеваемом благочестивым, а именно о том, что оно любимо всеми богами; сущность же его ты не раскрываешь. Послушай, если тебе угодно, не таись от меня, но скажи мне снова, с самого начала, в чем состоит сущность благочестивого, из-за которой оно любимо богами или испытывает еще какое-то состояние? Ведь из-за этого у нас с тобой не возникнет спора. Скажи же откровенно, что такое благочестивое и нечестивое?

Евтифрон. Но, Сократ, я как-то не могу объяснить тебе, что именно я разумею. Наше предположение всё блуждает вокруг да около и не желает закрепиться там, куда мы его водружаем.

Сократ. Евтифрон, то, что ты сказал, было бы
c уместно в устах Дедала, нашего предка [21]; однако, если бы это были мои слова и положения, ты, пожалуй, мог бы и посмеяться надо мной — мол, ввиду моего с ним родства мои словесные построения от меня ускользают и не желают оставаться там, куда я их поставил; но ведь предположения эти принадлежат тебе, а потому и насмешка эта будет совсем не по адресу: именно твои положения оказываются неустойчивыми — ты видишь это и сам.

Евтифрон. Но мне как-то представляется, Сократ, что такая насмешка прямо относится к сказанному: ведь не я вложил в наши слова эту способность блуждать
d и не оставаться на месте, но именно ты кажешься мне Дедалом. У меня-то они уж стояли бы твердо.

Сократ. Боюсь, мой друг, я окажусь искуснее этого мужа: ведь он придавал подвижность только своим творениям, я же — не только своим, но похоже, что и чужим. Однако особая тонкость моего искусства заключена в том, что я мудр поневоле: ведь больше, чем обладать искусством Дедала да еще вдобавок и богатством
e Тантала [22], желал бы я, чтобы мои слова оставались твердо водруженными на месте. Но довольно об этом. Поскольку, мне кажется, ты слабоват, я сам постараюсь показать тебе, как надо мне разъяснить благочестие; но смотри, не падай духом прежде времени. Ну вот, не думаешь ли ты, что все благочестивое необходимо должно быть справедливым?

Евтифрон. Да, я так думаю.

Сократ. Значит, и все справедливое должно быть
12 благочестивым или же все благочестивое будет справедливым, справедливое же не всё будет благочестивым, но в одних случаях будет, а в других — нет?

Евтифрон. Сократ, я не поспеваю за твоими словами.

Сократ. Но ведь ты настолько же моложе меня, по крайней мере, насколько мудрее! Говорю я тебе, что ты расслабился от избытка мудрости. Однако, милейший, прошу тебя, подтянись: ведь не так уж трудно постичь то, что я говорю; говорю же я прямо противоположное тому, что сочинил поэт, молвивший:

Зевса, который все создал и сам все устроил,—
Зевса не хочешь назвать: знать, со страхом стыд неразлучен [23]. b

Я же вот чем отличаюсь от этого поэта... Сказать тебе?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Мне не кажется, что «там, где страх, там и стыд» [24]. Многие, думается мне, страшащиеся болезней, бедности и всего другого в таком же роде, страшатся, однако не стыдятся ни одной из пугающих их вещей. Ты не согласен?

Евтифрон. Конечно, согласен.

Сократ. Но зато там, где стыд, там и страх. Разве возможно, чтобы совестящиеся и стыдящиеся чего-либо люди не страшились и не избегали бы при этом дурной молвы?

Евтифрон. Да, они страшатся.

Сократ. Поэтому неверно говорить «где страх, там и стыд»; наоборот, где стыд, там и страх, но вовсе не так обстоит дело, что всюду, где страх, там и стыд, ибо страх встречается чаще, чем стыд. Стыд ведь есть как бы часть страха, подобно тому как нечетное есть часть числа, однако дело обстоит не так, чтобы там, где было число, было и нечетное; наоборот, где нечетное, там и число. Теперь-то ты поспеваешь за мною?

Евтифрон. Да, конечно.

Сократ. Нечто подобное я говорил и тогда, спрашивая тебя: где справедливое, там и благочестивое, или же где благочестивое, там и справедливое,— так что не d всюду, где справедливое, там и благочестивое? Ведь благочестивое — часть справедливого: так мы скажем, или ты считаешь иначе?

Евтифрон. Нет, именно так. Мне кажется, ты правильно говоришь.

Сократ. Посмотри же еще и следующее: если благочестивое — часть справедливого, нам следует выяснить, какой именно частью справедливого оно

является. Вот если бы ты спросил меня о чем-то таком,— к примеру, какою частью числа будет четное и что оно собой представляет, я ответил бы, что это число, не припадающее на одну ногу, но ровно стоящее на обеих ногах. Или ты иного мнения?

Евтифрон. Нет, я думаю именно так.

Сократ. Вот и постарайся таким образом разъяснить мне, какою частью справедливого будет благочестивое, дабы я и Мелету мог сказать, чтобы он не чинил нам несправедливости и не обвинял нас в нечестии, ибо мы уже как следует у тебя обучились тому, что является праведным и благочестивым, а что — нет.

Евтифрон. Итак, Сократ, мне представляется, что праведным и благочестивым является та часть справедливого, которая относится к служению богам; то же, что относится к заботе о людях, будет остальною частью справедливого.

Сократ. Прекрасно, как мне кажется, ты это мол-
13 вил, Евтифрон, но мне недостает здесь самой малости: я не вполне уразумел, о каком служении и какой заботе идет речь; не хочешь же ты сказать, что забота о богах носит такой же характер, как забота обо всем прочем. Ну, к примеру, говорим же мы, что не любой человек умеет заботиться о лошадях, но лишь наездник. Не так ли?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ведь искусство верховой езды — это и есть забота о лошадях?

Евтифрон. Да.

Сократ. И за собаками ведь не всякий умеет ходить, но только охотник?

Евтифрон. Так.

Сократ. Следовательно, охота связана с уходом за собаками.

b Евтифрон. Да.

Сократ. А искусство ухода за рогатым скотом — это забота о скоте?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ну а благочестие и праведность — это забота о богах, Евтифрон? Ты так утверждаешь?

Евтифрон. Именно так.

Сократ. Но ведь не всякая забота направлена на одно и то же. Например, она служит некоему добру и пользе для того, на кого направлена: так, лошади под заботливым воздействием искусства верховой езды, как

ты замечаешь, получают пользу и становятся лучше. Или ты этого не думаешь?

Евтифрон. Нет, думаю.

Сократ. То же самое и собаки под воздействием охотничьего искусства, и быки — от ухода за ними, и так c
далее. Ведь не думаешь же ты, что забота приносит тому, о ком заботятся, вред?

Евтифрон. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, она приносит пользу?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Так значит, и благочестие, будучи заботой о богах, приносит богам пользу и делает их лучшими? И ты согласишься с тем, что, когда ты совершаешь что-то благочестивое, ты делаешь кого-то из богов лучшим?

Евтифрон. Конечно, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Да я и не думаю, Евтифрон, чтобы ты это утверждал, вовсе нет! Но именно поэтому я и спросил тебя, что́ ты разумеешь под служением богам. Я и не d
предполагал, что ты имеешь в виду такого рода заботу.

Евтифрон. И верно, Сократ, я имею в виду не такую заботу.

Сократ. Так скажи же, какого рода служение богам является благочестивым?

Евтифрон. А такое, каким служат рабы своим господам.

Сократ. Понимаю: значит, это своего рода искусство служить богам.

Евтифрон. Несомненно.

Сократ. Можешь ли ты тогда сказать, к какому созиданию приводит искусство услужения врачам? Не приносит ли оно здоровье?

Евтифрон. Да, конечно.

Сократ. Ну а искусство услужения корабельным мастерам служит какому делу?

Евтифрон. Ясно, Сократ, что созданию корабля.

Сократ. А искусство услужения зодчим служит созданию домов?

Евтифрон. Да.

Сократ. Так скажи же, добрейший, к какому созиданию ведет искусство услужения богам? Ясно, что ты это знаешь, коль скоро ты утверждаешь, что тебе лучше других людей ведомы божественные дела.

Евтифрон. И я говорю правду, Сократ.

Сократ. Но скажи, ради Зевса, что это за расчудес-

ное дело, которое вершат боги, пользуясь нами как слугами?

Евтифрон. Многие чудесные дела они вершат, Сократ.

14 Сократ. И военачальники тоже, мой друг; однако ты легко можешь сказать, что главное их дело — достижение победы в войне. Не так ли?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. И землевладельцы, думаю я, совершают много чудесных дел; но главная их забота — добывание из земли пищи.

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ну и что же? Из множества чудесных дел, вершимых богами, какое дело является главным?

Евтифрон. Но я ведь только недавно сказал тебе,
b Сократ, что немалое дело — в точности понять, как с этим всем обстоит. Скажу тебе лишь попросту, что если кто умеет говорить или делать что-либо приятное богам, вознося молитвы и совершая жертвоприношения, то это — благочестиво, и подобные действия оберегают и собственные дома, и государственное достояние; действия же, противоположные угождению богам, нечестивы и направлены на всеобщее разрушение и гибель.

Сократ. Но ты мог бы, Евтифрон, если бы пожелал, гораздо более кратко назвать то, о чем я тебя спросил. Однако у тебя, видно, нет охоты меня научить. Вот и сейчас, лишь только приблизился ты к самой сути, как снова ускользнул в сторону. А если бы ты мне это ответил, я бы достаточно много узнал от тебя о благочестии. Теперь же — поскольку вопрошающий вынужден следовать за вопрошаемым, куда бы он ни повел,— поясни, как же ты все-таки понимаешь благочестивое и благочестие? Уж не есть ли это некое умение приносить жертвы и возносить молитвы?

Евтифрон. Вот именно.

Сократ. Но ведь приносить жертвы — это значит одарять богов, а возносить мольбы — значит у них что-то просить?

Евтифрон. Конечно же, Сократ.

d Сократ. Итак, согласно твоему слову получается, что благочестие — это наука о том, как просить и одаривать богов.

Евтифрон. Ты отлично понял, Сократ, то, что я сказал.

Сократ. Да ведь я жажду, мой друг, приобщиться

к твоей мудрости и весь обратился в слух, так что ни одно твое словечко не пропадет даром. Но скажи мне, в чем состоит эта служба богам? Ты говоришь, что следует просить их и одаривать?

Евтифрон. Да, вот именно.

Сократ. Так не будет ли правильным просить их о том, в чем мы нуждаемся?

Евтифрон. Конечно, о чем же еще?

Сократ. А правильно ли будет одаривать их взамен e
тем, в чем у них от нас есть нужда? Ведь как-то неловко одаривать кого-либо тем, в чем он вовсе и не нуждается.

Евтифрон. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Евтифрон, благочестие — это некое искусство торговли между людьми и богами.

Евтифрон. Что ж, пусть это будет искусство торговли, если тебе так нравится.

Сократ. Мне-то это совсем не нравится, коль скоро это неверно. Молви же, какую пользу извлекают боги из получаемых от нас даров? Что́ дают нам они, это любому ясно, ибо нет у нас ни единого блага, которое исходило 15
бы не от них. Но какая им польза от того, что они получают от нас? Или уж мы так наживаемся за их счет при этом обмене, что получаем от них все блага, они же от нас — ничего?

Евтифрон. Но неужели ты думаешь, Сократ, что боги извлекают какую-то пользу из того, что получают от нас?

Сократ. Но тогда что же это такое, Евтифрон,— наши дары богам?

Евтифрон. Что же иное, полагаешь ты, как не почетные награды, приятные им, как я сказал раньше?

Сократ. Значит, Евтифрон, благочестивое — это b
приятное, а не полезное и угодное богам?

Евтифрон. Думаю, что, несомненно, это угодное им.

Сократ. Значит, вот оно что такое, благочестивое,— это угодное богам.

Евтифрон. Несомненно.

Сократ. И после всего этого ты удивляешься тому, что твои слова как бы не стоят на месте, но бродят вокруг да около, и обвиняешь меня в том, что я, как Дедал, заставляю их так бродить, а сам куда искуснее Дедала гоняешь слова по кругу! Или ты не замечаешь, что наше рассуждение, описав круг, вернулось к исходной точке? c
Припомни же, что вначале благочестивое и богоугодное

оказались у нас не одним и тем же, но двумя различными вещами. Или ты не припоминаешь?

Евтифрон. Припоминаю.

Сократ. А сейчас разве ты не замечаешь, что угодное богам ты называешь благочестивым? Разве угодное богам — это не богоугодное? Как ты считаешь?

Евтифрон. Конечно же.

Сократ. Значит, либо мы недавно пришли к неправильному решению, либо, если тогда мы решили правильно, то сейчас мы не правы.

Евтифрон. Да, похоже.

Сократ. Следовательно, нам надо с самого начала пересмотреть, что такое благочестивое: ведь пока я этого
d не узнаю, я не отступлюсь. Прошу тебя, не пренебрегай мною, но изо всех сил постарайся сосредоточиться и ответить мне правду. Ведь если кто и знает ее, так это именно ты, и тебя не следует отпускать, как Протея, пока ты не дашь ответ [25]. Если бы ты не имел ясного представления о благочестивом и нечестивом, ты никоим образом не мог бы из-за поденщика преследовать престарелого отца за убийство, но убоялся бы и богов — не отважился ли ты на ложный шаг — и людей постыдился бы тоже. Ну а теперь-то я уверен, что ты ясно представляешь себе благочестивое и нечестивое. Скажи же, любезнейший Евтифрон, что ты об этом думаешь, не таясь.

Евтифрон. В другой раз, Сократ. Сейчас же я тороплюсь в одно место, и мне пора уходить.

Сократ. Что ж это ты делаешь, друг мой! Уходишь, лишая меня великой надежды узнать от тебя о благо-
16 честивом и нечестивом и избежать Мелетова иска, доказав ему, что я стал мудрым в божественных вопросах благодаря Евтифрону и никогда уже не буду заниматься невежественной болтовней и вводить в этом деле различные новшества, но впредь стану жить самой достойной жизнью!

ЛИСИД

Сократ

Я направился из Академии прямо в Ликей дорогой, 203
коя окаймляет городскую стену снаружи и тесно к ней примыкает [1]. Когда я оказался у небольшого входа — того, что расположен у Панопова источника,— я встретил там Гиппотала, сына Гиеронима, Ктесиппа из Пэании [2] и других толпившихся вокруг них молодых людей.

Гиппотал, увидев, что я подхожу, молвил:

— Сократ мой, откуда ты держишь путь и куда? b

— Из Академии,— отвечал я,— а иду я в Ликей.

— Значит,— отозвался он,— ты идешь туда же, куда и мы. Не присоединишься ли к нам? Это стоило бы сделать.

— Куда именно,— спросил я,— ты хочешь меня повести и к кому я должен присоединиться?

— Сюда,— отвечал он, указывая мне на расположенное напротив стены крытое помещение с отворенной дверью.— Мы здесь проводим время — мы и многие другие прекрасные юноши.

— А что это за постройка и в чем состоит ваше 204
времяпрепровождение здесь?

— Это,— отвечал он,— недавно выстроенная палестра. Проводим же мы время большей частью в беседах, к которым с радостью привлечем и тебя.

— И прекрасно сделаете,— отозвался я.— А кто здесь наставник?

— Твой приятель и поклонник,— отвечал он,— Микк [3].

— Клянусь Зевсом,— сказал я,— это муж не без достоинств и способный софист.

— Так не хочешь ли последовать за нами,— спросил Гиппотал,— и посмотреть, кто там собрался?

— Сначала я охотно услышал бы от тебя, для чего ты b

меня приглашаешь и кто среди собравшихся там выделяется своей красотой?

— На этот счет мнения наши расходятся, Сократ,— отвечал он.

— Но тебе-то кто кажется красивым, Гиппотал? Ответь мне.

Однако он, услышав этот вопрос, покраснел, и тогда я сказал:

— Сын Гиеронима, Гиппотал! Можешь и не говорить, влюблен ты в кого-нибудь или нет: я вижу, что ты не только влюблен, но и далеко зашел в этой своей любви. И хотя во всем остальном я человек неспособный и бесполезный, это даровано мне самим богом — немедленно распознавать влюбленного и любимого.

Но, услышав мои слова, он покраснел еще больше.

Тут Ктесипп сказал:

— Мой Гиппотал, что ты краснеешь и не решаешься открыть Сократу имя любимого — это свидетельство изысканного воспитания. Но если он хоть недолго с тобой побеседует, то пресытится до отвала бесконечным твоим повторением этого имени. Наши же уши уже до отказа забиты и переполнены именем Лисида [4], а если Гиппотал вдобавок выпьет немножко вина, то даже тогда, когда мы внезапно пробуждаемся от сна, нам будет мерещиться имя Лисида. И хотя рассказы, которые он ведет, невероятно докучливы, еще страшнее бывает, когда он пытается обрушить на нас стихи и прозу. Но самое ужасное, что он воспевает своего любимца в песнях пронзительным голосом и мы должны терпеливо это выслушивать. А вот теперь, когда ты его спрашиваешь, он краснеет!

— Лисид этот,— сказал я,— видно, совсем еще юн. Я сужу по тому, что имя его показалось мне незнакомым.

— Это из-за того,— возразил Ктесипп,— что его не часто называют по имени, но величают пока по отцу, который весьма известен. Я ведь хорошо знаю, что облик мальчика тебе достаточно знаком, а этого одного довольно, чтобы его признать.

— Скажи же,— молвил я,— чей он сын?

— Он — старший сын Демократа из дема Эксоны [5].

— Что ж,— сказал я,— ты, Гиппотал, избрал себе любовь великолепную и дерзновенную во всех отношениях! Иди же сюда и покажи мне свое искусство, как показывал его им, дабы я увидел, знаешь ли ты, как

влюбленному надлежит говорить о своем любимце — и ему самому и остальным.

— Веришь ли ты, Сократ, хоть одному слову из того, что здесь наговорил Ктесипп?— возразил Гиппотал.

— Что ж,— отозвался я,— ты будешь отрицать и любовь, о которой он нам поведал?

— Нет, не любовь,— возразил он,— но то, будто я сочиняю в честь своего любимца стихи и прозу.

— Он не в своем уме,— вмешался Ктесипп.— Это бред и болтовня!

Но я сказал:

— Мой Гиппотал, мне нет нужды слушать стихи и песни, даже если ты сочинил их в честь юноши, но b
меня интересует твой образ мыслей: я хочу знать, как обращаешься ты к своему любимцу.

— А вот Ктесипп тебе скажет,— бросил он.— Ведь он хорошо это знает и помнит, если, как он утверждает, я постоянно утомляю своими песнями его слух.

— Да, клянусь богами,— сказал Ктесипп,— и даже слишком: славословия-то эти достойны смеха. И как не быть им смехотворными, если влюбленный, уделяющий особое внимание мальчику, не умеет сказать ничего своего, но повторяет лишь то, что доступно любому ребенку? Ведь все его сочинения и речи о том, что весь город твердит о Демократе и Лисиде, деде этого мальчика, а также обо всех его предках — их богатстве, конюшнях, о победах на Пифийских, Истмийских и Немейских играх на четырехконных колесницах и верхом — и вдобавок о еще более древних вещах [6]. Вчера в одной из таких поэм он подробно поведал о гостеприимстве, оказанном Гераклу [7]: мол, ввиду своего родства с Гераклом один из предков Лисида (родившийся якобы от Зевса и дочери основателя его дема) принимал у себя героя: это же россказни старух [8]— d
и все прочее в том же духе, Сократ; вот какие речи и песни принуждает он нас выслушивать.

Услышав это, я молвил:

— Чудак ты, Гиппотал! Что же ты поешь себе славу раньше, чем одержал победу?

— Но, Сократ,— возразил он,— я пою песни не в свою честь.

— Ты просто не подумал об этом,— сказал я.

— А на самом деле?— спросил он.

— Да все эти песнопения прежде всего относятся e
к тебе самому,— отвечал я.— Ведь если ты покоришь

такого любимца, то все сказанное и спетое тобою послужит к вящей твоей славе и воистину станет хвалебным гимном в твою честь как победителя, коль скоро ты добился расположения этого мальчика. Если же он от тебя ускользнет, то, чем более возвышенными были славословия, пропетые тобой в честь твоего любимца, тем более в смешном виде предстанешь ты, утратив для
206 себя все его прелести. Ведь тот, мой друг, кто искушен в любовных делах, не восхваляет любимого до того, как одержит над ним победу, страшась неожиданностей в будущем. Вместе с тем и красавцы, когда кто-либо восхваляет их и превозносит, преисполняются высокомерием и самомнением. Ты не согласен?

— Нет, конечно, согласен,— отвечал он.

— И чем они самонадеяннее, тем ведь труднее поймать их в сети?

— Видимо, да.

— Каким же тебе покажется охотник, во время погони лишь спугивающий дичь и делающий ее тем самым неуловимой?

b — Ясно, он покажется мне негодным охотником.

— А разве это не безвкусица, когда слова и песни не очаровывают, но лишь возбуждают? Ведь так?

— Мне кажется, да.

— Смотри же, Гиппотал, как бы ты не оказался виновным во всем этом из-за своей поэзии; я думаю, тот, кто поэзией вредит себе самому, не может считать себя хорошим поэтом: ведь он себе враг.

— Ты прав, клянусь Зевсом,— сказал Гиппотал.—
c Это было бы страшной бессмыслицей. Но раз так, я хочу посоветоваться с тобой, Сократ: если тебе что-либо известно на этот счет, скажи мне, с помощью каких слов и действий можно стать милым своему любимцу?

— Не легко,— выразил я,— на это ответить. Но если ты согласен склонить его к беседе со мною, быть может, я смогу тебе показать, что надо ему говорить вместо тех слов и песен, какие, по словам других, ты к нему обращаешь.

— Нет ничего легче,— сказал он.— Если ты войдешь вместе с нашим Ктесиппом и, сев, начнешь беседу, я думаю, Лисид сам к тебе подойдет: ведь он необычайно внимательный слушатель, Сократ, да кроме того,
d в честь Гермеса мальчики совершают все обряды совместно с юношами [9]. Он подойдет к тебе, конечно. Если же нет, то знай, что он знаком с Ктесиппом через его

родича, Менексена [10], последнему же он лучший друг. Итак, если он не подойдет сам, Ктесипп его подзовет.

— Так надо сделать,— сказал я.

С этими словами, увлекая за собой Ктесиппа, я направился к палестре; остальные последовали туда за нами.

Когда мы вошли, мы увидели, что мальчики уже совершили жертвоприношение, почти покончили с торжественными обрядами и, одетые все по-праздничному, играют в бабки. Многие резвились снаружи, во дворе, а некоторые в углу раздевальни играли в чёт и нечёт с помощью кучи бабок, которые они извлекали из нескольких плетеных корзин. Их окружала толпа зрителей; среди последних был и Лисид: он стоял в кругу мальчиков и юношей, с венком на голове, выделяясь 207
всем своим видом — не только заслуживающей хвалы красотою, но и явными внутренними достоинствами [11].

Мы направились в противоположный угол — поскольку там царила тишина — и, сев, начали о чем-то между собою беседовать. Лисид же, обернувшись, часто на нас взглядывал, и было ясно, что ему не терпится подойти. Однако он еще колебался, не решаясь приблизиться один. Тут вошел со двора в круг играющих Ме- b
нексен и, едва только завидел меня и Ктесиппа, приблизился с намерением сесть рядом. Заметив его, Лисид последовал за ним и уселся около нас с ним вместе. Подошли тут и другие, а также и Гиппотал, когда увидел, что многие нас окружили: не желая, чтобы его видел Лисид, и опасаясь навлечь его гнев, он использовал их как прикрытие. Так он нас слушал, стоя рядом.

Тут я, взглянув на Менексена, спросил его:

— Сын Демофонта, кто из вас двоих старше?

— Мы на этот счет спорим,— отвечал он.

— Так вы, видно, спорите и о том, кто из вас знатнее?

— Да, конечно,— отвечал он.

— Что же, и о том, кто красивее?

Тут они оба рассмеялись.

— Но я не стану спрашивать,— продолжал я,— который из вас богаче: ведь вы — друзья. Не так ли?

— Несомненно,— отвечали оба.

— Не говорится ли, что у друзей — все общее [12], так что в этом они ничуть не отличаются друг от друга, если только правду молвят о своей дружбе?

Оба согласились с моими словами.

d После этого я хотел было спросить, кто из них более справедлив и разумен, но тут некий человек подошел и отвел в сторону Менексена, говоря, что его зовет учитель гимнастики: мне показалось, что он был озабочен жертвоприношением.

Итак, Менексен удалился. Я же спросил Лисида:

— Наверное, мой Лисид, тебя очень любят твои отец и мать?

— Да, очень,— отвечал он.

— Значит, они хотели бы видеть тебя как можно более счастливым?

— Конечно.

— А думаешь ли ты, что счастлив человек, пребывающий в рабстве и которому не дано совершить ничего из того, к чему он стремится?

— Нет, клянусь Зевсом! — отвечал он.

— Значит, если отец и мать тебя любят и стремятся к твоему счастью, ясно во всех отношениях, что они проявляют заботу о том, чтобы тебе было хорошо.

— Да и как же иначе? — молвил он.

— Следовательно, они разрешают тебе делать все, что заблагорассудится, и не бранят тебя и не препятствуют исполнять твои желания?

— Нет, клянусь Зевсом, бранят и многое мне запрещают.

— Что ты говоришь? — воскликнул я.— Желая
208 тебе счастья, они мешают исполнению твоих желаний? Скажи же мне вот что: если ты пожелаешь покататься на одной из колесниц твоего отца, взяв вожжи, когда он участвует в состязании, разрешит он это тебе или запретит?

— Клянусь Зевсом, не разрешит,— отвечал он.

— А кому он это разрешит?

— У отца есть возница, которому он платит.

— Что ты говоришь? Наемнику больше, чем тебе, доверяют делать с лошадьми все, что ему угодно, и вдо-
b бавок платят ему за это деньги?

— Но что же тут удивительного? — спросил Лисид.

— Однако, думаю я, упряжкой мулов тебе разрешают править и, если ты пожелаешь, стегать их кнутом?

— Да как же,— воскликнул он,— можно мне это разрешить?!

— Что же,— спросил я,— никому не разрешается их стегать?

— Конечно, разрешается,— сказал он,— погонщику мулов.

— Свободному или рабу?

— Рабу.

— Похоже, что раба они ставят выше тебя, своего сына, и доверяют ему свое имущество больше, чем тебе, разрешая ему делать все, что он пожелает; тебе же они это запрещают. Но скажи мне еще: позволяют они тебе управлять самим собою или и этого тебе не доверяют?

— Но как,— возразил он,— могут они мне это доверить?

— Однако кто-то тобой управляет?

— Вот он, мой воспитатель [13],— отвечал Лисид.

— Будучи рабом?

— Что ж тут такого? Ведь это наш раб,— сказал он.

Чудно́ это,— молвил я,— когда свободный человек находится под властью раба. А что же делает он в качестве твоего воспитателя?

— Он отводит меня в школу, к учителю.

— Значит, тобою управляют также учители?

— Разумеется.

— Много же над тобой поставлено повелителей и d
господ волею твоего отца. Но когда ты возвращаешься домой, к своей матери, она разрешает тебе, когда ткет, делать все, что тебе угодно, с шерстью или ткацким станком — чтобы ты был у нее счастливым? Наверное, она не запрещает тебе хвататься за ее станок, челнок или другие шерстопрядильные инструменты?

— Нет, клянусь Зевсом! — воскликнул он, рассмеявшись.— Не только запрещает, но был бы я бит, если бы позволял себе это.

— О, Геракл! — вскричал я.— Уж не обидел ли ты чем-нибудь своего отца или мать?

— Нет, клянусь Зевсом, никоим образом,— отвечал он.

— Но за что же они столь ужасным образом мешают тебе быть счастливым и делать, что тебе вздумается, и воспитывают тебя так, что в течение целого дня ты кому-то подчиняешься,— одним словом, так, что ты не имеешь возможности делать почти ничего из того, что ты хочешь? Получается, что тебе нет никакой пользы ни от обладания большим состоянием — ибо все остальные распоряжаются им больше, чем ты,— ни от твоего столь благородного телосложения — ибо тело твое находится на попечении и под присмотром кого-то 209

другого. Ты же ничем не владеешь, Лисид, и не свершаешь ничего из того, что тебе желанно.

— Но, Сократ, ведь я еще недостаточно взрослый,— возразил он.

— Не это, сын Демократа, служит тебе препятствием, ибо кое в чем отец и мать доверяют тебе и не ждут, пока ты повзрослеешь. Ведь когда им нужно, чтобы им
b что-нибудь прочитали или написали, они во всем доме тебе первому это поручают. Не так ли?

— Да, конечно.

— Значит, ты можешь при этом поставить первой ту букву, какую сам пожелаешь, и вторую также на свой выбор; подобным же образом можешь ты и читать. И, думаю я, когда ты берешь в руки лиру, ни отец, ни мать не мешают тебе натянуть или ослабить какую угодно струну и перебирать и ударять плектром по струнам [14]. Или мешают?

— Нет, конечно.

— Так какая же причина, Лисид, что в этих делах
c они тебе не мешают, а в том, о чем мы говорили недавно, препятствуют?

— Думаю, та, что эти вещи я знаю, те же другие, нет.

— Прекрасно,— сказал я,— мой доблестный друг. Значит, отец твой дожидается не твоего повзросления, чтобы доверить тебе все дела, а того дня, когда он сочтет, что ты разумеешь все лучше его: тогда он доверит тебе и себя самого и свое достояние.

— Да, я так думаю,— отозвался он.

— Отлично. Как же, полагаешь ты, обстоит дело с соседом? Разве для него будет действительна не та же
d мерка в отношении тебя, что и для твоего отца? Не мыслишь ли ты, что он доверит тебе управление своим домом, когда сочтет, что ты лучше разбираешься в хозяйстве, чем он, или, по-твоему, он и тогда сохранит управление за собой?

— Я думаю, он передаст его мне.

— Ну а афиняне, полагаешь ты, не передадут тебе управление своими делами, если почувствуют, что ты вполне разумен?

— Я полагаю, передадут.

— Во имя Зевса,— спросил я,— а как же Великий царь? Доверит ли он старшему сыну, который наследует власть над всей Азией, добавить что-либо в суп по своему усмотрению, когда варится мясо, или же нам, если
e

мы, придя к нему, докажем, что лучше его сына разбираемся в приготовлении мясных блюд?

— Ясно, что нам,— отвечал он.

— А своему сыну он не позволит добавить в суп ничего, даже самой малости; нам же, какую пригоршню соли мы ни схватили бы по своему усмотрению, он, верно, дозволил бы положить ее целиком.

— Как же иначе?

— А если бы у его сына болели глаза, дозволил бы он ему прикоснуться к своим глазам, зная, что тот не сведущ в лечении, или бы запретил? 210

— Запретил бы.

— Нам же, если бы он понял, что мы умеем лечить, полагаю, он не препятствовал бы, даже если бы мы вздумали, открыв глаза его сына, насыпать в них пепла: он считал бы, что мы понимаем, что делаем.

— Ты правильно говоришь.

— Следовательно, и во всем остальном он доверился бы нам скорее, чем самому себе или своему сыну,— в том, относительно чего мы показались бы ему более сведущими, чем они.

— Да, безусловно, Сократ,— отозвался он.

— Вот как, следовательно, обстоит дело, милый Лисид,— сказал я.— В том, в чем мы бываем разумны, b
все нам доверяют — эллины и варвары, мужчины и женщины; мы делаем здесь все, что нам вздумается, и никто добровольно не станет нам ставить палки в колеса, но мы будем и сами свободно действовать на всех этих поприщах и повелевать другими, поскольку это — наши владения, от которых мы будем получать прибыль. Но в том, чего мы не умеем, никто не окажет нам доверия и не позволит делать все, что нам покажется правильным; наоборот, все будут нам в этом препятствовать, насколько смогут, и не только чужие, но и родные отец с матерью, и даже еще более близкие, если это возможно, люди; мы в этих делах будем подчиняться другим, и дела эти будут чужим достоянием, ибо мы от них не получим никакой выгоды. Ты с этим согласен?

— Согласен.

— Но при таких обстоятельствах будем ли мы кому-то угодны и будет ли нас хоть кто-то любить, коль скоро мы в этих делах проявим себя непригодными?

— Конечно, никто,— отвечал он.

— Значит, и твой отец не любит тебя, как никто

обычно не любит человека, оказывающегося бесполезным.

— Похоже, что так,— отозвался он.

d — Если же ты станешь более сведущим, мой мальчик, все будут тебя любить и станут тебе близкими друзьями: ведь ты окажешься человеком полезным и достойным. А коль не поумнеешь, тебе ни твой отец и никто другой не будут друзьями — ни даже мать, ни другие твои домочадцы. Но возможно ли кому-то, Лисид, сильно чваниться тем, в чем он ничего не смыслит?

— Да могло ли бы это статься? — отозвался он.

— А ведь если ты нуждаешься в учителе, ты пока еще несмышленыш.

— Это правда.

Следовательно, ты не очень-то мнишь о себе, коль скоро ты еще не умен [15].

— Клянусь Зевсом, Сократ,— отвечал он,— я и сам такого же мнения.

Услышав его ответ, я обернулся к Гиппоталу, чуть было не допустив оплошность; я едва не сказал: вот так, мол, Гиппотал, надо разговаривать со своим любимцем, стараясь его унизить и подавить, а не так, как ты это делаешь, кружа ему голову похвалами и тем самым расслабляя его. Но заметив, как он взволнован и смущен всем сказанным, я вспомнил, что, хоть он и находится рядом, он не желает, чтобы Лисид его заметил. Поэтому я сдержался и ничего не сказал.

211 Тут как раз вернулся к нам Менексен; он сел рядом с Лисидом, на то место, с которого раньше встал. А Лисид с милой ребячьей шутливостью тайком от Менексена тихо мне шепнул:

— Мой Сократ, скажи и Менексену то, что ты сказал мне.

А я в ответ:

— Ты сам скажешь ему это, Лисид: ты ведь очень внимательно меня слушал.

— Да, не сомневайся,— отозвался он.

— Попытайся же,— сказал я,— по возможности лучше это припомнить, чтобы передать ему все поточb нее. Если же что-либо от тебя ускользнет, переспроси меня об этом при первом же случае.

— Но я все именно так и сделаю, Сократ, и очень усердно, будь совершенно спокоен,— заверил он меня,— но скажи ему еще что-нибудь, чтобы и я мог послушать, пока не настало время идти домой.

— Что ж, надо так сделать, раз и ты на этом настаиваешь. Но смотри, приди мне на помощь, если Менексен попытается меня опровергнуть. Или ты не знаешь, какой он спорщик?

— Да, клянусь Зевсом, он к этому очень склонен. Потому-то я и хочу, чтобы ты с ним побеседовал.

— Для того,— заметил я,— чтобы стать посмешищем?

— Нет, клянусь Зевсом,— сказал он,— но чтобы его проучить.

— Каким образом? — спросил я.— Это не легко: ведь он ученик Ктесиппа и человек весьма искушенный [16]. Да Ктесипп и сам здесь присутствует. Или ты не видишь?

— Пусть тебя это совсем не заботит, Сократ,— возразил Лисид.— Пожалуйста, побеседуй с ним.

— Что ж, побеседую,— сказал я.

Так мы разговаривали между собою, но тут вмешался Ктесипп:

— Что это вы оба наслаждаетесь разговором между собой и не приглашаете нас участвовать в вашей беседе? d

— Да нет же, примите, пожалуйста, в ней участие. Ведь Лисид не понимает того, о чем я ему толкую, и говорит, что скорее всего в этом разберется Менексен. Поэтому он настаивает, чтобы я его расспросил.

— Так что же,— сказал Ктесипп,— ты его не расспрашиваешь?

— Но сейчас я начну задавать ему вопросы,— возразил я.— Ответь же мне, Менексен, на то, что я у тебя спрошу. Случилось так, что с детства у меня было страстное стремление к некоему приобретению, как это бывает и с другими людьми, желающими одни — одного, другие — другого. Один стремится приобрести лошадей, другой — собак, третий — золото, четвертый — почет. Я же к подобным вещам равнодушен, но зато весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха [17] либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария [18], взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) — так страстно жажду я дружбы. И вот, видя вас вместе с Лисидом, я поражен волнением и почитаю вас счастливыми: 212
несмотря на свою молодость, вы оба сумели легко и быстро сделать это приобретение; и ты, таким образом,

быстро и верно приобрел в качестве друга Лисида и он — тебя; я же столь далек от подобного приобретения, что даже не знаю, как один человек становится другом другому, и хочу спросить об этом тебя: ведь у тебя есть опыт.

Так скажи мне: когда один человек любит другого, кто из них кому становится другом: тот, кто любит,— b любимому или любимый — тому, кто любит? Или же тут нет никакой разницы?

— Мне кажется,— отвечал он,— разницы здесь нет никакой.

— Что ты говоришь? — спросил я.— Значит, если один любит другого, они оба становятся друзьями друг другу?

— Да,— отвечал он,— по крайней мере, таково мое мнение.

— Как, разве не бывает, что любящий не встречает ответной любви со стороны того, кого он любит?

— Бывает.

— Но, значит, бывает даже и ненависть к любящему? Иногда ведь, думается, влюбленные испытывают это со стороны своих любимцев: любя очень сильно, они c чувствуют, что не встречают ответной любви, другим же их любимцы попросту отвечают ненавистью. Разве тебе не кажется, что так бывает?

— Да, и даже очень,— отвечал он.

— Разве в подобном случае дело обстоит не так, что один любит, другой же — любим?

— Да, так.

— Но кто же из них кому друг? Любящий — любимому — даже если он не пользуется взаимностью или ему платят ненавистью — или любимый — любящему? Или при таких обстоятельствах ни один из них не бывает другому другом — когда нет взаимной любви между обоими?

— Видимо, дело обстоит именно так.

d — Значит, мы пришли к иному мнению, чем раньше. Тогда мы считали, что если один из двух любит, то они оба — друзья. Теперь же нам кажется, что если нет взаимной любви, то ни один из двоих не может считаться другом.

— Это похоже на правду,— отвечал Менексен.

— Значит, любящему ничто не мило, если он не встречает взаимности?

— По-видимому, да.

— Значит, нельзя назвать любителями лошадей тех, кому лошади не отвечают любовью, или любителями перепелов, а также собак, вина, телесных упражнений или мудрости, если (в последнем случае) мудрость не платит им взаимностью? Или каждый из них любит эти вещи, хотя они им не дружественны, и солгал поэт, сказавший:

> Счастлив, кто любит детей и коней однокопытных,
> Гончих псов и странника — чужеземного гостя [19].

— Нет, мне думается, он не лжет,— сказал Менексен.

— Зачит, ты считаешь, что он говорит правду?

— Да.

Похоже, следовательно, что любимое мило любящему, если оно и не отвечает ему взаимностью или даже его ненавидит? Это видно и в случае с новорожденными детьми: одно они еще не любят, другое даже ненавидят — когда, к примеру, их наказывает отец или мать,— 213
но и питая ненависть, они в эту пору милее всего на свете своим родителям.

— Да,— подтвердил Менексен,— мне кажется, это так.

— Следовательно, по этому слову, другом оказывается не любящий, но любимый.

— По-видимому.

— И врагом оказывается ненавидимый, а не тот, кто ненавидит.

— Это ясно.

— А следовательно, многие бывают любимы своими врагами и ненавидимы друзьями и, таким образом, бывают друзьями своих врагов и врагами своих друзей, коль скоро друг — любимый, а не любящий. Однако b
это в высшей степени нелепо, мой милый товарищ, более того, думаю я, невозможно быть врагом своему другу и другом своему врагу.

— Похоже, что ты говоришь правду, Сократ,— сказал Менексен.

— Значит, если это невозможно, любящее должно быть мило любимому.

— Очевидно.

— И, с другой стороны, ненавидящее должно быть враждебно ненавидимому.

— Это неизбежно.

— И все-таки мы вынуждены будем признать то,

с чем предположительно согласились раньше: часто мы бываем друзьями тому, кто нам не друг, а нередко и враг,— тогда, когда кто-либо любит не любящего или даже ненавидящего,— и будто нередко мы бываем врагами тем, кто нам не враждебен или даже нас любит,— тогда, когда кто-либо ненавидит того, кто к нему не питает ненависти или любит его.

— Видимо, ты прав,— сказал он.

— Но какой же у нас будет выход,— спросил я,— если ни любящие не окажутся друзьями, ни любимые, ни любящие и любимые? Можем ли мы помимо них всех назвать еще и других, кому дано стать друзьями друг другу?

— Клянусь Зевсом, Сократ,— отвечал Менексен,— мне очень трудно тебе на это ответить.

d — Быть может, мой Менексен,— сказал я,— мы вообще шли неверным путем в нашем исследовании?

— Да, мне кажется, что неверным, Сократ,— сказал тут Лисид.

При этих словах он покраснел, и мне показалось, что сказанное вырвалось у него невольно из-за того, что он очень внимательно вслушивался в нашу беседу: по нему было видно, что он весь обратился в слух.

Итак, я, желая дать передышку Менексену и радуясь в то же время любознательности, которую проявил его друг, обернулся к Лисиду и продолжал разговор уже с ним. Я сказал:

— Мой Лисид, думается мне, ты говоришь правду, ибо, если бы мы вели рассмотрение правильно, мы не впали бы в такое заблуждение. Не будем же продолжать в подобном роде — исследование это рисуется мне в виде трудной дороги,— но, кажется мне, надо идти тем путем, на который мы уже встали, а именно надо обра-
214 титься к поэтам: ведь они для нас как бы отцы премудрости и наши вожатые. Несомненно, они совсем неплохо высказываются относительно друзей: так, они утверждают, что само божество делает их друзьями, сводя вместе. Вот как, думается мне, они примерно говорят:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным [20]

b и знакомит их между собой. Тебе не встречались эти стихи?

— Встречались,— отвечал Лисид.

— Так, значит, тебе попадались и сочинения мудрейших мужей, в которых говорится то же самое — что подобное неизбежно будет дружественным подобному? Я имею в виду тех, кто рассуждает и пишет о природе и о вселенной [21].

— Да,— отвечал он,— ты верно на них ссылаешься.

— Так как же,— спросил я,— говорится там правда?

— Быть может,— отвечал он.

— Возможно, эти изречения истинны наполовину, а может быть, и совсем, только мы этого не постигаем. Ведь нам кажется, что, чем ближе и теснее негодный человек общается с другим негодным человеком, тем большим врагом он ему становится. Ведь он чинит ему несправедливость, а между обидчиком и обиженным невозможна дружба. Разве не так?

— Так,— отвечал Лисид.

— Таким образом, половина приведенного высказывания неверна, коль скоро дурные люди подобны друг другу.

— Ты прав.

— Но мне кажется, что сочинители эти считают хороших людей подобными и дружественными друг другу, что же касается людей дурных, то, как о них говорится, они никогда не бывают в ладу даже с самими собою, напротив, они безрассудны и неуравновешенны; а тот, кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим. Не такого ли и ты мнения?

— Да, я с этим согласен,— сказал Лисид.

— Те, мой друг, кто утверждают, что подобное дружественно подобному, кажется мне, дают только понять, что хороший человек может быть другом лишь хорошему человеку, дурной же человек никогда не достигнет истинной дружбы ни с хорошим человеком, ни с дурным. Ты с этим согласен?

Лисид кивнул утвердительно.

— Теперь мы уже понимаем, кто такие друзья: наше рассуждение показывает нам, что это — хорошие люди.

— Да, это очень похоже на правду,— подтвердил Лисид.

— Мне тоже так кажется,— добавил я,— хотя кое-чем я и недоволен в сказанном: давай, во имя Зевса, посмотрим, что́ я подозреваю. Дружит ли подобный с подобным, насколько он ему подобен, и полезен ли та-

кой человек другому, подобному ему человеку? Или лучше вот так: какую может принести пользу или вред любое подобное любому другому подобному, кои оно не принесло бы себе самому? Либо что́ оно может претерпеть, если не то, что и от самого себя? Как могут такие подобные люди тянуться друг к другу, если они не могут оказать друг другу никакой помощи? Возможно ли это?

— Нет, невозможно.

— Но может ли быть милым то, к чему нет тяготения?

— Ни в коем случае.

— Значит, подобный подобному — не друг. А хороший человек может быть другом хорошему в той мере, в какой он хорош, а не в той, в какой он ему подобен?

— Возможно.

— Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?

— Да, довлеет.

— Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.

— Несомненно.

b — А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не тяготеет.

— Да, это так.

— Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.

— Конечно, нет.

— Тот же, кто не любит,— не друг.

— Ясно, что это так.

— Каким же образом — начнем с этого — могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?

— Да никакое,— отвечал Лисид.

— Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями.

— Это правда.

— Вникни же, мой Лисид, насколько мы отклонились от истины. Пожалуй, мы находимся полностью в заблуждении.

— Как же это? — спросил он.

— Мне случилось некогда слышать от кого-то —

сейчас я это припоминаю,— будто подобное подобному и хорошие хорошим в высшей степени враждебны [22]; при этом он ссылался в качестве свидетеля на Гесиода, сказавшего, что

> Гончар гончара ненавидит, аэд не выносит аэда,
> А нищего — нищий...[23] d

И относительно всего остального он таким же образом утверждал, будто неизбежно, что, чем более одно подобно другому, тем более оба они исполнены взаимной неприязни, зависти и вражды, в то время как самое между собой несходное преисполнено дружбы [24]. Поэтому бедный неизбежно будет другом богатому, слабый — сильному, ибо они могут в таком случае рассчитывать на помощь, болезненный же человек будет другом врачу; и точно так же всякий несведущий человек будет любить и уважать сведущего. В еще более возвышенных выражениях он рассуждал о том, что подобное никак не бывает дружественно подобному, но дело обстоит прямо противоположным образом: величайшая дружба существует между крайними противоположностями. И каждый вожделеет именно к своей крайней противоположности, но не к своему подобию: сухое стремится к влажному, холодное — к горячему, горькое — к сладкому, острое — к тупому, пустота — к наполненности, а наполненность — к пустоте, и все прочее — таким же точно порядком [25]. Ведь противоположное питает противоположное, тогда как подобное не получает ничего от подобного. В самом деле, мой друг, говоря это, он показал себя весьма изысканным человеком: прекрасно ведь 216
это сказано. А вам,— спросил я,— как нравится его речь?

— Очень нравится — в том виде, как мы ее сейчас слышим,— сказал Менексен.

— Итак, скажем мы, что противоположное в высшей степени дружественно противоположному?

— Да, конечно.

— Но,— возразил я,— не странно ли это, Менексен? Ведь тут же на нас, ликуя, набросятся все эти высокомудрые мужи — любители противоречий, вопрошая, не в высшей ли степени противоположны между собою вражда и дружба? И что мы им ответим? Быть может, необходимо признать, что здесь они правы?

— Да, это необходимо.

— Так что же,— спросят они,— враждебное дру-

жественно дружественному или дружественное — враждебному?

— Ни то ни другое,— отвечал Менексен.

— А справедливое — несправедливому, скромное — невоздержному или благое — дурному дружественны?

— Нет, мне кажется, это неверно.

— Однако,— возразил я,— если что-либо бывает дружественным чему-то в силу крайней противоположности, необходимо и этим вещам быть дружественными?

— Необходимо.

— Следовательно, ни подобное подобному, ни противоположное противоположному не бывает дружественным.

— Похоже, что не бывает.

— Рассмотрим же еще вот что, дабы от нас впредь не утаилось, что дружественное поистине не имеет отношения ко всем этим вещам, но ни хорошее ни дурное не бывает дружественным хорошему [26].

— Что ты имеешь в виду? — спросил Менексен.

— Клянусь Зевсом,— отвечал я,— я и сам этого хорошенько не знаю, но испытываю настоящее головокружение из-за сложности рассуждения. Быть может, согласно древней поговорке, нам мило прелестное [27]: слова эти напоминают что-то легкое, гладкое, лоснящееся; возможно, поэтому-то они от нас всячески ускользают. Итак, я утверждаю, что благо прекрасно. Ты не согласен?

— Нет, согласен.

— Далее, я утверждаю как своего рода пророчество, что прекрасному и благому дружественно то, что и не хорошо и не дурно. Послушай же, к чему относится мое прорицание. Мне представляется, что существуют как бы неких три рода — хорошее, дурное и третье — ни хорошее ни дурное [28] А ты как считаешь?

— Точно так же,— отвечал Менексен.

— И при этом ни хорошее хорошему, ни дурное дурному, ни хорошее дурному не бывают дружественными — это запрещает наше прежнее рассуждение. Таким образом, если что и бывает дружественным другому, то остается ни хорошее ни плохое в качестве дружественного либо хорошему, либо такому же, как оно само. Ведь плохому ничто не может быть дружественным.

— Это правда.

— Но и подобное не может быть дружественным подобному, как мы сказали недавно. Не так ли?

— Да.

— Значит, ни хорошее ни плохое не будет дружественным такому же, как оно само.

— Очевидно, нет.

— Таким образом, одно только то, что и не хорошо 217
и не плохо, может оказаться дружественным хорошему.

— Похоже, что это неизбежно.

— Итак, мои мальчики, теперешнее рассуждение указало нам, по-видимому, прекрасный путь? — спросил я.— Если мы пожелаем представить себе здоровое тело, то поймем, что оно не нуждается ни во врачебном искусстве, ни в получении какой-либо пользы; оно довлеет себе, так что ни один здоровый человек не будет другом врачу: ведь он здоров. Не так ли?

— Именно так.

— А больной человек из-за своей болезни будет в нем нуждаться?

— Как же иначе?

— Ведь болезнь — это зло, врачебное же искусст- b
во — нечто полезное и благое.

— Да.

— Тело же само по себе — это ни благо ни зло.

— Правильно.

— А бывает оно вынуждено из-за своей болезни тянуться к врачебному искусству и его любить?

— Мне кажется, да.

— Следовательно, ни дурное ни хорошее становится дружественным хорошему из-за присутствующего в нем зла?

— Похоже, что так.

— Ясно, что оно становится дружественным хорошему раньше, чем оказывается плохим из-за наличного в нем зла. Ведь оно стремится к хорошему и дружески тянется к нему до того, как само станет плохим: мы же сказали, что дурное не может быть другом хорошему.

— Да, не может.

— Посмотрите же, что именно я утверждаю: некоторые вещи, говорю я, сами уподобляются тому, что в них присутствует, другие же нет. Например, если кто пожелает выкрасить некий предмет какой-нибудь краской, то краска эта будет присутствовать в том, что ею выкрашено.

— Конечно.

— В этом случае выкрашенный предмет будет иметь такой же цвет, как положенная на него краска?

— Я не совсем тебя понимаю,— молвил Менексен.

d — Но я вот что имею в виду,— продолжал я.— Если кто-нибудь твои рыжие волосы покрасит белилами, станут они от этого белыми или лишь будут казаться такими?

— Будут казаться,— отвечал он.

— Но в них будет присутствовать белизна.

— Да.

— Однако от этого они ничуть не станут белыми, но, несмотря на присутствие белизны, окажутся ни белыми, ни черными.

— Это правда.

— Когда же, мой друг, старость выкрасит их в тот же цвет, они станут подобны тому, что к ним добавилось,— белыми от присутствия белизны.

— Как же иначе?

— Вот о том я тебя сейчас и спрашиваю: если к чему-то присоединится нечто, уподобится ли то, что получило данный признак, этому последнему? Или же это будет зависеть от способа, каким произошло это присоединение?

— Скорее именно так,— отвечал Менексен.

— Значит, и то, что ни плохо ни хорошо, иногда от присоединения плохого не становится плохим до поры до времени, а бывает, что и становится.

— Несомненно.

— И пока оно еще не стало плохим от присоединения плохого, присутствие этого последнего заставляет его стремиться к хорошему. То же, что делает его плохим, лишает его одновременно и такого стремления и любви к добру. Ибо оно уже не будет ни плохим ни хорошим, но оказывается плохим, а плохое не может быть,

218 как мы видели, другом хорошему.

— Нет, не может.

— Поэтому мы должны сказать, что те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло — невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще понимают, что не знают того, что́ им неизвест-

b но. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош

и не плох; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие [29], ибо, как показало наше прежнее рассуждение, ни противоположное не дружественно противоположному, ни подобное — подобному. Припоминаете ли вы это?

— Разумеется,— отвечали оба.

— Теперь,— продолжал я,— Лисид и Менексен, мы наилучшим образом установили, что́ есть дружественное, а что таковым не является. Мы утверждаем, что ни хорошее ни плохое — идет ли речь о душе, теле или о чем бы то ни было другом — оказывается дружественным хорошему в силу присутствия в нем плохого. c

Оба они согласились с тем, что это во всех отношениях верно.

Сам я также очень обрадовался, подобно охотнику, настигшему наконец свою добычу [30]. Но потом — не знаю откуда — пришло мне в голову нелепейшее подозрение, что наш общий вывод неверен. Сразу опечалившись, я молвил:

— Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось!

— Да как же так? — спросил Менексен. d

— Боюсь,— отвечал я,— не уподобились ли мы лживым бахвалам, попусту бросающимся такими вот словами относительно дружбы.

— Что ты имеешь в виду? — спросил он.

— А вот что,— сказал я,— давайте посмотрим: тот, кто является другом, является им кому-то или же нет?

— Разумеется, кому-то,— отвечал он.

— Без всякой причины и цели или по какой-то причине и ради чего-то?

— По какой-то причине и ради чего-то.

— А тому, ради чего друг является другом своему другу, он дружествен или же не дружествен и не враждебен?

— Я не совсем понимаю,— промолвил Менексен. e

— Это не удивительно,— сказал я.— Но, быть может, тебе будет яснее, да и сам я лучше осмыслю свои слова, если скажу так: мы только что утверждали, что больной человек бывает другом врачу. Не так ли?

— Да.

— Значит, он друг ему по причине своей болезни и ради выздоровления?

— Да.

— А болезнь — это зло?

— Ну конечно.

— А здоровье? — спросил я.— Благо или зло или ни то ни другое?

— Благо,— отвечал он.

219 — Итак, мы говорили, если я не ошибаюсь, что тело, не являясь ни благом ни злом, бывает дружественно врачебному искусству по причине болезни, то есть по причине зла. Врачебное же искусство — благо, ему дарят дружбу ради здоровья, а здоровье — это также благо. Ты согласен с этим?

— Да.

— Так другом или недругом бывает здоровье?

— Другом.

— А болезнь — это враг?

— Разумеется.

b — Значит, то, что не есть ни благо ни зло, становится другом хорошему по причине зла и вражды и ради блага и дружбы.

— Это очевидно.

— Следовательно, друг становится другом во имя дружбы и по причине вражды.

— По-видимому.

— Ну что ж, дети мои,— сказал я.— Коль скоро мы к этому пришли, давайте будем внимательны, чтобы не промахнуться. Ведь то, что дружественное оказалось дружественным дружественному и подобное оказывается таким образом дружественным подобному, я оставляю пока в покое — мы же признаём это невозможным. Но давайте проследим, чтобы нас не обмануло наше теперешнее рассуждение. Итак, мы сказали, что врачебc ное искусство дружественно во имя здоровья?

— Да.

— Значит, и здоровье дружественно также?

— Конечно.

— А если дружественно, то ведь ради чего-то?

— Да.

— Ради чего-то дружественного, если придерживаться прежнего решения?

— Разумеется.

— Но, значит, и это последнее будет дружественным ради чего-то дружественного?

— Да.

— Однако, став на такой путь, не должны ли мы будем в конце концов неизбежно остановиться либо прийти к некоему первоначалу [31], которое уже не

приведет нас более к другому дружественному, но окажется тем первичным дружественным, во имя которого мы и считаем дружественным все остальное? d

— Да, это неизбежно.

— Вот это и есть то, что я имею в виду: я опасался, как бы не обмануло нас все, что́, по нашим словам, дружественно на основе этого первоначала и представляет собой как бы его отображение, в то время как само это первоначало есть истинно дружественное. Давайте поразмыслим вот над чем: когда кто-нибудь ценит что-либо чрезвычайно высоко — например, когда отец всему своему достоянию предпочитает своего сына,— он ведь должен из предпочтения к своему сыну высоко ценить e и что-то еще? Например, если бы он увидел, что тот выпил цикуту [32], он ведь выше всего ценил бы тогда вино, считая, что оно может спасти его сыну жизнь?

— Несомненно,— откликнулся Менексен.

— А также и сосуд, в котором содержалось бы это вино?

— Конечно.

— Но значит ли это, что в таких обстоятельствах он не делает никакого различия между глиняным кубком и своим сыном или между своим сыном и тремя мерами вина? Или же в действительности дело обстоит так: все эти усилия делаются не ради средств, употребляемых для достижения поставленной цели, но ради цели, во имя которой пускаются в ход эти средства? Часто мы говорим, что высоко ценим золото и серебро; однако это не 220 вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы копим и золото и все остальные средства. Так ли мы скажем?

— Разумеется, так.

— Но не то же ли самое относится к дружественному? Все то, что мы называем дружественным нам из-за некоего иного дружественного, дружественно не в собственном смысле этого слова: на самом деле дру- b жественно, как видно, лишь то самое, к чему устремляется все это так называемое дружественное.

— По-видимому, так оно и есть,— сказал Менексен.

— Значит, то, что дружественно по существу, дружественно не из-за какого-то другого дружественного?

— Это верно.

— Значит, следует исключить то, что дружественное дружественно по причине какого-то другого дружественного. А благо — это нечто дружественное?

— Мне кажется, да.

— Итак, благо любят по причине зла, и дело обстоит
c следующим образом: если бы из трех вещей, сейчас нами перечисленных,— блага, зла и того, что не есть ни благо ни зло, остались бы только две, причем зло бы исчезло и ничему больше не грозило — ни телу, ни душе, ни всему остальному, что мы определили как само по себе ни плохое ни хорошее, то благо не принесло бы нам никакой пользы, но оказалось бы бесполезным? Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожи-
d даем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим благо из-за присутствия зла, как некое лекарство от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве. Такова природа блага, и любим мы его по причине зла, когда сами находимся посредине между благом и злом; само же по себе — как самоцель — оно ведь не приносит никакой пользы?

— Похоже, что нет,— отозвался Менексен.

— Итак, нам дружественно то, к чему устремляется
e все остальное, именуемое нами дружественным из-за иного дружественного, кое ничем не напоминает остальное. Последнее именуется дружественным из-за того дружественного, кое в полную противоположность остальному оказывается истинно дружественным, дружественным по самой своей природе: ведь остальное для нас дружественно по причине враждебного; если же враждебное исчезает, оно, по-видимому, не будет больше нам дружественным.

— По крайней мере,— сказал Менексен,— если верить сказанному сейчас.

— Но,— спросил я,— во имя Зевса, если зло погибнет, исчезнут ли также голод и жажда или другие по-
221 добные вещи? Или, коль скоро существуют люди и другие живые существа, голод останется, хотя он и не будет вредоносным? Также и жажда и другие вожделения не будут больше злом, ибо ведь зло погибло? Или вообще вопрос о том, что́ тогда будет или чего не будет, смехотворен? Кому ж это может быть ведомо? Однако одно мы знаем, а именно что в настоящее время голодающий человек может испытывать и урон и пользу. Не так ли?

— Разумеется.

b — Значит, и терпящий жажду или испытывающий другие подобные вожделения может иногда испытывать

их с пользой для себя, иногда — во вред, а иногда и не так и не этак?

— Несомненно.

— Что ж, если зло погибнет, следует ли из этого, что вместе с ним должно погибнуть и то, что не является злом?

— Вовсе нет.

— Значит, вожделения, кои ни хороши и ни дурны, останутся и тогда, когда погибнет зло?

— Очевидно.

— Так вот, возможно ли, испытывая к чему-либо вожделение и страсть, не любить то, что вызывает эти страстные вожделения?

— Мне кажется, нет.

— Значит, и после исчезновения зла останется c
что-то дружественное?

— Да.

— Но ведь если зло — причина того, что нечто является дружественным, то после его гибели ничто не может быть дружественным чему-то другому. Коль скоро причина погибла, не может продолжать существование то, чему она служила причиной.

— Ты прав.

— А разве мы не признали, что дружественное дружественно чему-то и по какой-то причине? Мы ведь считали тогда, что причина эта — зло, и именно по причине зла то, что и не хорошо и не плохо, дружественно хорошему.

— Это правда.

— А вот теперь, похоже, обнаруживается какая-то иная причина взаимной дружбы.

— Да, похоже, что так. d

— Значит, и в самом деле, как мы говорили недавно, вожделение есть причина дружбы, и вожделеющее дружественно тому, к чему оно вожделеет, и тогда, когда оно вожделеет, а то, что мы прежде говорили относительно дружественного, оказывается вздором — словно поэма, изобилующая длиннотами?

— Это возможно.

— Однако вожделеющее вожделеет к тому, в чем оно нуждается [33]. Не так ли?

— Да.

— Значит, нуждающееся дружественно тому, в чем e
оно нуждается?

— Мне так кажется.

— Нуждается же оно в том, чего оно каким-то образом лишено?

— Как же иначе?

— Итак, Менексен и Лисид, похоже, что любовь, дружба и вожделение оказываются чем-то внутренне нам присущим [34].

Они с этим согласились.

— Значит, коль скоро вы между собою друзья, вы по своей природе друг другу родственны.

— Да, несомненно! — воскликнули они в один голос.

— И если, мальчики,— сказал я,— кто-либо из двух
222 вожделеет к другому или любит его, то, следовательно, он не вожделел, не любил бы его и не испытывал бы к нему дружеского чувства, если бы не был каким-то образом родствен любимому — душою ли или неким свойством, привычкой либо особенностью души.

— Несомненно,— отозвался Менексен; Лисид же промолчал.

— Далее,— заметил я,— мы, естественно, должны любить родственное нам по своей природе.

— Да, это естественно,— сказал Менексен.

— А посему подлинно любящему, а не делающему вид, что он любит, любимец должен отвечать любовью.

b На это Лисид и Менексен едва кивнули, Гиппотал же от радости то бледнел, то краснел.

А я, желая пересмотреть сказанное заново, говорю:

— Если нечто родственное отлично от подобного, то, как мне кажется, Лисид и Менексен, мы говорим дело относительно дружбы. Если же подобное и родственное — одно и тоже, нелегко нам будет отбросить наше прежнее рассуждение, ибо тогда окажется, что подобное подобному вовсе не бесполезно в силу своей подобности; и уж совсем чистым вздором выглядело бы допущение, будто бесполезное дружественно. Итак, не
c желаете ли вы,— продолжал я,— поскольку мы уже почти пьяны от слов, согласиться с утверждением, что родственное чем-то отлично от подобного?

— Конечно, желаем.

— Не предположим ли мы также, что благо родственно всему, зло же, наоборот, чуждо? Или что зло родственно злу, благо — благу, а то, что не есть ни благо ни зло,— тому, что не есть ни благо ни зло?

Они согласились с каждым из членов этого положения.

— Итак, мальчики,— сказал я,— мы снова впали в d
то недоразумение относительно дружбы, которое отбросили раньше: получается, что несправедливый человек несправедливому и дурной дурному будет таким же другом, как хороший человек хорошему.

— Похоже, что так,— откликнулся Менексен.

— Далее, если мы утверждаем, что благое и родственное тождественны [35], разве это не то же самое, что сказать: только хороший человек — друг хорошему?

— Конечно, то же самое.

— Однако припоминаете ли вы, что и по этому пункту мы, как нам казалось, себя опровергли?

— Припоминаем.

— Но как же еще можем мы воспользоваться нашим e
рассуждением? Не ясно ли, что никак? У меня возникла потребность, подобно мудрым судьям, пересмотреть с самого начала все нами сказанное. Итак, если ни любящие, ни любимые, ни подобные, ни неподобные, ни добрые люди, ни родственные, равно как и все прочее, что мы перечислили,— я уж и не упомню всего, такое этих вещей было множество — если ничто из этого не является дружественным, мне нечего больше сказать.

Говоря это, я имел в виду привлечь к нашей беседе 223
кого-нибудь из тех, кто постарше. Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варварском наречии, продолжали их звать, нам показалось, что они перепи- b
лись на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать [36]; побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал:

— Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями — я и себя отношу к вашим друзьям, —оказались не в состоянии выяснить, что же это такое — друг.

ХАРМИД

Сократ

153 Вернулся я вчера вечером из лагеря под Потидеей [1], и так как я долго отсутствовал, то с радостью пошел к привычным местам бесед. Зашел я также в палестру Посейдона Таврия, что напротив царского храма[2], и застал там много народу — некоторые из них были мне незнакомы, большинство же известны. И как только завидели они меня, неожиданно вошедшего, тотчас же прямо издалека и со всех сторон стали меня приветствовать.
b А Херефонт[3] с присущей ему восторженностью, вырвавшись вперед, подбежал ко мне и, схватив за руку, воскликнул: «Сократ мой, так ты уцелел в битве?!» (В самом деле, незадолго до моего отбытия из Потидеи там произошла битва, о которой собравшиеся здесь узнали лишь недавно.) А я ему в ответ: «Как видишь, уцелел».

— Да ведь сюда дошли вести,— сказал он,— что
c битва была очень жестокой и в ней пали многие люди, которых мы знаем.

— Пожалуй,— отвечал я,— это правдивые вести.

— Значит,— спросил он,— ты участвовал в битве?

— Участвовал.

— Садись же сюда,— сказал он,— и расскажи нам: ведь не обо всем мы точно осведомлены.

С этими словами он усадил меня подле Крития [4], сына Каллесхра. Сев рядом, я приветствовал Крития и остальных и стал рассказывать им о войске все, что каждого интересовало; вопросы же сыпались со всех
d сторон.

А когда мы вдоволь наговорились об этом, я в свою очередь стал расспрашивать их о здешних делах: о философии — в каком она сейчас состоянии, и о молодежи — есть ли среди них кто-либо, выдающийся своим разумом, красотой или тем и другим вместе. В это мгно-

вение Критий, оглянувшись на дверь и увидев несколь-
ких входящих юношей, шумно споривших между 154
собою, и следующую за ними толпу людей, сказал:

— Что касается красивых, Сократ, ты тотчас же, кажется мне, это узнаешь: ведь входящие сейчас сюда как раз и являются поклонниками и глашатаями того, кто ныне слывет самым красивым; мне представляется, что он и сам вот-вот подойдет.

— А кто это и чей он сын? — спросил я.

— Ты его, в общем-то, знаешь,— отвечал он,— но до твоего отъезда он был еще недостаточно взрослым: b
это Хармид, сын Главкона [5], моего дяди, и мой двоюродный брат.

— Да, я его знаю, клянусь Зевсом,— сказал я.— Он был недурен и тогда еще, маленьким мальчиком, теперь же, думаю, он уже совсем повзрослел и стал юношей.

— Вот сейчас ты увидишь,— сказал Критий,— и насколько он вырос и каков он собою.

И при этих его словах вошел сам Хармид.

Я-то, мой друг, здесь совсем не судья: в вопросах красоты я совершенный неуч, почти все юноши в поре возмужалости кажутся мне красивыми. И все же он мне представился тогда на диво прекрасным и статным, и показалось, что все остальные в него влюблены — так c
они были поражены и взволнованы в момент его появления; многие же другие поклонники следовали за ним. Со стороны нас, мужчин, это было менее удивительно, но я наблюдал и за мальчиками, и никто из них, даже из самых младших, не смотрел более никуда, но все созерцали его, словно некое изваяние.

Тогда Херефонт, обратившись ко мне, сказал: d

— Как нравится тебе юноша, мой Сократ? Разве лицо его не прекрасно?

— Необыкновенно прекрасно,— отвечал я.

— А захоти он снять с себя одежды, ты и не заметил бы его лица — настолько весь облик его совершенен.

И все согласились в этом с Херефонтом. Я же сказал:

— Геракл свидетель, вы справедливо называете его неотразимым! Если бы только ему было присуще еще нечто совсем небольшое.

— Что же это? — спросил Критий.

— Если бы он от природы обладал достойной душою. А ведь именно таким ему подобает быть, Критий, раз он принадлежит к твоему семейству [6].

— Но,— возразил Критий,— и в этом отношении он в высшей степени достойный человек [7].

— Так почему же нам,— спросил я,— не снять одежды именно с этой его части и не предаться ее созерцанию прежде, чем созерцанию его внешности?[8] Во всяком случае, в таком возрасте он уже готов к собеседованиям.

— И даже очень,— отозвался Критий.— Ведь он и
155 философ, а также, как кажется и другим, и ему самому, обладает большим поэтическим даром [9].

— Этот прекрасный дар, милый Критий,— сказал я,— присущ вам всем издавна благодаря родству вашему с Солоном [10]. Но почему ты не представишь мне юношу, подозвавши его сюда? Ведь даже если бы он был еще моложе, для него не было бы ничего зазорного в том, чтобы беседовать с нами в твоем присутствии: ты одновременно и родственник его и опекун.

— Это правильно сказано,— откликнулся он.— Позовем же его.

b И, повернувшись к своему прислужнику, он приказал: «Мальчик, позови Хармида да скажи ему, что я желаю показать его врачу по поводу той болезни, которой, как он совсем недавно говорил, он страдает». Мне же Критий сказал:

— Давеча он мне говорил, что мучается головной болью, когда поднимается ото сна с зарею. Тебе ничего не стоит притвориться, будто ты знаешь средство от головной боли.

— Это я могу,— отвечал я.— Пусть только подойдет.

— Сейчас! — сказал Критий.

Так и произошло. Хармид подошел и вызвал громкий смех, ибо каждый из нас, сидящих, освобождая для
c него место, хорошенько потеснил своего соседа — чтобы оказаться сидящим рядом с ним,— пока мы не заставили встать одного из сидевших с края и не сбросили на землю другого. Хармид же, подойдя, сел между мной и Критием. И уже с этого мгновения, милый друг, мною овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой я намеревался столь легко провести с ним беседу. Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и
d сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом,— тогда, благородный мой друг, я

узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя и подумал, что в любовных делах мудрейший поэт — Кидий, советовавший кому-то по поводу встречи с прекрасным мальчиком «остерегаться, выйдя», олененку подобно, «навстречу льву, разделить удел жертвенного мяса»[11]: ведь e
мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем.

Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство от головной боли, я, хоть и с трудом, выдавил из себя, что знаю.

— И какое это,— спросил он,— средство?

Я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор, если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это:

— Так я спишу у тебя этот заговор. 156

— В том случае,— сказал я,— если ты мне поверишь или даже без этого?

А он, рассмеявшись:

— Разумеется, если поверю, Сократ.

— Что ж, пусть будет так,— сказал я.— И ты уверен, что мое имя — Сократ?

— Если не ошибаюсь: ведь о тебе немало разговоров идет среди моих сверстников, да и с детских лет, как припоминаю, я видел тебя в обществе нашего Крития.

— А, это хорошо,— сказал я.— Тем более смело расскажу я тебе о заговоре — в чем он состоит. А то b
раньше я недоумевал, каким образом сумею доказать тебе его силу. Заговор же этот таков, что с его помощью нельзя излечить одну только голову, но как, быть может, и ты слыхивал о хороших врачах — когда кто-нибудь приходит к ним с глазной болью, они говорят, что напрасно пытаться излечить одни только глаза, но необходимо, если только больной хочет привести в порядок глаза, подлечить одновременно и голову, точно так же совершенно бессмысленно думать, будто можно c
излечить каким-то образом голову саму по себе, не вылечив все тело в целом. На этом основании с помощью должных предписаний для всего тела они стараются излечить часть одновременно с целым. Или ты не слыхал, что об этом так говорят и именно так обстоит дело?

— Нет, конечно, слыхал,— отвечал он.

— Значит, тебе это представляется верным, и ты это одобряешь?

— Несомненно,— отвечал он.

d А я, почувствовав его одобрение, воспрянул духом, и вскоре ко мне вернулась моя отвага; я оживился и сказал:

— Итак, мой Хармид, подобным же образом обстоит дело и с этим заговором. Научился же я ему, когда находился там, при войске, у некоего фракийского врача из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие [12]. Так вот, фракиец этот говорил, будто эллинские врачи правильно передают то, что я тебе сейчас поведал; но Залмоксид, сказал он, наш царь, будучи богом, говорит: «Как не следует пытаться лечить
e глаза отдельно от головы и голову — отдельно от тела, так не следует и лечить тело, не леча душу, и у эллинских врачей именно тогда бывают неудачи при лечении многих болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке [13]. Ибо,— говорит он,— всё — и хорошее и плохое — порождается в теле и во всем человеке душою, и именно из нее все проистекает, точно так же как в глазах все проистекает
157 от головы. Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу, дорогой мой, до́лжно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи [14]: от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего
b тела». Так он наставлял меня и относительно лекарства и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне,— сказал он,— распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим». И он наказывал весьма настойчиво, чтобы я не поддавался на уговоры ни богатых людей, ни знатных, ни красивых и не поступал бы вопреки этому на-
c ставлению. Я же послушаюсь его (ведь я поклялся ему, так что мне необходимо повиноваться!), и если ты пожелаешь, согласно наставлениям чужеземца, сначала предоставить мне душу, чтобы заговорить ее заговором

фракийца, то я присовокуплю к этому и лекарство для головы; если же не пожелаешь, то у меня нет средства помочь тебе, мой милый Хармид.

Критий, услышав эти мои слова, воскликнул:

— Мой Сократ, головная боль была бы для юноши истинным даром Гермеса [15], если бы она вынудила его ради головы усовершенствовать и свой разум. Скажу тебе, однако, что Хармид отличается от своих сверстников не только своим внешним обликом, но и тем самым, d
ради чего нужен, по твоим словам, твой заговор: ведь заговор этот служит приобретению рассудительности, не так ли?

— Именно так,— отвечал я.

— Так будь уверен,— возразил он,— что он кажется намного рассудительнее, чем юноши нашего времени; да и в отношении всех остальных качеств, коими бывает наделен его возраст, он ничуть не хуже других.

— Это и справедливо, Хармид,— отозвался я,— чтобы ты отличался всем этим от других: думаю, никто e
из присутствующих здесь не смог бы легко указать, какие два афинских семейства, соединившись, естественно произвели бы на свет более доблестное и знатное потомство, чем те, из которых ты происходишь. Ведь по отцу твоя семья ведет свой род от Крития, сына Дропида, и прославлена Анакреонтом, Солоном [16] и многими другими поэтами (так гласит предание) за свою красоту, добродетель и другие так называемые дары 158
богов. И со стороны матери у тебя то же самое: никто на земле не слывет более красивым и статным мужем, чем дядя твой Пириламп [17], многократно ездивший послом к Великому царю и другим правителям; да и вся семья ни в чем не уступает никакому другому роду. Поэтому тебе, происходящему от таких людей, подобает во всем быть первым. Что касается твоего внешнего b
вида, милый сын Главкона, то мне кажется, ты решительно никому ни в чем не уступаешь; если же ты, как говорит нам Критий, уродился достойным человеком и по своей рассудительности и в отношении других своих качеств, то счастливцем родила тебя твоя мать, мой милый Хармид. Дело обстоит вот каким образом: если тебе уже присуща рассудительность, как сказал Критий, и ты достаточно разумен, ты не нуждаешься в этом случае ни в каком заговоре — ни в Залмоксидовом, ни в том, какой есть у Абариса-гиперборейца [18], но нужно просто дать тебе лекарство от головы; если

c же тебе кажется, что ты нуждаешься в заговорах, то надо произнести заговор до приема лекарства. Скажи же мне сам, согласен ли ты с Критием в том, что ты уже причастен рассудительности, или тебе ее все-таки недостает?

Хармид сначала покраснел и показался еще прекраснее: застенчивость подобала его возрасту. А затем он ответил не без достоинства, сказав, что нелегко в подобных обстоятельствах как выразить согласие, так и дать отрицательный ответ.

d — Ведь если,— сказал он,— я не соглашусь с тем, что я рассудителен, то одновременно будет и странным говорить так о самом себе, и окажется, что я выставлю лжецами как Крития, так и многих других, кому я кажусь рассудительным, по его словам; если же, с другой стороны, я дам утвердительный ответ и превознесу самого себя, то это, возможно, покажется дерзким, так что мне трудно тебе ответить.

Я же на это:

— Ты говоришь дело, Хармид. И мне кажется,— продолжал я,— что нам надо вместе рассмотреть, обладаешь ли ты свойством, которое меня интересует, или
e нет, дабы и ты не был вынужден говорить то, чего не желаешь, и мне не пришлось бы бездумно взяться за лечение. Итак, если тебе угодно, я хочу рассмотреть это вместе с тобою; если же нет, давай это оставим.

— Но мне это в высшей степени желанно, поэтому рассмотри вопрос таким способом, какой представляется тебе самому наилучшим.

— Мне представляется наилучшим такой способ рассмотрения: ведь ясно, что, если тебе свойственна рассудительность, у тебя должно быть насчет нее свое мне-
159 ние. Она необходимо должна, если только она тебе присуща, возбуждать у тебя определенное ощущение, из которого у тебя возникало бы о ней некое мнение — что такое эта рассудительность и каковы ее свойства? Или ты иного мнения?

— Нет, я думаю именно так.

— Ну,— продолжал я,— если только ты владеешь эллинской речью, то ведь сможешь нам сказать, что ты об этом думаешь и чем именно она тебе представляется?

— Возможно,— отвечал он.

— Для того чтобы мы могли установить, присуща тебе рассудительность или нет, скажи,— продолжал

я,— что называешь ты, согласно твоему мнению, этим именем?

Но он сначала заколебался и не склонен был отвечать. Затем, однако, сказал, что рассудительностью кажется ему умение все делать, соблюдая порядок и не спеша,— в пути, и в рассуждениях, и во всем остальном также. «Мне кажется,— добавил он,— что в целом то, о чем ты спрашиваешь, можно определить как некую осмотрительность».

— И ты считаешь, что ты прав? — спросил я.— Впрочем, Хармид, действительно говорят, что осмотрительные люди рассудительны. Посмотрим же, дельны ли эти речи. Скажи мне, разве рассудительность не принадлежит к прекрасным вещам?

— Разумеется,— отвечал он.

— А какое свойство является более прекрасным для учителя грамматики — писать соответствующие буквы [19] быстро или медленно?

— Быстро.

— А читать? Быстро или медленно?

— Быстро.

— А быстро играть на кифаре и стремительно побеждать в борьбе ведь прекраснее, чем делать то же самое спокойно и медленно?

— Да.

— Ну а когда бьешься на кулаках или участвуешь в многоборье, разве дело обстоит не таким же образом?

— Несомненно.

— А в беге и прыжках и во всех остальных телесных упражнениях разве не присуще прекрасному все то, что совершается стремительно и быстро, а постыдному — то, что делается медленно и с трудом?

— Это очевидно.

— Значит, для нас очевидно,— сказал я,— что в отношении тела самым прекрасным является не осмотрительность, но высокая скорость и стремительность. Или это не так?

— Несомненно, так.

— Ну а рассудительность была у нас чем-то прекрасным?

— Да.

— Значит, что касается тела, не осмотрительность, но скорость была бы более разумной, поскольку рассудительность — это нечто прекрасное?

— Похоже, что так,— отвечал он.

— Далее,— сказал я,— что лучше: понятливость или тупость?

— Понятливость.

— А понятливость является ли способностью понимать быстро, в то время как тупость означает замедленное понимание?

— Да.

— А что неизмеримо прекраснее: обучить другого быстро и решительно или же медленно и постепенно?

— Быстро,— отвечал он,— и решительно.

— Далее, припоминать и запоминать лучше медленно и постепенно или решительно и быстро?

— Решительно и быстро,— отвечал он.

160 — И находчивость является некоей стремительностью души, а вовсе не ее медлительностью?

— Это правда.

— Так не сводится ли все сказанное — об учителе грамматики, кифаристе или любом другом мастере — к тому, что наилучшим является самое быстрое, а не самое медленное?

— Это так.

— Ну а при душевных поисках и размышлениях, думаю я, достойным похвалы оказывается не самый медлительный, с трудом соображающий и находящий решение человек, но тот, кто это решение усматривает быстрее и легче всех.

b

— Да, это так,— сказал он.

— И разве, Хармид,— спросил я,— все, что касается тела и души, не представляется нам более прекрасным, если ему свойственны стремительность и скорость, а не медлительность и осмотрительность?

— Видимо, это так,— отвечал он.

— Следовательно, рассудительность не может быть осмотрительностью, и рассудительная жизнь — не осмотрительная, если верить этому рассуждению: ведь, согласно ему, рассудительная жизнь должна быть прекрасной. Нам показалось одно из двух: либо осторожные действия в жизни вообще менее прекрасны, либо только в очень немногих случаях более прекрасны, чем быстрые и решительные. Если же, мой друг, осторожные действия большей частью оказываются ничуть не прекраснее, чем напористые и быстрые, то рассудительность будет не более заключаться в осторожных действиях, чем в решительных и быстрых,— идет ли речь

c

d

о походке, словах или о чем-либо ином — и осторожная жизнь не будет рассудительнее неосторожной, коль скоро мы предположили в нашем рассуждении, что рассудительность — это нечто прекрасное, быстрое же оказалось не менее прекрасным, чем медленное.

— Мне кажется, Сократ,— сказал Хармид,— что ты молвил правду.

— Итак, Хармид,— сказал я,— если ты вновь как следует вдумаешься в сказанное, бросив взгляд на самого себя, и представишь себе, каким именно делает тебя свойственная тебе рассудительность, то, взвесив все это, ты сможешь смело и точно определить, что же
она собой представляет.

А он, чуть-чуть помедлив, а затем вполне мужественно оценив себя, молвил:

— Теперь мне кажется, что рассудительность делает человека стыдливым и скромным и что она то же самое, что стыдливость.

— Пойдем дальше,— сказал я.— Ведь перед этим ты согласился, что рассудительность — это нечто прекрасное?

— Конечно,— отвечал он.

— Но разве люди рассудительные — это одновременно не хорошие люди?

— Да, хорошие.

— А разве может быть хорошим то, что не делает людей хорошими?

— Конечно, нет.

— Следовательно, рассудительность — это не только прекрасная, но и благая вещь.

— Мне кажется, это так. 161

— Что ж,— продолжал я,— веришь ли ты, будто Гомер удачно изрек эти слова:

Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым [20].

— Верю.

— Похоже, следовательно, что стыдливость — это благо и одновременно не благо?

— Да, очевидно.

— Но ведь рассудительность — это благо, если она делает хорошими, а не плохими тех, кому она присуща.

— Да, мне кажется, дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Значит, рассудительность — это не стыдливость,
b коль скоро она — благо, стыдливость же оказывается не более благом, чем злом.

— Мне, Сократ,— возразил он,— представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слыхал от кого-то, будто рассудительность — это [умение] «заниматься своим» [21]. Посмотри же, правильным ли тебе покажется изречение того, кто это сказал.

А я на это:

— Ах ты, плут! Ведь ты слыхал это от нашего Крития или кого-то другого из мудрецов!

c — Видно,— вмешался Критий,— это чьи-то чужие слова: я их не произносил.

— Но, мой Сократ,— возразил на это Хармид, — какая разница, от кого я это слыхал?

— Никакой,— отвечал я.— Во всяком случае, рассмотреть надлежит не кто это сказал, но истинны эти слова или нет.

— Это ты правильно говоришь,— молвил он.

— Клянусь Зевсом! — воскликнул тут я.— Будет удивительно, если мы здесь к чему-то придем: ведь слова эти напоминают загадку.

— Почему же? — спросил он.

d — Да потому, что тот, кто сказал, будто рассудительность — это умение «заниматься своим», подразумевал не то, что произнес вслух. Или, по-твоему, когда учитель грамматики пишет либо читает, он ничем не занимается?

— Нет, я думаю, наоборот, что он занимается чем-то,— отвечал Хармид.

— Так что же, тебе кажется, будто учитель грамматики пишет и читает лишь свое имя и лишь этому учит вас, мальчиков, или вы точно так же писали имена своих врагов, как и свои собственные и своих друзей?

— Точно так же.

— Значит, занимаясь этим, вы делали много лишe него и не проявляли рассудительности?

— Вовсе нет.

— Но ведь вы занимались вовсе не «своим», если только читать и писать означает заниматься.

— Ничего иного это не означает.

— А лечить, мой друг, строить дома, ткать или вообще создавать с помощью какого-либо искусства любые

произведения этого искусства означает, по-твоему, чем-то заниматься?

— Несомненно.

— Но как тебе кажется,— спросил я,— правильно ли, если государство управляется законом, повелевающим каждому самому ткать и стирать себе плащ, тачать сапоги, и подобным же образом выделывать фляги, скребки и всю прочую утварь, а за чужие вещи не браться, но каждому производить и изготовлять только свое? 162

— Нет, мне не кажется это правильным.

— Однако,— продолжал я,— если бы государство это жило рассудительно, оно жило бы правильно?

— Как же иначе? — отвечал он.

— Следовательно,— заключил я,— заниматься такими делами и подобным образом делать свое не означает быть рассудительным.

— По-видимому, не означает.

— Следовательно, как я и утверждал недавно, похоже, что загадками говорил сказавший, будто рассудительность — это умение «заниматься своим»: ведь не был же он настолько прост. Или, быть может, Хармид, b ты слыхал это от какого-нибудь дурачка?

— Вовсе нет,— отвечал он,— ведь человек этот казался весьма даже мудрым.

— Тогда, как мне думается, он скорее всего загадал загадку, поскольку трудно ведь догадаться, что это значит — «заниматься своим».

— Может быть,— отозвался Хармид.

— Что же это, однако, значило бы — «заниматься своим»? Ты не мог бы сказать?

— Нет, клянусь Зевсом, я этого не знаю! Но, быть может, ничто не мешает такому предположению: тот, кто это сказал, и сам не знает, что он имел в виду.

И говоря это, он с усмешкой оглянулся на Крития.

Что до Крития, то давно уже было видно, как он раздражен и как жаждет показать себя перед Хармидом и всеми остальными присутствующими. И раньше-то он едва сдерживался, а тут совсем потерял над собою власть. Мне кажется, скорее всего я был прав, когда предположил, что именно от Крития слышал Хармид это объяснение рассудительности. А Хармид, не желая сам объяснить это, но стремясь услышать ответ от Крития, старался его подзадорить, делая вид, что тот опровергнут; d Критий же этого не стерпел, и мне показалось, что он гневается на Хармида, как обычно гневается поэт на

актера, скверно истолковавшего его сочинение. Пристально посмотрев на Хармида, он бросил:

— Ты так считаешь, Хармид? Значит, если ты не уразумел мысли того, кто сказал, что рассудительность — это умение «заниматься своим», то он и сам этого не разумеет?

— Но, достойнейший мой Критий,— вмешался я,— нет ничего удивительного, если в своем возрасте он этого
e не разумеет; тебе же подобает это знать и по возрасту, и потому, что ты его воспитатель. Если ты согласен, что рассудительность — именно то, о чем говорит Хармид, и принимаешь такое объяснение, я с гораздо большим удовольствием рассмотрю с тобою, правильно ли это сказано или нет.

— Но я полностью согласен и принимаю его объяснение,— сказал Критий.

— И прекрасно делаешь,— подтвердил я.— Скажи же мне: согласен ли ты с тем, что я сейчас спрашивал о мастерах, а именно что все они делают нечто?

— Да, согласен.

163 — И тебе кажется, что они делают только свое дело или также и чужие дела?

— И чужие также.

— Значит, рассудительными бывают не только те, кто делают лишь свои дела?

— Почему бы и нет? — отвечал Критий.

— Я тоже так думаю,— сказал я.— Но смотри, чтобы это не задело того, кто, предположив, что рассудительность — это умение «заниматься своим», позже, ничтоже сумняшеся, признает, что могут быть рассудительными и те, кто занимаются чужими делами!

— Как это? — возразил он.— Признав, что рассудительными бывают люди, делающие чужие дела, я признал, будто ими бывают и те, кто занимаются чужими делами?!

b — Скажи мне,— возразил я,— разве не одно и то же ты называешь словами «делать» и «заниматься»? [22]

— Нет, не одно и то же,— отвечал он.— Да и «трудиться» не означает «делать» [23]. Я перенял это у Гесиода, сказавшего, что никакой труд не может считаться зазорным [24]. Или, думаешь ты, если бы он называл словами «трудиться» и «заниматься» те дела, что ты сейчас перечислил, он решился бы сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой или продажного развратника? Не надо так ду-

мать, Сократ; я полагаю, что он считал «дело» чем-то отличным от «труда» и «занятия». И дело оказывается c
иногда постыдным, если оно не связано с чем-то прекрасным, труд же никогда и ни в коей мере не может быть позором: ведь Гесиод именует трудами то, что делается прекрасно и с пользой, а дела, подобные тем, называет делячеством и наживой. Нужно еще сказать, что собственными делами он считает лишь первые, а все вредные занятия относит к чужеродным. Так что надо думать, и Гесиод и любой другой разумный человек именуют рассудительным того, кто занимается собственным делом.

— Мой Критий,— сказал я,— едва лишь ты начал d
свою речь, как я уже уловил, что ты называешь то, что нам присуще и свойственно, «хорошим», а свершение хорошего именуешь «занятиями». Я ведь много раз слышал от Продика подобные различения имен [25]. И я предоставляю тебе распорядиться любым названием, как тебе это будет угодно; разъясни лишь, к чему именно относишь ты то имя, которое произносишь. Поэтому сейчас надо снова уточнить: стало быть, свершение, или творение (или как тебе еще угодно это именовать), хороших дел ты именуешь рассудительностью?

— Вот именно,— отвечал он.

— Значит, тот, кто совершает дурные дела, не рассудителен, и рассудителен лишь тот, кто вершит хорошие?

— А тебе, достойнейший мой,— возразил он,— разве не так это представляется?

— Оставь это,— сказал я.— Ведь мы рассматриваем сейчас не мои представления, но твои нынешние высказывания.

— Я утверждаю,— сказал он,— что тот, кто вершит не достойные, но дурные дела, не рассудителен, рассудителен же тот, кто вершит хорошие дела, а не плохие. Я ясно условился с тобой, что рассудительность — это свершение хороших дел.

— Вполне возможно, что ты и прав. Удивляет меня,— 164
продолжал я,— лишь следующее: что же, ты считаешь, будто рассудительные люди не ведают того, что они рассудительны?

— Нет, я этого не считаю,— возразил он.

— Но разве ты не сказал совсем недавно,— продолжал я,— будто ничто не мешает мастерам, делающим чужие дела, быть все же рассудительными?

— Да,— отвечал он,— я это говорил; ну и что же?

— Ничего. Но скажи, не думаешь ли ты, что врач,
b делая кого-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, кого он излечивает?

— Да, я так думаю.

— Значит, тот, кто совершает подобное дело, занимается тем, чем до́лжно?

— Да.

— А тот, кто занимается тем, что до́лжно, разве не рассудителен?

— Конечно, рассудителен.

— И, разумеется, врачу необходимо знать, когда он лечит с пользой, а когда — нет? И ведь точно так же любому мастеру надо знать, будет ли польза от дела, которым он занимается, или же нет?

— Быть может, и не надо.

— Значит, иногда,— сказал я,— врач сам не сознает,
c принес ли он пользу или причинил вред, когда что-либо сделал? Хотя, когда он приносит пользу, он, по твоим словам, поступает рассудительно? Или ты не так сказал?

— Именно так.

— Следовательно, получается, что иногда, принося пользу, он поступает рассудительно и бывает рассудительным человеком, хотя и не осознает себя как такового?

— Но этого, Сократ,— возразил он,— не может быть. И если ты считаешь, что из моих прежних утверждений необходимо следует такой вывод, то я скорее от них от-
d ступлюсь и не стану стыдиться признания, что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный человек может не осознавать себя как такового. Мое утверждение состоит примерно в том, что рассудительность — это самопознание, и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную надпись в Дельфах [26]. Мне кажется, что она была сделана с той целью, чтобы служить приветствием бога, обращенным к входящим, вместо слова «здравствуй!» [27] Сделавший ее, видно, считал
e обращение «здравствуй!» неправильным и советовал вместо того желать друг другу быть рассудительными. Таким образом, бог приветствует входящих в святилище иначе, чем люди,— вот в чем заключался, на мой взгляд, замысел того, кто сделал надпись. И потому говорят, что всякому посетителю бог возвещает только одно: «Будь рассудителен!» Правда, в качестве прорицателя он выражается немного загадочно: ведь «Познай самого

себя!» и «Будь рассудителен!» — это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов и как считаю я сам. Быть может, кто-нибудь и сочтет, что дело обстоит иначе, как, я думаю, произошло и с теми, кто сочинил более поздние надписи: «Ничего сверх меры!» и «Не зарекайся — быть беде!» [28] Они полагали, что изречение «Познай самого себя!» — это совет, а не приветствие, обращенное богом к входящим; поэтому, стремясь приписать богу не менее полезные советы, они и начертали эти надписи. А говорю я это, Сократ, вот ради чего: все, что было сказано раньше, я отдаю на твое усмотрение; быть может, ты сказал об этом нечто более правильное, быть может, и я, но нами не было сказано ничего достаточно ясного. Теперь же я желаю предоставить слово тебе, если ты не согласен, что рассудительность — это самопознание.

— Но, мой Критий,— возразил я,— ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь с тобой, когда мне вздумается. Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобою выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам я не знаю ответа. А сказать, согласен ли я с тобою или нет, я хочу после того, как мы с тобой этот вопрос выясним. Потерпи же, пока мы его рассмотрим.

— Так рассматривай же,— сказал он.

— Вот я и рассматриваю,— отвечал я.— Ведь если рассудительность есть умение что-либо познавать, ясно, что она представляет собою знание некоей вещи. Или ты не согласен?

— Да,— отвечал он,— это знание самого себя.

— Значит, и врачебное искусство есть знание того, что́ дает здоровье?

— Несомненно.

— Итак, если ты спросишь меня: «Для чего нам пригодно врачебное искусство, коль скоро оно — наука о здоровье, и что оно совершает?» — я могу ответить, что оно приносит немалую пользу. Ведь оно доставляет нам здоровье — прекрасную вещь, если только ты это допускаешь.

— Да, допускаю.

— А если ты меня спросишь о строительстве — какое, согласно моему мнению, оно вершит дело, будучи знанием того, как строить,— я отвечу, что оно строит дома; и точно так же я отвечу по поводу других искусств.

Поэтому, Критий, тебе следует, коль скоро ты утверждаешь, что рассудительность — это знание самого себя, уметь ответить на вопрос: будучи наукой о себе, что
e доставляет нам рассудительность прекрасного и достойного упоминания? Ну, отвечай же.

— Но, Сократ,— возразил он,— ты неверно ведешь исследование. Ведь рассудительность не подобна другим знаниям, да и все остальные знания не подобны друг другу. Ты же исследуешь их так, как если бы они были друг другу подобны. Поэтому скажи мне,— продолжал он,— разве у счетного искусства или у геометрии есть произведения, подобные жилищу, создаваемому искусством строительства, или плащу — творению ткацкого искусства, или многим другим таким творениям, кои
166 можно указать для многих искусств? Можешь ли ты мне указать на подобные произведения первых двух названных мною искусств? Нет, ты не сможешь этого сделать!

А я отвечал:

— Ты прав. Но я могу тебе указать, к чему отличному от науки самой по себе относится каждая из этих наук [29]. Например, счетное искусство имеет дело с четными и нечетными числами и с вопросом о том, каково их количество само по себе и по отношению друг к другу. Не так ли?

— Безусловно, так,— отвечал он.

— Но разве при этом чёт и нечёт не являются чем-то отличным от самого искусства счета?

— Как же иначе?

b — Точно таким же образом и искусство взвешивания — это наука о более и менее тяжелом весе. Но тяжелое и легкое — это ведь нечто отличное от искусства взвешивания самого по себе. Ты согласен?

— Конечно.

— Скажи же, наукой о чем является рассудительность? Ведь, наверное, о том, что́ отлично от рассудительности самой по себе?

— Вот в этом-то и все дело, Сократ,— сказал он.— Ты в своих поисках пришел к тому, что́ отличает рассудительность от всех остальных знаний, но тем не менее продолжаешь отыскивать некое ее сходство с ними.
c Однако это не так, все остальные науки имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, рассудительность же — единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя. И это вовсе

для тебя не секрет. Однако, думаю я, ты делаешь то, что недавно еще за собой отрицал: ты пытаешься меня опровергнуть, пренебрегая самой сутью нашего рассуждения.

— Как можешь ты думать,— возразил я,— если бы даже я тебя полностью опроверг, будто я это делаю ради чего-то иного, а не ради того, о чем я и сам себя вопрошаю — каковы на этот счет мои взгляды — ибо опасаюсь, как бы от меня не укрылась какая-то вещь, в зна- d
нии коей я убежден, между тем как на самом деле ее не знаю. И сейчас я утверждаю, что занят именно этим, и рассматриваю твое суждение главным образом ради себя, а может быть, и ради пользы других: или ты не считаешь, что это было бы общим благом почти всех людей, если бы стала очевидной суть каждой вещи?

— Нет, напротив, Сократ, я думаю именно так.

— А посему,— сказал я,— смело отвечай, мой милый, на вопрос, что́ тебе кажется правильным, и оставь заботу о том, будет ли опровергнут Критий или Сократ: внимательно вдумавшись в само рассуждение, посмотри, какой выход останется тому, кто окажется опровергнут.

— Что ж,— отвечал он,— я так и сделаю. Мне кажется, ты говоришь ладно.

— Так скажи же,— подхватил я,— как ты судишь о рассудительности?

— Итак, я утверждаю,— отвечал он,— что среди всех прочих знаний она единственная является наукой и о самой себе и о других науках.

— Значит,— спросил я,— она является также наукой о невежестве, коль скоро она — наука о знании?

— Несомненно,— отвечал он.

— Следовательно, один только рассудительный 167
человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что — нет, и точно так же он будет способен разглядеть других — что именно каждый из них знает и думает (если только он что-то знает), а с другой стороны, что́ каждый знает по его собственному мнению, на самом же деле не знает. Никто другой всего этого не может. Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание — все это означает не что иное, как способность знать, что́ именно ты знаешь и чего не знаешь. Ведь именно это ты утверждаешь?

— Да, именно это,— отвечал он.

— Давай совершим третье жертвоприношение Зевсу Спасителю [30],— сказал я,— и, начав заново наше иссле-

b дование, во-первых, посмотрим, возможно или нет кому-то знать о том, что́ мы знаем и чего мы не знаем, и знаем ли мы это или нет; затем, если это даже возможно знать, какая нам польза в таком знании?

— Да, это следует рассмотреть,— отозвался он.

— Так давай же, мой Критий,— предложил я,— посмотри, не окажешься ли ты здесь находчивее меня? Я ведь пребываю в полном недоумении. И сказать тебе, по какой причине?

— Да, конечно,— отвечал он.

— Не сводится ли все это,— продолжал я,— к тому, что, как ты сейчас сказал, существует некая единая
c наука, предмет которой есть не что иное, как она сама и другие науки, причем она является также наукой и о невежестве?

— Несомненно.

— Посмотри же, мой друг, как странна та речь, что мы с тобой повели: ведь если ты рассмотришь тот же самый вопрос в других областях, ты увидишь, думаю я, насколько это невероятно.

— Каким образом я это увижу и на каких примерах?

— А вот на каких. Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не имеет своим объектом то, что является объектом всех других зрений, но представляет собою ви́дение лишь самого себя и других
d зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения. Думаешь ли ты, что нечто подобное существует?

— Нет, клянусь Зевсом, ни в коей мере.

— А как насчет слуха, который не слышит ни одного звука, но зато слышит сам себя и другие слышания, а также глухоту?

— И этого не бывает.

— Рассмотри же в целом все чувства — покажется ли тебе, что какое-то из них является ощущением самого себя и других чувств, само же оно не ощущает ничего из того, что дано ощущать другим чувствам?

— Нет, мне это кажется невозможным.

— А бывает ли, по-твоему, какая-то страсть, которая не направлена ни на одно из удовольствий, но лишь на самое себя и на другие страсти?

— Конечно, нет.

— Точно так же, думаю я, не бывает и желания, которое не желает ничего хорошего, но желает лишь самого себя и другие желания.

— Конечно же не бывает.

— А можешь ли ты назвать любовь, которая не была бы любовью к чему-то прекрасному, но была бы направлена лишь на себя и на другие любовные страсти?

— Нет, не могу,— отвечал он.

— Ну а можешь ли ты вообразить себе страх, который направлен на самого себя и на другие страхи, но не 168
боится ничего ужасного?

— Нет, я не представляю себе этого,— сказал он.

— А мнение, направленное на другие мнения и на само себя, но не имеющее никакого мнения о том, что составляет предмет других мнений?

— Ни в коем случае.

— Но вот о науке, похоже, мы утверждаем, что ей свойственно, не имея никакого предмета изучения, быть наукой о себе самой и о других науках?

— Да, мы это утверждаем.

— Так разве это не странно, если даже это и обстоит таким образом? Не будем же настаивать на том, что этого не бывает, но попробуем разобраться еще раз — может быть, это возможно.

— Твои слова правильны. b

— Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой? Ты с этим согласен?

— Да, несомненно.

— Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть бóльшим, чем нечто другое?

— Да.

— А это другое разве не является меньшим, коль скоро большее — больше?

— Это неизбежно.

— Итак, если бы мы нашли некое большее, которое было бы больше [других] бóльших и самого себя, но другие бóльшие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше? Или ты не согласен с этим?

— Напротив, я считаю это само собой разумеющимся, Сократ,— отвечал Критий.

— Значит, если что-либо является двойным по отношению к другим двойным величинам и к самому себе, то именно будучи половиной самого себя и других двойных величин, оно будет двойным как по отношению

к самому себе, так и к ним. Ведь двойным оно может быть только по отношению к своей половине [31].

— Это верно.

— Что-нибудь более многочисленное по отношению к самому себе разве не будет одновременно менее многочисленным, более тяжелое — менее тяжелым, более
d старое — менее старым и так далее? Какой бы потенцией оно в отношении самого себя ни обладало, разве не обретет оно ту сущность, к которой применялась данная потенция? Я имею в виду, например, следующее: слух, говорим мы, является слухом только по отношению к звуку. Не так ли?

— Так.

— Значит, если бы он слышал самого себя, то лишь в том случае, если бы обладал звуком: ведь в противном случае он не мог бы себя слышать.

— Да, безусловно так.

— Ну а зрение, мой достойнейший друг, если оно видит само себя, ведь ему необходимо иметь окраску?
e Не может же зрение видеть нечто бесцветное.

— Конечно, не может.

— Ты видишь, Критий, что среди всех перечисленных примеров одни кажутся нам невозможными, другие же весьма сомнительными с точки зрения применения собственной потенции к самим себе. Что касается величины, множества и других подобных вещей, такое применение полностью исключается. Не так ли?

— Несомненно.

— А что до слуха, зрения, а также способности движения себя двигать, жары — себя сжигать и т. п., то кому-то это внушает сомнение, а некоторым, быть
169 может, и нет. Здесь требуется, мой друг, великий человек, который сумел бы провести все эти различения и установить, точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной потенции, направленной на самое себя, а не на иное, или же одни вещи ее имеют, другие же — нет? И если окажется, что существуют вещи, потенция которых направлена на них самих, значит, к ним принадлежит и наука, кою мы именуем рассудительностью. Я не верю, что сам смогу в этом разобраться, а потому не буду настаивать, что возможно
b существование науки наук, и не допущу также, даже если это в высшей степени вероятно, что такой наукой является рассудительность, раньше чем не исследую, приносит ли она нам в качестве таковой какую-то пользу

или нет. А что рассудительность есть нечто полезное и благое, я берусь предсказать заранее; ты же, сын Каллесхра, поскольку допустил, что рассудительность — это наука о науке, а также и о невежестве, покажи прежде всего, что сказанное мною сейчас возможно, а затем что рассудительность вдобавок еще и полезна: тем самым ты, быть может, меня убедишь в том, что твое определение рассудительности правильно.

Мне показалось, что Критий, услышав это и видя меня недоумевающим, под воздействием моего недоумения сам оказался в плену подобных же сомнений, как те, кто, видя перед собой зевающего человека, сами начинают зевать. А так как он привык к постоянному почету, то стыдился присутствующих и не желал признаться мне, что он не в состоянии разрешить ту задачу, которую я ему предложил; притом он не произносил ничего ясного, скрывая свое замешательство. Тогда я, чтобы d
рассуждение наше продвинулось вперед, сказал:

— Но, Критий, если тебе это по душе, давай сейчас договоримся, что возможно существование науки о науке, и снова посмотрим, так ли это на самом деле. Следовательно, если принять, что это в высшей степени вероятно, то насколько больше возможно благодаря этому знать, что́ именно кто-то знает или чего он не знает? Ведь именно это мы называли самопознанием и рассудительностью, не так ли?

— Да, конечно,— отвечал он,— так-то и получается, мой Сократ: если кто обладает знанием, которое познает e
самое себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает. Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор, если красотою — прекрасен, если же познанием, то он — познающий; когда же кто обладает познанием, познающим самое себя, то он тем самым будет познающим самого себя [32].

— Я не оспариваю,— возразил я,— того, что человек, обладающий тем, что само себя познает, может познать самого себя, но спрашиваю, неизбежно ли тот, кто этим свойством обладает, узнаёт, что́ он знает, а чего — нет?

— Неизбежно, Сократ, ибо то и другое между собой 170
тождественно.

— Возможно,— сказал я,— но боюсь, что я остаюсь все тем же: я снова не понимаю, что это одно и то же — сознавать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает.

— Что ты хочешь этим сказать? — переспросил он.

— А вот что: знание, будучи знанием лишь себя самого, способно ли различать нечто большее, чем то, что одно из двух — это знание, а другое — незнание?

— Нет, только это.

— Но разве это одно и то же — знание и незнание
b в области здоровья и знание и незнание в области справедливости?

— Ни в коей мере.

— Ведь одно дело, полагаю я, это врачебное знание, другое — знание государственное и еще другое — знание само по себе?

— Как же иначе?

— Значит, если кто не сведущ вдобавок в области здоровья и справедливости, но познает лишь само знание, имея знание только о том, что он знает нечто и обладает неким знанием, то он естественно познает и самого себя и других. Так ты считаешь?

— Да.

— Но каким образом с помощью этого знания будет
c он знать, что́ именно он познает? Ведь законы здоровья он познает с помощью врачебного искусства, а не рассудительности, законы гармонии — не благодаря рассудительности, а благодаря искусству музыки, правила домостроительства — тоже не с помощью рассудительности, но благодаря искусству зодчества, и так же обстоит дело во всем остальном. Разве нет?

— По-видимому, так.

— Каким же образом рассудительность, если она лишь наука наук, узна́ет, что она познаёт то, что относится к здоровью или же к зодчеству?

— Да, это для нее невозможно.

— Значит, тот, кто не знает эти предметы, будет лишь знать, что он знающий, но не узнает, что́ именно ему дано знать.

— Это похоже на правду.

d — Итак, рассудительность и умение быть рассудительным — это не способность знать, что́ именно ты знаешь или чего не знаешь, но, как видно, лишь способность знать вообще, что ты — знающий или незнающий.

— Возможно.

— И значит, такой человек не сможет испытать того, кто утверждает, что знает нечто, и выяснить, знает он

это самое или нет; он сможет, по-видимому, только понять, что тот обладает неким знанием, но выявить, знанием чего именно,— в этом рассудительность не сможет ему помочь.

— Очевидно, нет.

— И, следовательно, невозможно будет отличить e
человека, делающего вид, что он врач, но на самом деле врачом не являющегося, от истинного врача и точно так же других знающих людей — от невежд. Это можно увидеть на следующем примере. Разве не так поступит рассудительный или какой бы то ни было другой человек, если захочет распознать истинного врача и самозванца: он не станет беседовать с ним о врачебном искусстве, ибо, как мы сказали, врач не смыслит ни в чем, кроме здоровья и болезней. Не правда ли?

— Да, так.

— О знании же он ничего не ведает — мы ведь отдали знание на откуп рассудительности.

— Да.

— И о врачебном искусстве, следовательно, человек, умеющий лечить, ничего не знает, поскольку врачебное искусство — это знание. 171

— Это верно.

— А что врач обладает неким знанием, это рассудительный человек распознáет. Но так как необходимо испробовать, какого оно рода, должен он все-таки посмотреть, о чем это знание? Ведь любое знание определяется не только тем, что оно есть знание, но и тем, каково оно и о чем?

— Да, именно этим.

— И врачебное искусство определяется как отличное от других познаний тем, что оно есть знание здоровья и болезней.

— Да.

— Так разве тот, кто стремится разобраться во врачебном искусстве, не должен прежде всего разобраться, в чем именно оно состоит? А до того, что находится b
за его пределами, ему не должно быть ни малейшего дела.

— Да, не должно.

— Следовательно, тот, кто правильно разбирается, будет рассматривать врача — насколько он способен лечить — в отношении к здоровью и болезням.

— Это естественно.

— Разве не будет он смотреть за тем, чтобы все ска-

занное или сделанное в этой области было сказано или сделано правильно?

— Это необходимо.

— А не владея врачебным искусством, мог бы кто-нибудь проследить за тем или другим?

— Конечно, нет.

— Этого не мог бы, очевидно, ни рассудительный человек, ни кто-либо другой, кроме врача: ведь рассудительный человек должен быть для этого и врачом.

— Совершенно верно.

— Итак, несомненно, что если рассудительность есть только знание о знании и о невежестве, то она не в состоянии будет распознать ни врача — сведущ ли он в своем искусстве или нет и думает ли он при этом о себе, что он врач, или только изображает из себя такового,— ни какого-либо иного знатока, кем бы он ни был; распознать можно только собрата по искусству, о каких бы мастерах ни шла речь.

— Это очевидно,— подтвердил Критий.

d — Так какая же в таком случае нам польза, Критий,— продолжал я,— от рассудительности? Если бы, как мы это предположили с самого начала, рассудительный человек знал, что́ он знает и чего не знает, что одно он знает, а другое — нет, и мог бы разобраться и в другом человеке точно таким же образом, великую пользу принесла бы она нам, говорим мы, коль скоро мы будем рассудительными: обладая рассудительностью, мы прожили бы свою жизнь безупречно, и также все остальные, кто пользовался бы нашим руководством. Мы и сами
e не брались бы за дела, в которых ничего не смыслим, но искали бы знатоков, чтобы им эти дела поручить, и других людей, пользующихся нашим руководством, побуждали бы приниматься лишь за то, что они предполагают выполнить правильно, то есть за то, что они хорошо знают. Таким образом, благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство, и все прочее, что подвластно рас-
172 судительности. И если ошибки будут устранены и воцарится правильность, то все, кто будут так настроены, в любом деле необходимо станут действовать прекрасно и правильно, а ведь те, кто действуют правильно, бывают счастливы. Не так ли говорили мы, Критий,— продолжал я,— о рассудительности, когда утверждали, что великим благом было бы знать, кто что знает и чего он не знает?

— Разумеется,— отвечал он,— именно так мы и говорили.

— Но теперь ведь ты видишь, что никакая наука никогда не бывает такой по своей природе.

— Да, вижу,— отвечал он.

— Однако,— сказал я,— быть может, то, что мы b
определили сейчас как рассудительность, а именно возможность отличать знание от невежества, имеет то преимущество, что человек, обладающий этой возможностью, усваивая что-то иное, легче это усваивает, и все представляется ему более ясным, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание. И, быть может, других людей он лучше испытает в отношении того, что ему самому понятно, а те, кто производят испытание без такого знания, делают это слабее и хуже? Значит, мой друг, вот какие примерно выгоды можно извлечь из c
рассудительности, мы же усматриваем в ней нечто большее и стремимся придать ей более высокое значение, чем она имеет на самом деле?

— Возможно,— отвечал он,— ты и прав.

— Может быть,— сказал я.— Но может и статься, что мы не выяснили ничего полезного. Мне лично рассудительность представляется чем-то странным, если она такова, какой нам показалась. Давай, если ты не возражаешь, согласимся, что можно познавать знание, и не будем также отрицать наше первоначальное предположение, что рассудительность — знание того, кто что знает и чего он не знает, но допустим его; а допустив d
все это, мы еще лучше увидим, приносит ли она нам в таком своем качестве пользу. Однако вот то, что мы сегодня сказали о рассудительности — будто великим была бы она благом, если бы оказалась способной руководить и домашним и государственным обиходом,— мне кажется, Критий, мы допустили неправильно.

— Почему так? — спросил он.

— А потому,— отвечал я,— что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а то, что ему неведомо, препоручал бы людям знающим.

— Значит, это,— перебил меня Критий вопросом,— e
мы неправильно допустили?

— Мне кажется, неправильно,— отвечал я.

— В самом деле, ты говоришь о чудных вещах, мой Сократ,— молвил он.

— Да, клянусь собакой,— сказал я,— и мне так ка-

жется, и, когда я недавно вдумался в это, я тоже сказал, что мне представляется это несколько странным и нам следует опасаться, что мы неверно ведем исследование. По правде сказать, если рассудительность по преимуществу такова, мне совсем не кажется очевидным, что
173 она способствует нашему благу.

— Как ты это понимаешь? — спросил он.— Скажи, чтобы и мы поняли, что ты имеешь в виду.

— Боюсь,— отвечал я,— что говорю пустое; однако необходимо рассмотреть то, что мне видится, и не проходить необдуманно мимо этого, если только мы хоть немного заботимся о себе.

— Ты прекрасно сказал,— молвил Критий.

— Слушай же,— продолжал я,— мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости [33]. Ведь если нами руководит по преимуществу рассудительность — в том качестве, как мы ее сейчас определили,— и, с другой стороны, если она
b действует в соответствии с науками, то ни один самозваный кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным. А коль скоро это обстоит таким образом, какой может быть иной для нас вывод, кроме того, что и тела наши будут более здоровыми, чем теперь, и скорее спасутся те, кто рискуют как на войне, так и на море, и любая утварь, одеж-
c да, обувь — одним словом, любые вещи будут изготовляться искусно для нас, и все прочее, ибо мы будем пользоваться услугами только истинных мастеров. И если ты не возражаешь, давай согласимся, что прорицание — это также наука о будущем, и рассудительность, руководя им, отпугнет всех шарлатанов, истинных же пророков назначит нам прорицателями того, чему суждено свершиться. Я постигаю, что человеческий род будет подготовлен и снаряжен для сознательной жизни и дея-
d тельности таким образом: рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником. Однако, мой милый Критий, мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья.

— Но,— возразил Критий,— если ты недооценишь сознательный подход, ты нелегко отыщешь другое средство осуществления благополучия [34].

— Прошу тебя,— сказал я на это,— разъясни мне

еще немного: к чему должен я применить сознательный подход? Не к изготовлению ли обуви?

— Нет, клянусь Зевсом!

— Так не к обработке ли меди?

— Никоим образом.

— Но тогда к обработке шерсти, дерева или еще чего-либо в этом роде?

— Конечно, нет.

— Следовательно,— сказал я,—мы не будем продолжать настаивать на слове, гласящем, что человек, живущий сознательно, тем самым и благоденствует. Ведь ты не признаешь, что те, кто живут сознательно, счастливы, наоборот, кажется мне, ты отличаешь благоденствующего человека от людей, живущих в некоторых отношениях сознательно. Но, быть может, ты причислишь к сознательно живущим того, кого я назвал недавно,— прорицателя, ведающего все, чему суждено сбыться? Назовешь ли ты среди них его или кого-то 174
иного?

— Я лично назову и его, и другого.

— Кого же? — спросил я.— Ведь не того, кому ведомо кроме будущего и минувшее и настоящее, и ничто для него не тайна? [35] Допустим даже, что такой человек существует. Однако, полагаю я, ты не сумеешь назвать никого, кто жил бы еще более сознательно?

— Конечно, нет.

— Но, кроме того, я жажду знать, какое из знаний делает его благоденствующим? Или же все без разбора?

— Нет, так не может быть,— отвечал Критий.

— Какая же наука имеет тут преимущество? И что b
именно благодаря ей знает такой человек о настоящем, прошедшем и будущем? Уж не разумеешь ли ты игру в шашки?

— Какие там шашки! — воскликнул Критий.

— Быть может, искусство счета?

— Вовсе нет.

— Так, значит, то, что относится к здоровью?

— Скорее уж это,— отвечал он.

— А то знание, которое имеет, как я сказал, преимущественное значение,— что́ именно оно позволяет знать?

— Добро,— отвечал он,— и зло.

— Ах ты, злодей! — воскликнул я.— Ты давно уже меня водишь за нос и скрываешь от меня, что не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не c

все науки, сколько их есть, но лишь одна эта единственная наука — о добре и зле [36]. Но если, Критий, ты захочешь вычленить эту науку из остальных, не меньше ли от этого принесет нам здоровья искусство врачевания, не худшую ли обувь — сапожное ремесло и худшее платье — ткацкое и не меньше ли искусство кораблевождения убережет нас от гибели в море, а стратегическое искусство — от смерти в сражении?

— Нет, ничуть не меньше,— отвечал он.

— Но, милый Критий, мы будем лишены без этой
d науки благого и полезного свершения всех этих дел.

— Ты прав.

— Похоже, что здесь речь идет не о рассудительности, но о той науке, чье дело приносить нам пользу. И оказывается, что эта иная наука — не о знании и невежестве, но о благе и зле. Так что если суть такой науки — приносить нам пользу, то рассудительность имеет для нас какое-то иное значение.

— А почему бы,— спросил он,— ей и не быть полезной? Если рассудительность — это наука наук по
e преимуществу и она руководит другими науками, то, начальствуя при этом и над наукой о благе, она приносит нам пользу.

— Значит, и здоровье нам приносит она, а не врачебное искусство? — спросил я.— И все задачи других искусств выполняет она, а не каждое из них делает свое дело? Но разве мы не засвидетельствовали уже давным-давно, что она — знание лишь о знании и о невежестве и более ни о чем? Не так ли?

— Это очевидно.

— Значит, она не будет творцом здоровья?

— Нет-нет.

175 — И здоровье — это творение другого искусства? Ведь правда?

— Да, другого.

— Точно так же она не творец пользы, мой друг: ведь мы сейчас отдали эту задачу другому искусству. Или не так?

— Нет, именно так.

— Какая же польза от рассудительности, если она не создает ничего полезного?

— Да, видимо, никакой, Сократ.

— Теперь ты видишь, Критий, что раньше я недаром опасался и справедливо обвинял самого себя в том, что не усматриваю ничего дельного по поводу рассу-

дительности? Ведь то, что, по общему мнению, прекрас- b
нее всего, не могло бы показаться нам бесполезным, если бы от меня была хоть какая-то польза в правильном исследовании. Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен [37] дал это имя — «рассудительность». При этом мы приняли много такого, что не вытекает из нашего рассуждения. Так, мы допустили существование науки наук, хотя рассуждение нам этого не позволяло и не давало для этого основания; мы также приняли, что эта наука ведает делами других наук (хотя и это c
не вытекало из нашего рассуждения), дабы у нас получилось, что рассудительный человек, будучи знающим, знает то, что он знает, и не знает того, чего он не знает. С этим мы согласились весьма самонадеянно, не обратив внимания, что невозможно хоть как-то знать то, что совсем не знаешь: ведь наше допущение позволяет думать, что можно знать то, чего ты не знаешь. Однако, как мне кажется, не может быть ничего более бессмысленного. И поскольку наше исследование оказалось наивным и лишенным прочного основания, оно d
совсем не в состоянии найти истину; наоборот, мы так над ним насмеялись, что придуманная всеми нами вначале и сообща принятая на веру рассудительность показалась нам по великой нашей самонадеянности бесполезной [38].

Из-за себя я на это не так уже негодую; но за тебя, мой Хармид, мне было бы очень досадно, если бы ты, столь видный собою и вдобавок обладающий столь рассудительной душой, не извлек никакой выгоды из своей e
рассудительности и она не принесла бы тебе своим присутствием никакой пользы в жизни. А еще более досадно мне из-за заговора, которому научился я у фракийца,— я выучил его со столь великим трудом, а он оказался непригодным для стоящего дела. Однако я все же не думаю, чтобы это обстояло таким образом; скорее всего я просто негодный исследователь: ведь рассудительность — это великое благо, и, если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным человеком. Но посмотри, может 176
быть, ты ею и обладаешь и вовсе не нуждаешься в заговоре: ведь если она у тебя есть, я скорее буду советовать тебе считать меня пустословом, неспособным что бы то ни было исследовать с помощью рассуждения, а тебя самого, насколько ты рассудительнее меня, настолько же почитать и более счастливым.

А Хармид на это:

— Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели — как ты сам говоришь — выяснить, что же это такое.
b Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным.

— Прекрасно,— молвил Критий,— но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг [38].

— Уж я,— сказал Хармид,— буду следовать за ним
c и не оставлю его в покое. Ведь было бы ужасно с моей стороны, если бы я не повиновался тебе, моему опекуну, и не выполнил бы того, что ты велишь.

— Да, я велю тебе это,— молвил Критий.

— Так я и поступлю,— отвечал он,— и начну с сегодняшнего же дня.

— Послушайте-ка,— вставил тут я,— что это вы задумываете?

— Ничего,— отвечал Хармид,— все уже задумано.

— Значит, ты,— сказал я,— принуждаешь меня подчиниться и лишаешь меня права голоса?

— Да, я тебя принуждаю,— отвечал он,— по приказу нашего Крития. Подумай же, что ты с этим можешь поделать?

d — Мне ничего не остается делать,— возразил я.— Ведь если ты за что-то берешься и хочешь кого-то к чему-то принудить, никто из людей не может против тебя устоять.

— Так и ты́,— молвил он,— не сопротивляйся.

— Нет,— сказал я,— я не буду сопротивляться.

ДЕМОДОК

[Сократ]

Ты, мой Демодок [1], велишь мне дать вам совет относительно замыслов, для обсуждения которых вы здесь собрались. Мне же пришло в голову посмотреть, на что способно это ваше сборище и каково усердие тех, кто собирается принять участие в совещании, а также какое суждение вынашивает каждый из вас. И если, с одной стороны, нелепо совещаться о том, для чего вы здесь собрались, и такое совещание свидетельствует о неопытности, разве не будет смехотворным собираться для b совещания о том, о чем совещаться неправильно? С другой стороны, если совещаться о таких вещах правильно и это свидетельствует об опытности, но не существует знания, с помощью которого подобные вопросы могут решаться верно и на основе опыта, разве это не будет странно? Если же существует знание, с помощью которого все это может решаться правильно, то не должны ли непременно существовать и знатоки, умеющие дать здесь правильный совет? А если есть какие-то знатоки, умеющие давать совет о вещах, по поводу которых вы собрались, то есть ли у вас необходимость уметь или не уметь советовать по этим вопросам, или чтобы одни из вас это умели, а другие нет? Если же вы все это умеете, для чего собираться вам на совет? Каждый из вас способен в подобном случае такой совет дать. С другой стороны, если никто из вас здесь не знаток, каким образом можете вы совещаться? В самом деле, какой был бы толк в этом вашем собрании, если бы вы были не способны дать совет? А если одни из вас это умеют, другие d же — нет и эти последние нуждаются в совете, то, коль скоро возможно, чтобы разумный муж давал советы неопытным, для такого совета вам вполне достаточно и одного знатока. Разве все знатоки советуют не одно

и то же? Так что вам надо выслушать его и удалиться. Вы же так не поступаете, но желаете выслушать всех собравшихся. Значит, вы считаете, что те, кто пытаются дать вам совет, не знатоки в том, что́ они советуют. Если же вы расцениваете их как знатоков, вам достаточно
381 выслушать одного. А сходиться для того, чтобы выслушать невежд, как если бы от этого мог быть какой-нибудь толк, разве не странно? Я недоумеваю по поводу этой вашей сходки, и вот почему: сомнительно усердие тех, кто готов давать вам советы. Ведь если они относительно одних и тех же вещей советуют не одно и то же, как может быть их совет прекрасен, коли они советуют
b не то, что советует дающий верный совет? И как может не показаться странным рвение тех, кто стремятся советовать в том, в чем не имеют опыта? Ведь конечно же, обладая опытом, они не пошли бы по пути неправильного совета. Опять-таки, если они советуют одно и то же, для чего нужны советы их всех? Ведь для того чтобы советовать одно и то же, достаточно одного из них. А стремиться к тому, от чего не будет никакого толка, разве не смешно? Итак, в данном случае усердие тех, кто не
c обладает опытом, покажется смешным и странным, да и разумные люди не должны здесь усердствовать, ибо они знают, что кто-то один из них сумеет сделать то же самое и дать надлежащий совет. Не могу взять в толк, как вы не видите, насколько смешно старание тех, кто вызвались вам советовать? А более всего я недоумеваю относительно голосования, кое вы задумали: что может оно дать? Вы считаете, что советчиками будут знатоки? Но ведь советовать они будут лишь об одном и не станут говорить то одно, то другое об одном и том же: значит, у вас не будет никакой нужды в голосовании. Может, вы считаете, что советчиками у вас будут
d неопытные люди, которые станут советовать то, что́ не до́лжно? Но разве толкать их на то, чтобы они выступали советчиками, не то же самое, что толкать на это безумцев? Однако если вы не сочтете советчиками ни опытных людей, ни неопытных, то кого же вы ими сочтете? И прежде всего зачем вам вообще другие советчики, если вы способны сами судить о подобных вещах? А если опять-таки вы не способны на это, чем помогут вам счетные камешки [2]? И разве не смешно, что вы собра-
e лись здесь для совещания как люди беспомощные и нуждающиеся в совете, а собравшись, решили, что вам следует голосовать, словно вы способны принимать ре-

шения? Что же, когда вы все находитесь порознь, вы несведущи, а сойдясь вместе, оказываетесь умными? И если вы про себя недоумеваете, то, сойдясь в одно место, не перестанете недоумевать и не окажетесь способными охватить взглядом все, что́ вам надо делать, ибо вдобавок ко всему вы ни у кого не учились и не пришли к этому сами, а ведь это страшнее всего. Но, будучи не в состоянии обозреть то, что́ вам предстоит со- 382
вершить, вы не способны будете судить, прав ли относительно этого ваш советчик. И этот единственный советчик не сумеет вам сказать, что́ именно вы должны делать, и научить вас в столь короткое время и среди стольких людей различать скверных советчиков или тех, кто вообще не даст вам совета, а ведь последнее представляется не менее важным. Ну а если ни сходка, ни ваш советчик не сделают вас способными принимать решения, какая вам польза от голосования? И как может ваша
сходка не вступить в противоречие с поданными голо- b
сами, а поданные голоса — с настроением ваших советчиков? Ведь ваша сходка — собрание беспомощных людей, нуждающихся в советчиках, а голоса подаются так, как если бы вы не нуждались в советчиках, но сами были в состоянии советовать и решать. Вдобавок рвение ваших советчиков исходит как бы от знатоков, ваши же голоса подаются так, как если бы советчики эти были невеждами. И если бы кто спросил вас, подающих голоса, и того, кто дал вам совет относительно решения,
за которое вы голосуете, знаете ли вы, свершится или c
нет то, что вы задумали и в пользу чего подали голоса, полагаю, вы не смогли бы ответить на этот вопрос. В самом деле, если свершится то, ради чего вы задумали действовать, откуда вы можете знать, принесет ли вам это пользу? Я полагаю, ни вы, ни тот, кто вам будет советовать, не сумеете этого сказать. И кто из людей, считаете вы, способен знать подобные вещи? Если кто-нибудь спросит вас и об этом, вы и здесь, думаю я, не сможете дать положительного ответа.

Если то, о чем вы совещаетесь, вам не ясно и совет- d
чики и голосующие не имеют здесь опыта, то вы, конечно, признáете, что в подобных случаях часто возникает недоверие и сожаление как по поводу того, о чем собираются дать совет, так и по поводу самого решения. Ну а в отношении доблестных и сведущих мужей это не должно приключиться: ведь они знают предмет, о котором идет совещание,— как с ним обстоит дело, а также

понимают, что люди, им доверяющие, уверены в их совете: они сознают, что ни у них самих, ни у тех, кто им верит, не должно возникнуть никаких сожалений.
e По моему мнению, тем, кто разумен, надлежит давать совет именно о таких [достоверных] вещах, а не о том, о чем ты меня попросил. Ибо от советов разумных людей бывает счастливый исход, а от болтовни глупцов — только несчастье.

Я был свидетелем того, как некий человек сделал выговор своему другу за то, что тот послушал обвинителя, не выслушав оправдания защищавшегося, и дал веру только тому, кто обвинял. Он говорил, что пре-
383 ступно осуждать человека, не быв свидетелем его проступка и не выслушав присутствовавших при этом друзей, свидетельству которых ему подобало бы верить; товарищ же его поспешно, не выслушав другую сторону, дал веру словам обвинителя. «А ведь справедливо,— говорил этот человек,— выслушать защищающегося до того, как выразить одобрение или порицание, точно так же, как выслушивают обвинителя. Да и как может кто-то справедливо вершить суд или правильно судить о людях, если не выслушает обе тяжущиеся стороны? Ведь куда более верным будет суд, если слова будут взвешены и будет определен их сравни-
b тельный вес, подобно тому как определяют вес золота или пурпура. Ради чего дается обеим сторонам время и судьи присягают в том, что они с одинаковым вниманием выслушают обоих[3], если законодатель не имел в виду более справедливого и верного решения тяжб? Ты же, как мне кажется, не слушаешь и того, что говорит большинство». «Но что именно я не слушаю?» — спросил тот. «А вот что:

Суд не твори ты, не выслушав раньше обоих.[4]

Ведь поговорка эта не была бы так широко распространена, если бы это не было прекрасно и должным образом сказано. Поэтому я советую тебе,— заключил он,— в будущем не хвалить и не порицать людей столь поспешно». Но его собеседник возразил, что ему кажется чудны́м не суметь понять, правду кто говорит или лжет, если он говорит один, когда же говорят двое, это суметь; не суметь понять, когда один говорит правду, а когда
d говорит он же, а другой в это время лжет, вдруг суметь

это понять; чудно также (продолжал он), если один, говоря верно и будучи прав, не может разъяснить то, что им сказано, а двое, из которых один лжет и не прав, в состоянии разъяснить дело — то самое, которое говорящий правду разъяснить не сумел. «Я недоумеваю,— сказал он,— и по поводу того, каким образом они это разъясняют: говорят они или молчат? Если они молчаливо делают это, то нет надобности выслушивать ни одного из них, а не только двоих; если же оба они доказывают свою правоту словами, то ведь они никоим образом не могут говорить оба вместе, ибо считают нужным говорить по очереди: как же возможно, чтобы они оба сразу делали разъяснения? А если оба они все же объясняются одновременно, то в этом случае они одновременно произносят свои слова. Но они так не делают. Поэтому остается в случае, если они доказывают свою правоту словами [5], чтобы каждый говорил за себя, а когда каждый говорит за себя, тогда каждый из них и дает объяснения. Так что один говорит первым, другой — вторым, и доказывают они свою правоту тоже по очереди. Однако, если делают они это поочередно, что толку выслушивать еще и второго? Ведь уже со слов первого все будет ясно. В случае же, если свою правоту доказывает и тот и другой,— продолжал он,— почему объяснения дает не один из них? Ведь если один из них ничего не докажет, как могут они доказать что-либо оба вместе? А если каждый из них что-то докажет, ясно, что это способен доказать и тот, кто говорит первым: как же может выслушивающий не понять его одного?» 384

Я же, когда слушал их, недоумевал и был не в состоянии разрешить их спор, а прочие присутствовавшие говорили, что правда на стороне первого. Если ты b
умеешь мне чем-либо тут помочь, скажи: можно ли понять, когда говорит один, то, о чем он говорит, или же требуется противная сторона, если кто-либо хочет решить, правдивы ли произносимые речи? А может быть нет необходимости слушать обоих? Каково твое мнение?

Недавно один человек обвинил другого в том, что он отказался дать ему взаймы деньги и ему не доверяет, тот же, кого он обвинил, защищался; при этом один из присутствовавших спросил обвинявшего, так ли уж c
виновен другой, не поверив ему и не одолжив ему деньги:

— Ты-то,— сказал он,— разве не оказался виновным, не убедив его дать тебе ссуду?

А тот ему в ответ:

— В чем же я виноват? Скажи.

На это первый:

— Который из двух кажется тебе виновным — кто не достиг того, к чему он стремился, или же кто этого достиг?

— Тот, кто не достиг,— отвечал второй.

— Но ведь ты не достиг своей цели, когда пожелал взять взаймы, а он, не желая тебе предоставить ссуду, в этом не промахнулся?

— Да,— возразил тот.— Но в чем же я виновен, если он мне не дал?

— Да раз ты требовал от него то, что́ не до́лжно, d как можешь ты считать себя правым? А кто не дал тебе взаймы, поступил правильно. Ну а если ты просил у него то, что до́лжно, ты промахнулся, не получив этого: такой вывод необходим.

— Возможно,— отвечал тот.— Но как может быть невиновен человек, который мне не поверил?

— Если бы ты просил как подобает,— спросил первый,— ты ведь ни в чем не был бы виноват?

— Конечно, нет.

— Значит, ты, обратившись к нему, просил неподобающим образом.

— Очевидно,— сказал тот.

— Ну а раз ты просил неподобающим образом и он тебе не поверил, когда ты к нему обратился, как можешь ты по справедливости его обвинять?

— Мне трудно тебе ответить,— молвил тот.

— Разве ты не можешь сказать, что не следует быть внимательным к тем, кто злоупотребляет вниманием?

— Нет,— возразил тот,— это я даже очень могу сказать.

— А не думаешь ли ты, что те, кто обращаются к другим неподобающим образом, злоупотребляют их вниманием?

— Да, я это думаю,— отвечал тот.

— Так в чем же он виновен, если не прислушался к тебе, злоупотребившему его вниманием?

— По-видимому, ни в чем,— сказал тот.

— Зачем же люди,— молвил первый,— бросают друг другу подобные обвинения, а также упрекают тех, кто им не поверил, в том, что они не поверили, себя же, не сумевших их убедить, никоим образом не винят?

385 Тогда другой присутствовавший сказал:

— Ведь когда кто-либо оказывает другому какое-то внимание и ему помогает, а потом, считая, что ему должны уделить такое же внимание, не встречает его со стороны другого, как может он не сделать справедливый упрек?

На это первый отвечал:

— Однако тот, кто, по его мнению, должен с ним обращаться подобным же образом, либо бывает способен на внимательное отношение, либо нет? И если тот на это не способен, разве правильные требования предъявляет первый ко второму, ожидая от него поступка, на который тот не способен? Если же он на него способен, почему первый не убедит подобного человека? И как можно считать, что люди, произносящие такие речи, правы?

— Да, клянусь Зевсом,— подтвердил другой,— вот b
какой упрек надо выразить, дабы тот в будущем лучше с ним обходился, да и другие его друзья, если они этот упрек услышат.

— А как ты думаешь,— спросил первый,— те, кто его послушают, будут лучше с ним обходиться, если упрек его будет правильным и основательным или если он будет неверным?

— Если он будет правильным.

— Но тебе кажется, что он не прав?

— Да,— отвечал другой.

— Как же те, кто услышат подобные порицания, станут более к нему внимательны?

— Да нет, не станут никоим образом.

— Так во имя чего же будут высказываться подобные обвинения?

— Мне трудно это определить,— был ответ.

Некто жаловался на простоватость человека, слишком поспешно верившего речам первых встречных. Естественно, мол, верить словам своих сограждан и домашних; верить же тем, кого не знаешь и о ком никогда раньше не слышал, и при этом не знать, что большинство людей — плуты и негодяи, по его мнению, есть верный знак простоватости. Тут один из присутствовавших сказал:

— А я-то думал, что ты гораздо выше ценишь та- d
кого человека, который быстро умеет почувствовать случайного встречного, чем того, кто проявляет в таком случае медлительность.

— Да, первого я и ценю значительно выше,— отвечал тот.

— Так зачем же ты порицаешь того, кто быстро начинает доверять случайным людям, если они говорят правду?

— Но я,— возразил тот,— порицаю в нем не это, а то, что он поспешно верит лжецам.

— А если бы он дарил людям свое доверие по прошествии длительного времени и не первым встречным, ты разве не порицал бы его еще больше?

— Да, еще больше,— был ответ.

e — Потому что он верил бы медленно и не случайным людям?

— Нет, клянусь Зевсом!— отвечал тот.

— Ведь не поэтому же, думаю я, ты считаешь возможным порицать человека, но потому, что он верит тем, кто не заслуживает доверия.

— Да, конечно,— отвечал тот.

— Значит, ты считаешь возможным порицать его не за то, что он верит медленно и не случайным людям, но за то, что он верит быстро и первым встречным?

— Нет, не так,— сказал тот.

— Так за что же ты его порицаешь?

— За то, что он совершает ошибку, поспешно веря случайным людям и не обдумав прежде их речи.

— Ну а если бы он им медленно поверил без рас-
386 смотрения, он бы не погрешил?

— Нет, клянусь Зевсом, и в этом случае он погрешил бы ничуть не меньше: я считаю, что не следует верить случайным людям.

— Но если не верить случайным людям,— сказал первый,— то как же можно быстро поверить незнакомым? Видно, сначала надо подвергнуть их слова рассмотрению и выяснить, говорят ли они правду.

— С этим я, конечно, согласен,— молвил тот.

— Поскольку,— продолжал первый,— в отношении близких и знакомых людей не нужно выяснять, говорят ли они правду.

— Да, я бы это подтвердил,— сказал тот.

— Но, возможно, и некоторые из этих держат неправдоподобные речи?

— И даже очень возможно,— подхватил тот.

b — Так почему же естественнее верить близким и привычным людям, чем первым встречным?

— Не знаю, что на это и сказать,— отвечал тот.

— Далее. Если следует больше верить своим близким, чем первым встречным, значит, им следует и больше доверять, чем этим последним?

— Как же иначе?— отвечал тот.

— Ну а если они одним близки, другим же совсем незнакомы, то неизбежно надо будет считать то более то менее заслуживающими у него доверия одних и тех же людей? Ведь, согласно твоему утверждению, знакомых и незнакомых надо считать заслуживающими доверия в различной степени.

— Нет, такой вывод меня не удовлетворяет,— возразил тот.

— Но ведь то, что говорят такие люди, у одних вызывает доверие, другие же могут счесть это невероятным, причем никто из них не ошибется.

— И э́то очень странное утверждение,— молвил тот.

— Далее, если и близкие и случайные люди говорят одно и то же, может ли быть, чтобы речи тех и других не заслуживали одинакового доверия либо недоверия? с

— Да, это неизбежно,— признал тот.

— Но разве не заслуживают те, кто что-либо говорят, одинаковой веры, если они говорят одно и то же?

— Вот это убедительно,— подтвердил тот.

Когда они таким образом говорили, я недоумевал, кому же все-таки следует верить и кому нет и надо ли верить людям, заслуживающим доверия и знающим то, о чем они говорят, или же знакомым и близким?

А ты как?

СИЗИФ

Сократ, Сизиф

387 Сократ. Мы и вчера долго ожидали тебя, Сизиф, ведь Стратоник[1] должен был показать нам свое умение,— чтобы ты вместе с нами послушал искусного мужа, собиравшегося удивить нас многими прекрасными делами и словами; но поскольку мы поняли, что ты не придешь, мы без тебя стали слушать его игру.

Сизиф. Да, клянусь Зевсом, мне было недосуг, и даже очень: такая возникла необходимость, что я не мог ею пренебречь. Наши архонты[2] вчера устроили со-
b вещание и заставили меня быть их советчиком. А ведь у нас, фарсальцев[3], есть и закон, повелевающий подчиняться правителям, если они прикажут дать им какой-то совет.

Сократ. Но ведь это прекрасно — повиноваться закону, и прекрасно, когда сограждане считают кого-то достойным советчиком, как тебя считают рассудительным человеком, единственным из фарсальцев[4]. Однако, Сизиф, я не могу распространяться здесь перед тобой относительно умения давать хороший совет — ведь это требует и свободного досуга и длинных речей, но хочу прежде всего поговорить с тобой о совете, как тако-
c вом,— что это такое? Итак, можешь ли ты мне сказать о самом совете, что он собой представляет? Не надо говорить мне о том, что такое хороший или плохой совет или просто прекрасный, но скажи мне о совете только одно — что это такое? Наверное, тебе очень легко определить это, раз ты сам хороший советчик? Ведь не хотелось бы проявлять праздное любопытство, расспрашивая тебя об этом.

Сизиф. Но неужели тебе неведомо, что́ это означает — давать совет?

Сократ. Да, Сизиф, по крайней мере, если это не-

что иное, чем гадать наобум (когда кто недоумевает, как именно ему следует поступить) и умозаключать, исходя из своего прошлого, относительно будущего подобно людям, играющим в чет и нечет и ничего, конечно, не знающим о четном и нечетном, находящемся у них в руках, а между тем иногда они это правильно отгадывают [5]. Часто и совет оказывается чем-то таким: 388
не зная ничего о том, относительно чего надо дать совет, и говоря наудачу, человек случайно отгадывает истину. Вот если советовать означает именно это, то я знаю, о чем идет речь, но если это нечто иное, я этого не знаю.

Сизиф. Нет, это не означает совершенно ничего не знать, но можно что-то уже знать о деле, а чего-то еще не ведать.

Сократ. Однако, во имя Зевса, получается, что ты b
называешь советом примерно следующее (мне кажется, будто я и сам как бы угадываю твою мысль относительно правильного совета): кто-либо изыскивает наилучшее для себя средство выполнить свою задачу, однако при этом он еще не знает его ясно, но как бы находится в размышлении? Не это ли ты имеешь в виду?

Сизиф. Именно это.

Сократ. А люди исследуют то, что они знают о вещах, или же то, чего не знают?

Сизиф. И то и другое.

Сократ. Но под исследованием людьми и того и другого — что́ они знают и чего не знают — ты подразумеваешь, видно, кое-что в таком роде: некто знает, кто есть Каллистрат, но не знает, как отыскать, где он находится, а не кто такой Каллистрат. Под изысканием того и другого ты разумеешь это?

Сизиф. Да.

Сократ. Но человек, знающий, кто такой Каллистрат, не станет ведь стремиться узнать Каллистрата?

Сизиф. Конечно, нет. d

Сократ. Однако он стал бы разыскивать, где он находится.

Сизиф. Мне это кажется верным.

Сократ. Значит, он не стал бы стремиться и к тому, чтобы выяснить, где он находится, если бы он это знал, но просто нашел бы его.

Сизиф. Да.

Сократ. Следовательно, похоже, что люди ищут

не то, что им известно, но лишь то, что неведомо. Однако, если тебе, Сизиф, эти речи кажутся пустым словопрением, не относящимся к делу и начатым ради одного только разговора, рассмотри все же следующий вопрос:
e не видится ли тебе, что дело обстоит именно так, как сейчас было сказано? В самом деле, разве ты не знаешь, что́ характерно для геометрии? Когда геометрам неизвестно относительно диагонали, действительно ли это диагональ или нет, они вовсе не стремятся это выяснить, но узнаю́т, каково отношение ее длины к сторонам площади, кою она пересекает. Не это ли исследуют они относительно диагонали?

Сизиф. По-моему, это.

Сократ. Ведь именно это есть неизвестное, не так ли?

Сизиф. Безусловно.

Сократ. Далее, разве ты не знаешь, что геометры стремятся с помощью рассуждения выяснить величину удвоенного куба? Они не выясняют, является ли куб кубом или нет, ибо это им известно. Не так ли?

389 Сизиф. Да.

Сократ. Значит, тебе известно также, что Анаксагор, Эмпедокл и все прочие, многословно рассуждавшие о воздухе, выясняли относительно его, беспределен он или имеет предел?[6]

Сизиф. Да, известно.

Сократ. Но ведь они не выясняли, воздух ли это, не правда ли?

Сизиф. Конечно, нет.

Сократ. Итак, ты согласишься со мной и относительно всех прочих вещей: никто из людей не стремится изыскивать то, что им известно, но выясняют они скорее то, что им неведомо?

Сизиф. Разумеется, соглашусь.

b Сократ. Но разве подача совета не показалась нам тем же самым, а именно поисками того, как кто-либо может наилучшим образом выполнить стоящую перед ним задачу?

Сизиф. Да, показалось.

Сократ. А эти поиски оказались ведь тем же самым, что и советы относительно дел. Не так ли?

Сизиф. Несомненно.

Сократ. Так не следует ли нам теперь уже рассмотреть, что препятствует исследователям выяснить искомое?

Сизиф. Мне кажется, следует.

Сократ. Можем ли мы назвать иное препятствие в этом случае, кроме невежества?

Сизиф. Клянусь Зевсом, давай посмотрим!

Сократ. И очень серьезно — согласно пословице, «распустив все паруса и подняв все голоса»[7] Взвесь же вместе со мною следующее: считаешь ли ты возможным, чтобы человек давал советы относительно музыки, если он о ней ничего не знает и у него нет нужды в том, чтобы играть на кифаре или заниматься еще чем-то в музыкальном искусстве?

Сизиф. Нет, я не считаю это возможным.

Сократ. Ну а если речь идет о воинском искусстве или искусстве кораблевождения? Тот, кто ничего не d
понимает ни в том ни в другом, может ли, по-твоему, дать совет в этой области иному человеку и сказать, что́ ему следует делать? При этом тому невежде нет нужды ни выступать в поход, ни вести корабль.

Сизиф. Нет, разумеется, он не может советовать.

Сократ. Значит, и обо всем остальном ты думаешь точно таким же образом — о том, чего кто-либо не знает,— и считаешь, что ни знать этого, ни подавать совет в этой области невежда не может?

Сизиф. Да, я так считаю.

Сократ. Но тот, кто чего-либо не знает, может ведь это исследовать, не так ли?

Сизиф. Несомненно.

Сократ. Однако исследовать и советовать — это разные вещи.

Сизиф. Как же иначе?

Сократ. Потому что исследуется то, чего кто-либо не знает, давать же совет о вещах, кои человеку неведомы, невозможно. Не так ли у нас было сказано?

Сизиф. Именно так.

Сократ. Значит, вчера вы изыскивали наилучшее решение дел вашего города, но не знали, в чем оно состоит? Ибо если бы вы это знали, вы бы прекратили исследование, поскольку мы никогда не исследуем известные нам вещи. Не правда ли?

Сизиф. Конечно.

Сократ. А не кажется ли тебе, мой Сизиф, что, если кто чего-либо не знает, он должен это исследовать или учиться?

Сизиф. По мне, клянусь Зевсом, он должен учить- 39(
ся.

Сократ. Ты правильно рассудил. Но, быть может, тебе кажется скорее необходимым учиться, чем заниматься исследованием, потому что человек быстрее и легче к чему-то придет, если станет учиться у людей знающих, чем если он сам, не зная, займется исследованием? А может быть, есть другая причина?

Сизиф. Нет, только эта.

Сократ. Так почему же вчера вы не бросили бесполезное совещание о том, чего вы не знаете, и не поучи-
b лись у знающих людей, как надо исследовать и принимать наилучшее решение относительно государственных дел, но, мне кажется, битый день сидели и занимались угадыванием наобум того, что́ вам неизвестно, не озаботившись поучиться,— и ты, и ваши правители? Быть может, ты станешь утверждать, что я просто позабавился на твой счет ради одной только беседы, ты же не принял этого всерьез. Но, мой Сизиф, во имя Зевса,
c отнесись теперь серьезно к следующему: если придавать какое-то значение подаче совета и окажется, как сейчас, будто это не что иное, как знание, предположение, а также пустая болтовня, причем для обозначения совета станут пользоваться только первым, более серьезным именем и никаким другим, думаешь ли ты, что в этом деле одни люди будут отличаться чем-то от других с точки зрения умения хорошо советовать и быть рассудительными, подобно тому как во всех иных областях знания они отличаются друг от друга — плотники от других плотников, врачи от врачей, флейтисты
d от флейтистов, и как все прочие мастера одного и того же дела различаются между собой, подобно мастерам в упомянутых сейчас искусствах? Ты полагаешь, что и в совете они, если дело обстоит таким образом, будут отличаться одни от других?

Сизиф. Да, я так думаю.

Сократ. Но скажи мне: разве не все советчики — и хорошие и плохие — советуют относительно того, чему предстоит свершиться?

Сизиф. Несомненно, все.

Сократ. А то, чему предстоит свершиться, разве не есть то, что пока не происходило?

Сизиф. Нет, именно это.

e Сократ. Ведь если бы оно уже произошло, оно не ожидалось бы в будущем, но было бы тем, что уже свершилось? Не так ли?

Сизиф. Да, так.

Сократ. Но значит, если этого пока не существует, оно на самом деле еще не произошло.

Сизиф. Нет, не произошло.

Сократ. Ну а если оно еще не произошло, ему пока не присуща никакая собственная природа.

Сизиф. Да, не присуща.

Сократ. Так разве же и хорошие и плохие советчики совещаются не о тех вещах, которые не существуют, не произошли и не имеют никакой природы, когда они совещаются о том, что́ будет впереди?

Сизиф. Очевидно, ты прав.

Сократ. А ты полагаешь возможным кому-нибудь хорошо ли худо ли преуспеть в том, чего не существует?

Сизиф. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Сейчас тебе скажу. Посмотри: как ты различишь среди многих стрелков из лука, кто из них хороший стрелок, кто плохой? Или это нетрудно определить? Быть может, ты велишь им стрелять по цели? Как ты считаешь? 391

Сизиф. Да, несомненно.

Сократ. И того, кто чаще всех верно попадет в цель, ты сочтешь победителем?

Сизиф. Разумеется.

Сократ. А если бы перед ними не было цели, но каждый стрелял бы куда попало, как мог бы ты различить хорошего и плохого стрелка? b

Сизиф. Я не различил бы этого ни в коем случае.

Сократ. Так разве, если бы тебе надо было различить плохих и хороших советчиков, а они бы не знали, о чем они держат совет, ты не был бы в недоумении?

Сизиф. Разумеется, был бы.

Сократ. Но ведь если они держат совет о том, что́ свершится в будущем, они совещаются о том, чего не существует?

Сизиф. Несомненно.

Сократ. А в том, чего не существует, ведь никому не дано преуспеть? Как можешь ты думать, будто возможно преуспеть в том, чего нет?

Сизиф. Это в любом случае невозможно.

Сократ. Но поскольку невозможно преуспеть в том, чего нет, никто ведь не преуспеет, советуя относительно несуществующих дел? Ибо то, что должно свершиться, принадлежит к вещам, которых не существует. Не правда ли? c

Сизиф. Мне кажется это верным.

Сократ. Ну а если никто не преуспевает в отношении будущих дел, то никто из людей ведь не может быть ни плохим, ни хорошим советчиком?

Сизиф. Очевидно, никто.

Сократ. Следовательно, никто не может давать другому лучший или худший совет, если нельзя быть более или менее удачливым в том, чего нет.

Сизиф. Да, конечно.

d Сократ. Так с какой же стати люди называют некоторых хорошими или плохими советчиками? Разве не сто́ит снова вернуться к этому вопросу, Сизиф?[8]

ГИППАРХ

Сократ и его друг

Сократ. Что же это такое — корыстолюбие? Что 225
это, спрашиваю я, и кто такие эти люди — корыстолюбцы?

Друг. Мне кажется, это те, кто считают возможным наживаться на самых нестоящих вещах.

Сократ. Но как, по-твоему, люди эти знают, что извлекают выгоду из непригодных вещей, или же не знают? Ведь если они этого не знают, значит, ты считаешь корыстолюбцев глупцами?

Друг. Нет, не глупцами, но людьми коварными, дурными, подвластными выгоде: хотя они знают, что то, b
из чего они осмеливаются извлекать выгоду, ничего не стоит, однако же дерзают наживаться по своему бесстыдству.

Сократ. Значит, ты называешь корыстолюбивым, например, земледельца, который, выращивая урожай и зная при этом, что побеги ничего не стоят, тем не менее, взрастив их, считает возможным извлечь из них прибыль? Такого человека ты имеешь в виду?

Друг. Корыстолюбивый человек, мой Сократ, из всего считает нужным извлекать прибыль.

Сократ. Не отвечай мне сгоряча — словно тебя кто-то обижает,— но постарайся быть внимательным c
и говорить так, как если бы я снова тебя спросил: согласен ты, что корыстолюбец разбирается в том, чего стоит вещь, из которой он считает возможным извлекать выгоду?

Друг. Да, согласен.

Сократ. Ну а кто же бывает знатоком достоинства растений, а также того, в какую именно пору и на какой почве их стоит высаживать? (Давай же и мы будем

пользоваться мудреными оборотами, какими обычно в суде украшают свою речь искусные ораторы!)

d Друг. Я полагаю, такой знаток — земледелец.

Сократ. Ты говоришь, что это разные вещи — считать наживу стоящим делом или полагать, что ты должен нажиться?

Друг. Нет, это одно и то же.

Сократ. Не пытайся же меня обмануть, отвечая, как ты это сделал сейчас, то, чего сам не думаешь (ведь ты еще очень молод, и я старше тебя), но скажи по прав-
226 де: веришь ли ты, что какой-либо земледелец, понимая, что он сажает ничего не стоящее растение, думает на этом нажиться?

Друг. Нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Что же, если наездник знает, что дает коню непригодный корм, ты полагаешь, он не знает, что губит этим коня?

Друг. Нет, я так не думаю.

b Сократ. Значит, он не предполагает нажиться на этих негодных кормах.

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Ну а кормчий, снабжающий судно непригодными парусами и кормовыми веслами, думаешь ты, не знает, что он этим причиняет вред и рискует и сам погибнуть и погубить корабль вместе со всем на нем находящимся?

Друг. Нет, я так не думаю.

Сократ. Значит, он не предполагает извлечь выгоду
c из никуда не годного снаряжения?

Друг. Конечно, нет.

Сократ. А стратег, знающий, что его войско снабжено никуда не годным оружием, разве предполагает, что он наживется на этом, и считает такую наживу стоящей?

Друг. Ни в коем случае.

Сократ. Ну а если флейтист владеет никуда не годной флейтой, или кифарист — лирой, или стрелок — луком, или любой другой из мастеров либо просто благоразумных людей обладает непригодным орудием или каким-то иным снаряжением, думают ли они на этом нажиться?

d Друг. Ясно, что нет.

Сократ. Так кого же ты называешь корыстолюбцами? Значит, не тех, кого мы перечислили,— ведь они не считают нужным наживаться на том, что ничего не

стоит? Но если тебе верить, странный ты человек, получается, что на свете не существует корыстолюбивых людей?

Друг. Да я, мой Сократ, хочу назвать корыстолюбцами тех, кто из-за ненасытной алчности постоянно жаждет извлечь непомерную выгоду и нажиться на совершенно ничтожных, мало чего стоящих или совсем ни к чему не пригодных вещах.

Сократ. Но, достойнейший мой, лишь в том случае, если они не ведают, что вещи эти ничтожны: ведь противоположный случай невозможен, как мы только что сами себе показали путем рассуждения.

Друг. Да, ты прав.

Сократ. И ясно, коль скоро они лишены знания, что они допускают ошибку, считая дорогостоящим то, что не имеет никакой цены.

Друг. Это очевидно.

Сократ. С другой стороны, корыстолюбцы любят наживу?

Друг. Да.

Сократ. Нажива же, говоришь ты, противоположна убытку?

Друг. Конечно. 227

Сократ. Бывает ли для кого-нибудь благом убыток?

Друг. Ни для кого.

Сократ. Наоборот, он — зло?

Друг. Да.

Сократ. Значит, из-за убытка люди претерпевают вред?

Друг. Да, претерпевают.

Сократ. Следовательно, убыток — зло. А прибыль противоположна убытку?

Друг. Противоположна.

Сократ. Значит, нажива — добро.

Друг. Да.

Сократ. Значит, ты называешь корыстолюбцами b
любителей добра?

Друг. Похоже, что так.

Сократ. Отнюдь не безумцами считаешь ты, мой друг, корыстолюбцев. Ну а сам-то ты любишь то, что является добром, или нет?

Друг. Конечно, люблю.

Сократ. Существует ли какое-то благо, тобой не любимое, которому ты предпочитаешь зло?

Друг. Нет, разумеется.

Сократ. Значит, вероятно, ты любишь всякое благо?

Друг. Да.

Сократ. Спроси меня, не такого же ли я мнения,
c и я соглашусь с тобой и признаю, что также люблю благо. Но не думаешь ли ты, что и все остальные люди, как мы с тобой, любят благо и ненавидят зло?

Друг. Да, мне так кажется.

Сократ. А мы согласились, что прибыль — благо?

Друг. Да.

Сократ. Но таким образом все без исключения оказываются корыстолюбцами? И наоборот, при прежнем нашем рассуждении никто не оказался корыстолюбцем. Какое же из этих рассуждений не приведет нас к ошибке?

Друг. Я думаю, то рассуждение, мой Сократ, кото-
d рое правильно определит корыстолюбца. А правильно считать корыстолюбивым человека, придающего значение тому и считающего возможным нажиться на том, в чем достойные люди никогда не осмелятся искать прибыль.

Сократ. Но видишь ли, милейший мой, только сейчас мы признали, что наживаться — значит извлекать пользу.

Друг. Ну и что же?

Сократ. Да ведь вдобавок к этому мы согласились, что все люди всегда стремятся к благу.

Друг. Да, согласились.

Сократ. Значит, и добрые люди желают получать всевозможную выгоду, если только она — благо.

e Друг. Но не к той выгоде стремятся они, мой Сократ, от которой могут претерпеть вред.

Сократ. А вредом ты называешь урон или что-то иное?

Друг. Нет, именно урон.

Сократ. Но люди терпят урон от прибыли или же от убытка?

Друг. И от того и от другого: они терпят урон и от убытка и от нечестной прибыли.

Сократ. Кажется ли тебе какое-либо достойное и благое дело нечестным?

Друг. Нет, конечно.

228 Сократ. А разве мы не признали немного раньше, что прибыль противоположна убытку, ибо он — зло?

Друг. Я это подтверждаю.

Сократ. Но ведь то, что противоположно злу, есть добро?

Друг. Да, мы это признали.

Сократ. Вот видишь, ты хочешь меня провести, намеренно утверждая то, что противоречит нашему недавнему соглашению.

Друг. Нет, Сократ, клянусь Зевсом! Напротив, это ты меня надуваешь и, уж не знаю как, играешь мною в словах, словно мячиком.

Сократ. Побойся бога! Это и в самом деле было бы b
с моей стороны дурно — не прислушаться к достойному и мудрому человеку.

Друг. К кому же это? И в чем именно?

Сократ. А к своему и твоему согражданину, сыну Писистрата из Филаид, Гиппарху, старшему из детей Писистрата и самому мудрому из них: он показал нам множество прекрасных деяний мудрости, и в том числе первым ввел поэмы Гомера в нашу страну, заставив рапсодов поочередно, одного вслед за другим, читать их на Панафинеях, как они делают это и в наше время; точно так же он привел в наш город теосца Анакреонта, c
снарядив за ним пятидесятивесельное судно, а кеосца Симонида всегда держал при себе, оделяя его великим жалованьем и дарами[1]. Делал он все это, желая образовать своих сограждан, дабы повелевать возможно лучшими людьми, и не считая, будто он должен завидовать чьей-либо мудрости, ибо он был достойнейшим человеком. Когда же граждане столицы и ее окрестностей стали у него достаточно образованными и все восхищались его умом, он, задумав дать образование жителям сел, d
расставил по дорогам, на полпути между городом и каждым демом гермы и, выбрав из своей собственной мудрости и из той, коей он был обучен, самое, по его мнению, мудрое, переложил это в элегии и начертал стихотворные изречения на колоннах[2], дабы, во-первых, его сограждане не дивились мудрым дельфийским надписям, таким, как «Познай самого себя», «Ничего сверх меры», и другим им подобным, но считали бы изречения Гиппарха более мудрыми, а во-вторых, дабы, проходя туда и обратно мимо установленных герм и читая надписи, они отведали бы его мудрости и двинулись бы из сел в школы, где могли бы набраться и прочих знаний. Надписи же эти были двойные: с левой стороны каждой гермы начертано, что Гермес 229

водружен на полпути между городом и демом; с правой стороны стоит:

Памятник этот — Гиппарха: шествуй путем справедливым[3].

На других гермах начертаны многие другие прекрасные стихи. Например, на Стирийской дороге сделана следующая надпись:

b Памятник этот — Гиппарха: друга не ввергни в обман ты[4].

Итак, поскольку ты мой друг, я не осмелился бы тебя обманывать, обманув тем самым доверие подобного человека, после кончины которого афиняне в течение трех лет терпели тиранию его брата Гиппия, и ты от всех стариков слышал, что лишь в эти годы в Афинах царила тирания,[5] все же остальное время афиняне жили чуть ли не как в царствование Кроноса. Более осведомленные люди говорят, что и смерть-то его произошла не c из-за того, из-за чего полагают многие,— не из-за бесчестья сестры во время Канефорий[6] (это ведь просто нелепость!), но из-за того, что Гармодий был любимцем Аристогитона и его учеником, да и сам Аристогитон слишком чванился тем, что обучает другого человека, и воображал себя соперником Гиппарха. В это время случилось так, что сам Гармодий был поклонником не- d коего юноши из тогдашних родовитых красавцев — имя его известно, да я запамятовал,— а юноша этот, ранее восхищавшийся мудростью Гармодия и Аристогитона, позднее сошелся с Гиппархом и исполнился к ним презрения; тогда они, удрученные его пренебрежением, убили Гиппарха.

Друг. Что ж, Сократ, боюсь, либо ты не считаешь меня своим другом, либо, если считаешь, не доверяешь Гиппарху, ибо я не могу поверить, что ты не обманываешь меня, хоть и не догадываюсь, каким именно e образом.

Сократ. Но я, словно в игре в шашки, позволю тебе взять назад все, что ты желаешь, из сказанного, дабы ты не думал, будто обманут. Быть может, вернуть тебе слова, гласящие, что все люди стремятся к благому?

Друг. По-моему, эти слова не следует брать обратно.

Сократ. А утверждение, что терпеть урон и убыток — зло?

Друг. И его надо оставить в силе.

Сократ. Быть может, мы скажем, что прибыль и нажива не противоположны ущербу и убытку?

Друг. Этого также нельзя сказать. 230

Сократ. Но тогда, наверное, ты откажешься от утверждения, что получение прибыли, поскольку оно противоположно злу, должно считаться добром?

Друг. По крайней мере, не заставляй меня целиком брать это утверждение обратно.

Сократ. Похоже, что ты считаешь некоторые виды прибыли благом, другие же — злом?

Друг. Да, именно так.

Сократ. Что ж, значит, я верну тебе эти твои слова. Положим, одна прибыль — благо, другая же — зло. Но ведь прибыль [сама по себе] не бывает ни бóльшим благом, ни бóльшим злом, чем указанные. Не так ли?

Друг. Я не понимаю твоего вопроса.

Сократ. Сейчас объясню. Ведь бывает хорошая еда и плохая?

Друг. Да. b

Сократ. Но является ли из-за этого одна еда больше едой, чем другая, или же они одинаково суть еда и в этом своем качестве друг от друга ничем не отличны (ведь то и другое — еда), различие же состоит в том, что одна из них — благо, другая же — зло?

Друг. Да.

Сократ. Так же и питье и все прочие подобные себе вещи одни бывают добром, другие же — злом, но ничуть не отличаются друг от друга в том, в чем они тождественны; равным образом и хороший человек и плохой — все равно человек.

Друг. Да.

Сократ. И один человек как таковой, думаю я, не бывает ни бóльшим ни меньшим, чем другой: ни добрый человек не бывает больше человеком, чем злой, ни злой — больше, чем добрый.

Друг. Ты прав.

Сократ. Таким же образом мы должны рассудить и о прибыли: и достойная и порочная, она одинаково будет прибылью.

Друг. Безусловно.

Сократ. Значит, ничуть не бóльшую прибыль получит тот, кто нажился достойным образом, чем тот, кто дурным, ибо мы согласились, что прибыли как таковой не свойственно превышать ни одну из них. d

Друг. Так.

Сократ. И, следовательно, ни одному из этих двух видов прибылей не присуще ни большее, ни меньшее.

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Ну а как же в таком деле, которому не присуще ни большее ни меньшее, кто-либо может свершить или претерпеть подобные вещи?

Друг. Это немыслимо.

Сократ. Итак, поскольку оба вида прибыли и того, что ее приносит, между собою подобны, нам следует рассмотреть, по какой причине ты именуешь то и другое прибылью и что наблюдаешь ты в том и другом тождественного? Например, если бы ты спросил меня вот сейчас, по какой причине я и скверную еду и хорошую одинаково именую едою, я сказал бы тебе: именно потому, что та и другая есть сухое питание тела. Ведь и сам ты согласишься со мной, что это не что иное, как пища. Не так ли?

Друг. Разумеется.

Сократ. Точно такой же ответ был бы дан и относительно питья: это влажное питание тела, будь оно хорошее или плохое, и имя ему «питье». То же самое относится ко всем подобным случаям. Попытайся и ты подражать мне в своих ответах. Ты и достойную и порочную прибыль именуешь прибылью: что же ты усматриваешь в них обеих тождественного, что ее также делает прибылью? Но если ты снова не знаешь, как мне ответить, следи за моим рассуждением: итак, ты называешь корыстью всякое приобретение, сделанное кем-то либо совсем без затрат, либо с малыми затратами в сравнении с обретенной выгодой?

Друг. Мне кажется, я именно это называю корыстью.

Сократ. Ты и тогда говоришь о корысти, когда кто-то во время пира, ничего не затратив, но будучи употчеван, схватит какой-то недуг?

Друг. Нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Ну а если кто после угощения поздоровеет, прибыль получит он или убыток?

Друг. Прибыль.

Сократ. Следовательно, не любое, какое угодно, приобретение является прибылью?

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Значит, если кто обретет зло, это не выгода? А если кто получит какое бы то ни было благо, разве это не прибыль?

Друг. Ясно, что прибыль, если он получает благо.

Сократ. А если он обретает зло, разве он не терпит c
урон?

Друг. Мне кажется, несомненно.

Сократ. Так разве ты не видишь, что обежал круг и вернулся к исходному? Выгода оказывается добром, убыток — злом.

Друг. Я и сам недоумеваю, что мне сказать.

Сократ. Да и справедливо недоумеваешь. Но ответь и на это: если кто приобретает больше того, что он затратил, ты называешь это корыстью?

Друг. Да, и не дурной, коль скоро, потратив золото либо серебро, он получает выигрыш.

Сократ. Но я хочу спросить у тебя следующее: к примеру, если кто за половинный вес золота получит d
двойной вес серебра, будет он в прибыли или в убытке?

Друг. Конечно, в убытке, Сократ: ведь вместо двенадцатикратной ему будет установлена двукратная стоимость золота.

Сократ. Но ведь он получит больше, чем даст: разве не больше двойная часть, чем половинная?

Друг. Однако при этом не будет соблюдено соотношение цены золота и серебра.

Сократ. Похоже, значит, что прибыли должно быть присуще и это — ценность. В нашем же случае, хоть серебра и больше, чем золота, оно, как ты говоришь, не имеет соответственной ценности, золото же, хоть его и меньше, высоко ценно.

Друг. Именно так и обстоит это дело.

Сократ. Значит, ценное прибыльно, много ли его или мало, лишенное же ценности не дает прибыли.

Друг. Да.

Сократ. Утверждаешь ли ты, что ценное выгодно приобретать или нет?

Друг. Выгодно.

Сократ. Ну а приобретать из ценных вещей надо, по-твоему, полезные или лишенные пользы?

Друг. Конечно, полезные.

Сократ. А полезное-то разве не является благом? 232

Друг. Да.

Сократ. Так как же, отважнейший из людей, разве не в третий и не в четвертый раз представляется нам выгодное благом?

Друг. Кажется, да.

Сократ. Ты припоминаешь, с чего началась эта наша беседа?

Друг. Полагаю, что да.

Сократ. Если же нет, я тебе напомню. Ты спорил со мной, говоря, что достойные люди стремятся не к любой наживе, но лишь к благой, к порочной же — нет.

Друг. Да уж конечно!

b Сократ. Но ведь сейчас наше рассуждение вынудило нас к признанию, что и малая и большая прибыль — это добро?

Друг. Да, мой Сократ, скорее вынудило меня, чем убедило.

Сократ. Быть может, в дальнейшем оно бы тебя и убедило; теперь же, убежден ли ты или нет, ты все же согласен со мною, что любая прибыль — большая или малая — это добро.

Друг. Да уж согласен.

Сократ. А признаешь ты, что достойные люди — все без исключения — желают всяческого добра? Или ты этого не думаешь?

Друг. Признаю.

Сократ. Ну а относительно дурных людей ты сам сказал, что они падки и до большой и до малой наживы.

Друг. Да, я сказал это.

Сократ. Значит, по твоему слову, все люди — корыстолюбцы: и достойные и дурные.

Друг. Это очевидно.

Сократ. Следовательно, не прав будет тот, кто станет попрекать кого-либо в корыстолюбии: кто делает этот упрек, тот сам оказывается таким же корыстолюбцем.

О ДОБРОДЕТЕЛИ

Сократ и его друг

Сократ. Изучима ли добродетель? Или же не изу- 376
чима, но мужи бывают доблестными от природы либо
по какой-то иной причине?

Друг. Пока я не могу ответить тебе, мой Сократ. b

Сократ. Но давай так рассмотрим этот вопрос: ска-
жи мне, если бы кто захотел обрести ту добродетель,
которой обладают хорошие повара, каким образом он
ее обретет?

Друг. Ясно, что обучаясь у хороших поваров.

Сократ. Ну а если кто пожелает стать хорошим
врачом, к кому должен он обратиться, чтобы этого до-
стичь?

Друг. Ясно, что он пойдет к хорошим врачам.

Сократ. А если он вздумает стать добродетельным
в том, чем сильны искусные плотники?

Друг. Он пойдет к мастерам плотничьего искус-
ства.

Сократ. А вот если он пожелает обрести ту добро-
детель, коей обладают доблестные и мудрые мужи, куда
надо идти, чтобы ей обучиться?

Друг. Полагаю, что за этим — если подобная добро-
детель изучима — надо идти к доблестным мужам; куда
же еще?

Сократ. Тогда скажи, кого мы считаем доблестны-
ми, чтобы мы могли исследовать, они ли делают людей
добродетельными.

Друг. Доблестными среди нас были Фукидид, Фе-
мистокл, Аристид и Перикл [1].

Сократ. И каждого из них мы можем назвать учи-
телем?

Друг. Нет, не можем: об этом мы ничего не знаем. d

Сократ. Ну а можем мы назвать какого-либо уче-

ника — из чужеземцев или наших сограждан, из свободных или рабов, — у которого был бы случай стать хорошим и мудрым благодаря общению с этими людьми?

Друг. И об этом нет никаких сведений.

Сократ. Но неужто им было жалко поделиться своей добродетелью с другими?

Друг. Возможно.

Сократ. Разве что по той причине, чтобы не иметь соперников по искусству, подобно тому как, бывает, ревнуют к таким соперникам повара, врачи и плотники? Ведь им невыгодно, чтобы появилось много других мастеров в их искусстве, и неинтересно жить среди многих других, им подобных. По-видимому, значит, и добродетельным мужам невыгодно жить среди похожих на них людей?

Друг. Быть может.

Сократ. Но сами-то ведь они добрые и справедливые люди?

Друг. Да.

Сократ. Ну а может ли кому-то быть выгодным жить не среди хороших людей, но среди плохих?

Друг. Не знаю, что и сказать.

Сократ. Возможно, ты не в состоянии сказать и того, не является ли задачей хороших людей вредить, а плохих — приносить пользу, или дело обстоит прямо противоположным образом?

377 Друг. Прямо противоположным.

Сократ. Значит, хорошие люди приносят пользу, а дурные вредят?

Друг. Да.

Сократ. Но существует ли человек, предпочитающий вредить, а не приносить пользу?

Друг. Вряд ли.

Сократ. Значит, никто не предпочитает жизнь среди плохих людей жизни среди хороших.

Друг. Это так.

Сократ. И следовательно, никто из хороших людей не завидует другому настолько, чтобы не помочь ему стать подобным себе в добродетели.

Друг. Это очевидно из нашего рассуждения.

Сократ. Ты знаешь, что Фемистокл имел сына по имени Клеофант?

Друг. Да, слыхал.

Сократ. Так не ясно ли, что он не мог мешать своb ему сыну стать по возможности лучшим человеком, —

он, который не завидовал никому другому, коль скоро был добродетелен? А ведь он был, как мы сказали.

Друг. Да.

Сократ. Итак, знаешь ли ты, что Фемистокл обучил своего сына искусной верховой езде? Тот вскакивал на коня во весь рост и, так же стоя во весь рост на коне, метал дротик и выкидывал множество иных удивительных штук. И еще всяким другим вещам он его научил и сделал в этом искусным — во всем том, для чего раздобывал хороших учителей. Разве ты не слышал об этом от старших?

Друг. Да, слышал.

Сократ. Значит, никто не мог бы упрекнуть его c
сына в том, что у него дурные задатки?

Друг. Это было бы несправедливо, принимая во внимание то, что ты говоришь.

Сократ. Ну а дальше? Слыхивал ли ты от кого-нибудь — старого или молодого,— что Клеофант [2], сын Фемистокла, был добродетельным и мудрым мужем, поскольку и отец его был премудр?

Друг. Нет, не случалось слышать.

Сократ. Неужели же мы должны думать, что Фемистокл хотел обучить своего сына, но не желал усовершенствовать его в той премудрости, в какой сам был искушен, больше, чем любого из своих соседей, — если только добродетели можно обучиться? d

Друг. Это невероятно.

Сократ. Вот тебе один из учителей добродетели, которых ты перечислил. Посмотри же, каков и другой, Аристид, воспитавший Лисимаха [3] и обучивший его наилучшим среди афинян образом всему тому, для чего он добыл учителей, но не сделавший его добродетельнее ни единого из мужей: мы ведь оба с тобой его знаем и с ним общаемся.

Друг. Да.

Сократ. Тебе ведь известно, что и Перикл воспитал своих сыновей Парала и Ксантиппа [4] — мне кажется, ты был даже влюблен в одного из них. Он сделал их, как ты знаешь, наездниками, не худшими, чем любой из афинян, и обучил их музыке и всем прочим видам состязаний, да и чему только ни научил из предметов, преподаваемых с помощью искусства, причем во всем этом они никому не уступали. Но, выходит, он не пожелал сделать их доблестными мужами?

Друг. Однако, мой Сократ, быть может, они ими

и стали бы, если бы не ушли молодыми из жизни.

Сократ. Естественно, что ты заступаешься за своего любимца, однако Перикл, если бы добродетель была изучима и он мог бы их сделать доблестными, гораздо раньше обучил бы их своей добродетели, чем музыке
378 и состязаниям. Но оказалось, что добродетели, по-видимому, нельзя научить. Ведь Фукидид тоже воспитал двоих сыновей, Мелесия и Стефана [5], о которых не скажешь того, что ты заметил относительно сыновей Перикла: ты знаешь сам, что один из них дожил до глубокой старости и другой прожил долгую жизнь. И, несомненно, им обоим отец также дал хорошее воспитание; между прочим, они лучше других афинян были обучены борьбе: ведь одного из них он отдал в обучение Ксанфию, а другого — Евдору [6], последние же оба слыли лучшими борцами своего времени.

Друг. Да, я это знаю.

b Сократ. Так разве не ясно, что он обучил обоих своих сыновей тому, что стоило больших затрат, а вот тому, на что вовсе не надо было тратиться — мужской доблести, он их не научил (коль скоро, конечно, можно было ей обучиться)?

Друг. Это очевидно.

Сократ. Что ж, может быть, Фукидид был никчемным человеком, и не было у него многочисленных друзей среди афинян, а также союзников? Ведь у него был большой дом, и он обладал огромным влиянием в Афинах и среди прочих эллинов, так что если бы добродетель
c была изучима, он бы уж нашел тех, кто пожелал бы сделать его сыновей доблестными людьми, среди соотечественников или же чужеземцев, раз уж у него самого из-за государственных забот не хватало досуга; но, мой друг, добродетель оказалась, по-видимому, неизучимой.

Друг. Быть может, и так.

Сократ. Ну а если она действительно не изучима и люди рождаются хорошими по природе? Быть может, мы обнаружим это, если рассмотрим вопрос следующим образом: скажи-ка, бывают у нас кони, добрые от природы?

Друг. Да, бывают.

Сократ. Так разве не бывает и каких-то людей, владеющих искусством распознавать добрую природу
d коней и по приспособленности их тела к бегу и по их нраву, а именно какие из них горячи, а какие спокойны?

Друг. Да, такие люди есть.

Сократ. Но что же это за искусство? И как оно называется?

Друг. Это искусство верховой езды.

Сократ. Значит, и в отношении собак существует подобное же искусство, с помощью которого можно отличить добрую породу собак от негодной?

Друг. Да, существует.

Сократ. И какое это искусство?

Друг. Охотничье.

Сократ. Но ведь и для золота и серебра есть у нас знатоки, кои, только взглянув, оценивают их по достоинству?

Друг. Да, такие оценщики есть.

Сократ. И как ты их именуешь?

Друг. Пробирщиками.

Сократ. Но ведь и учителя гимнастики на взгляд определяют природу человеческих тел — какие из них крепки, а какие годятся не для всякой нагрузки, и какие тела более молодых и более взрослых людей можно вытренировать до надлежащего состояния, поскольку есть большая надежда, что в будущем они станут хорошо выполнять задания, связанные с крепостью тела.

Друг. Да, это так.

Сократ. Но разве для государства более важны добрые кони и псы и все им подобное, чем добрые мужи?

Друг. Нет, более важны добрые мужи. 379

Сократ. Что же, ты полагаешь, если существуют добрые натуры, которым свойственна человеческая добродетель, люди не должны пускать в ход всевозможные ухищрения, чтобы их распознать?

Друг. Вероятно, должны.

Сократ. Ну а можешь ты назвать какое-либо искусство, предназначенное для распознавания достойных человеческих натур?

Друг. Нет, не могу.

Сократ. А между тем подобному искусству и его мастерам не было бы цены! Ведь они бы нам указывали, кто из юношей еще с детского возраста обещает стать доблестным, и мы, взяв тех на свое попечение, оберегали бы их в акрополе всем обществом, подобно деньгам, и пуще глаза следили бы, чтобы никто из них не потерпел ущерба ни в бою, ни в какой-то иной опасности, но чтобы они были предназначены служить спасителями и благодетелями города, когда достигнут необходимого возраста. Однако доблесть, по-видимому, не b

бывает присуща людям ни от природы, ни от науки.

Друг. Но, мой Сократ, откуда же появляются доб-
c лестные мужи, если не от природы и не от науки? Какой может существовать иной способ их появления?

Сократ. Я полагаю, вопрос твой нелегок, но догадываюсь, что это преимущественно божественный дар, и доблестные мужи появляются так, как появляются божественные прорицатели и вещие люди: ведь они бывают такими не по природе и не от науки, но от божественного наития. Точно так же и доблестные мужи всякий раз предсказывают городу, что́ должно произойти
d и свершиться, по божественному наитию, причем делают это гораздо лучше и яснее, чем прорицатели. Ведь и женщины говорят, что такой человек несет на себе печать божества, и лакедемоняне, когда кого-либо торжественно восхваляют, говорят, что это — божественный муж. Также и Гомер во многих местах пользуется этим оборотом, да и другие поэты [7] Когда бог желает, чтобы город благоденствовал, он создает доблестных мужей; когда же он хочет погубить какой-либо город, он их в нем истребляет. Итак, похоже, что добродетели не обучаются и не получают ее от природы, но она бывает присуща тем, кто ею владеет, по божественному уделу [8].

О СПРАВЕДЛИВОСТИ

Сократ и его друг

Сократ. Можешь ты нам сказать, что такое справедливость? Или ты считаешь этот предмет недостойным обсуждения? 372

Друг. Нет, я считаю его даже очень достойным.

Сократ. Так что же это такое?

Друг. Но чем же еще это может быть, как не тем, что считается справедливым?

Сократ. Нет, не отвечай мне так; ведь если бы ты меня спросил, что такое глаз, я бы сказал тебе: это то, чем мы смотрим; и если бы ты попросил тебе это доказать, я бы доказал. А если ты спросишь меня, что мы называем душою, я ответил бы: мы называем этим именем то, чем мы познаём. Опять-таки, если ты спросишь, что такое голос, я отвечу тебе: это то, с помощью чего мы беседуем. И точно так же ты скажи в отношении справедливого: для чего мы его используем? Отвечай примерно в том же духе, как я сейчас спрашивал.

Друг. Но я не очень-то в силах тебе так ответить.

Сократ. Что ж, если ты не можешь ответить таким образом, быть может, мой вопрос прозвучит легче вот как: скажи, каким образом различаем мы большее и меньшее? Не с помощью ли измерительной линейки?

Друг. Да.

Сократ. Ну а какое искусство пользуется этой линейкой? Не измерительное ли?

Друг. Да, измерительное. 373

Сократ. А как мы различаем легкое и тяжелое? Не с помощью ли весов?

Друг. Да.

Сократ. Ну а какое искусство пользуется весами? Не искусство ли взвешивания?

Друг. Несомненно, оно.

Сократ. Так скажи же, с помощью какого инструмента различаем мы справедливое и несправедливое, а также прежде всего с помощью какого искусства, когда мы пользуемся этим инструментом? Разве и теперь тебе не ясен вопрос?

Друг. Нет, не ясен.

Сократ. Но опять-таки: когда мы спорим относительно большего и меньшего, кто разрешает наш спор? Разве не измерители?

Друг. Да, они.

Сократ. А когда спор идет о многочисленном и ма-
b лочисленном, кто бывает судьями? Разве не мастера счета?

Друг. Как же иначе?

Сократ. Ну, вот. А когда мы спорим друг с другом о справедливых и несправедливых вещах, к кому мы обращаемся и кто всякий раз решает наш спор? Скажи.

Друг. Ты разумеешь судей, Сократ?

Сократ. Это хорошо сказано. Давай же, попробуй ответить и следующее: с помощью каких действий решают измерители вопрос о большом и малом? Не путем ли измерения?

Друг. Да.

Сократ. Ну а как же насчет многочисленного и малочисленного? Не путем ли счета решается этот вопрос?

Друг. Да.

c Сократ. А как решается вопрос о справедливом и несправедливом? Ответь.

Друг. Я не могу.

Сократ. Скажи, что с помощью речей.

Друг. Это верно.

Сократ. Значит, когда судьи решают наш спор о справедливом и несправедливом, они это делают с помощью речей?

Друг. Да.

Сократ. А измерители решают вопрос о большом и малом с помощью измерения? Ведь это определяется измерительной линейкой.

Друг. Да, так.

Сократ. И опять-таки искусные весовщики решают вопрос о легком и тяжелом путем взвешивания. Ведь это, как мы сказали, определяют весы.

Друг. Да, мы так сказали.

Сократ. Далее, мастера счета решают вопрос о многочисленном и малочисленном, считая: ведь у нас вышло, что их инструмент — число. d

Друг. Правильно.

Сократ. А относительно справедливого и несправедливого мы недавно согласились, что судьи решают этот наш спор с помощью речей: ведь их инструмент — слово.

Друг. Ты хорошо говоришь, мой Сократ.

Сократ. Потому что говорю правду. Итак, по-видимому, слово — тот инструмент, с помощью которого справедливое отделяется от несправедливого.

Друг. Да, очевидно.

Сократ. Но что же такое при этом справедливое и несправедливое? Представь, кто-то спросил бы нас: поскольку измерительная линейка, измерительное искусство и измеритель решают вопрос о большем и меньшем, чем являются большее и меньшее? Мы ответили бы ему, что большее — это превосходящее, меньшее же — то, что превзойдено бóльшим. Далее, поскольку тяжелое и легкое определяются с помощью весов, искусства взвешивания и весовщика, чем являются тяжелое и легкое? Мы ответили бы ему, что чаша весов, опускающаяся книзу, несет на себе бóльшую тяжесть, более же легкое поднимается вверх. Точно таким же образом, если бы кто спросил нас: поскольку спор о справедливом и несправедливом решают слово, судебное искусство и судья, чем же являются справедливое и несправедливое? Что мы ему ответим? Или мы пока еще не можем ответить?

Друг. Не можем.

Сократ. А как ты думаешь: это вот несправедливое — добровольное свойство людей или невольное? 374
Я имею в виду следующее: люди чинят несправедливость добровольно или невольно?

Друг. Полагаю, Сократ, что добровольно — в силу своей негодности.

Сократ. Значит, ты считаешь, что люди бывают дурными и несправедливыми по собственной воле?

Друг. Да, я так считаю. А ты нет?

Сократ. Нет, если только верить поэту.

Друг. Какому поэту?

Сократ. Тому, кто сказал:

Не бывает никто добровольно дурным и невольно блаженным [1].

Друг. Но, мой Сократ, ведь истинна древняя поговорка, гласящая, что немало лгут стихотворцы [2].

b Сократ. Однако я очень бы удивился, если бы оказалось, что этот поэт солгал. Так что, если у тебя есть досуг, давай разберем, правду он говорит или лжет.

Друг. Но я свободен.

Сократ. Скажи же, что ты считаешь справедливым — лгать или говорить правду?

Друг. Конечно, говорить правду.

Сократ. Значит, лгать — несправедливо?

Друг. Да.

Сократ. Ну а что справедливо — вводить в заблуждение или нет?

Друг. Не вводить, разумеется.

Сократ. Значит, вводить в заблуждение — несправедливо?

Друг. Да.

Сократ. Далее, справедливо вредить или приносить пользу?

Друг. Приносить пользу.

Сократ. Значит, вредить — несправедливо?

Друг. Да.

c Сократ. Следовательно, говорить правду, не вводить в заблуждение и приносить пользу — справедливо, а лгать, вредить и вводить в заблуждение — несправедливо?

Друг. Несомненно, клянусь Зевсом!

Сократ. То же самое и по отношению к врагам?

Друг. Нет, ни в коей мере.

Сократ. На самом деле справедливо вредить врагам и несправедливо приносить им пользу?

Друг. Да.

Сократ. Значит, справедливо вредить врагам и вводя их в заблуждение?

Друг. Как же иначе?

Сократ. Ну а лгать, чтобы успокоить врагов и им повредить, разве не справедливо?

d Друг. Справедливо.

Сократ. Далее, ты утверждаешь, что помогать друзьям справедливо?

Друг. Да, я так говорю.

Сократ. А делать это надо без успокоительного обмана или обманывая для их же пользы?

Друг. И обманывая, клянусь Зевсом!

Сократ. Значит ли это, что справедливо приносить

пользу только успокоением, но не ложью? Или здесь нужна также и ложь?

Друг. Справедливым в этих случаях будет и лгать.

Сократ. Похоже, что и лгать и говорить правду одновременно будет и справедливым и несправедливым.

Друг. Да.

Сократ. А также справедливо и несправедливо успокаивать и не успокаивать.

Друг. По-видимому.

Сократ. И подобно этому вредить и приносить пользу будет справедливым и несправедливым.

Друг. Да.

Сократ. И все такого же рода вещи одновременно и справедливы и несправедливы.

Друг. Мне кажется, да.

Сократ. Послушай же: ведь у меня, так же как и у всех людей, есть правый и левый глаз?

Друг. Да.

Сократ. И правая и левая ноздря?

Друг. Несомненно.

Сократ. И рука правая и левая?

Друг. Да.

Сократ. Значит, когда, говоря об одном и том же, ты одно у меня называешь правым, а другое — левым, то на мой вопрос, что́ именно ты так называешь, ты ведь можешь ответить: правое — то, что находится справа, а левое — слева?

Друг. Да, могу.

Сократ. Далее, значит, и когда ты одно и то же именуешь то справедливым, то несправедливым, ты можешь ответить, что́ именно справедливо, а что — нет? 375

Друг. Итак, мне мнится, что справедливо все, делающееся должным образом и вовремя, то же, что не делается должным образом, несправедливо.

Сократ. Мнение твое превосходно. Значит, делающий все эти вещи должным образом и в должное время, поступает справедливо, а тот, кто не делает этого должным образом,— несправедливо?

Друг. Да.

Сократ. Значит, справедлив тот, кто поступает справедливо, и несправедлив поступающий наоборот?

Друг. Это так.

Сократ. Ну а кто́ способен в надлежащее время делать разрезы, прижигания и очищать тело?

Друг. Врач.

b Сократ. Потому что он в этом сведущ или по какой-то другой причине?

Друг. Потому что сведущ.

Сократ. А кто умеет в надлежащее время пахать и взрыхлять землю и делать посадки?

Друг. Земледелец.

Сократ. Потому что он в этом сведущ или же нет?

Друг. Потому что сведущ.

Сократ. Значит, и во всем остальном дело обстоит таким же образом: сведущий человек способен делать то, что до́лжно, надлежащим образом и в надлежащее время, а несведущий — нет?

Друг. Да, так.

Сократ. Стало быть, и лгать и приносить пользу сведущий человек может надлежащим образом и в надлежащее время, а несведущий — нет?

Друг. Ты прав.

Сократ. А тот, кто делает эти вещи должным образом, справедлив?

Друг. Да.

Сократ. Ведь он делает это в силу знания?

Друг. Как же иначе?

Сократ. Значит, справедливый человек справедлив в силу знания?

Друг. Да.

Сократ. А несправедливый бывает несправедлив в силу того, что́ противоположно справедливости?

Друг. Очевидно.

Сократ. Значит, справедливый человек справедлив в силу мудрости?

Друг. Да.

Сократ. А несправедливый несправедлив по невежеству?

Друг. Похоже, что так.

Сократ. По-видимому, та мудрость, что оставили нам в наследство предки, и есть справедливость, а оставленное ими невежество — несправедливость?

d Друг. По-видимому.

Сократ. А люди невежественны по доброй воле или невольно?

Друг. Невольно.

Сократ. Значит, они невольно и несправедливы?

Друг. Очевидно.

Сократ. А несправедливые люди плохи?

Друг. Да.

Сократ. Следовательно, они невольно несправедливы и плохи?

Друг. Несомненно так.

Сократ. А чинят они несправедливость, потому что несправедливы?

Друг. Да.

Сократ. Значит, поневоле?

Друг. Конечно.

Сократ. Ведь добровольное не возникает поневоле?

Друг. Разумеется, нет.

Сократ. И несправедливый поступок возникает в силу несправедливости нрава?

Друг. Да.

Сократ. Несправедливость же невольна?

Друг. Да, невольна.

Сократ. Следовательно, люди бывают несправедливыми, дурными и совершают несправедливые поступки невольно?

Друг. Кажется, да, невольно.

Сократ. Значит, аэд не солгал?

Друг. Кажется, нет.

ЭРИКСИЙ

[Сократ]

392 Случилось как-то нам — мне и Эриксию Стирийцу — прогуливаться в портике Зевса-Освободителя [1]. Вскоре к нам присоединились Критий и Эразистрат, племянник Феака, сына Эразистрата [2], в то время только что вернувшийся из Сицилии и тех мест. Подойдя, он молвил:

— Здравствуй, Сократ.

b — И ты также,— сказал я.— Что ж, хорошие новости привез ты нам из Сицилии?

— И даже очень,— отвечал он.— Но давайте прежде сядем: я устал вчера на пути из Мегар [3].

— Конечно, если угодно.

— Так какие же тамошние новости,— спросил он,— хотите вы прежде всего услышать? Как живут сами сицилийцы или что они замышляют против нашего города? [4] Ведь они разъярены против нас, словно осы. А если кто-либо хоть чуть-чуть раздразнит ос, они ста-
c новятся неодолимы до тех пор, пока он, навалившись на них, не разорит дотла их гнездо. Так и сиракузяне: пока кто-либо, взявшись за дело серьезно, не пойдет против них с мощным войском, город их невозможно подчинить нашей власти [5]. Если же вооруженные силы будут невелики, сицилийцы распалятся скорей всего так, что станут очень опасны. Я подозреваю, что они и
d сейчас отправили к нам послов, желая обмануть наш город [6].

Пока мы так беседовали, мимо нас прошествовали сиракузские послы. Эразистрат, указав на одного из них, молвил:

— Вот этот, мой Сократ, богатейший из всех сицилийцев и италийцев. Да и как ему не быть таким,— продолжал он,— если ему подвластна столь обширная зем-

ля, что тому, у кого возникло бы желание распахать побольше земли, он без труда мог бы это позволить? Притом земля эта такого качества, что другой подобной нет в эллинских государствах. Кроме того, ему принадлежат и другие безмерные богатства: рабы, лошади, золото и серебро.

Но я, видя, что он намерен многословно распространяться об имуществе этого человека, спросил:

— Однако, Эразистрат, какое положение занимает 393
этот муж в Сицилии?

— Он,— отвечал Эразистрат,— и кажется, и на деле является самым порочным, а равно и самым богатым из сицилийцев и италийцев, так что если ты пожелаешь спросить любого из его соотечественников, кого он считает самым богатым и порочным человеком в Сицилии, все в один голос укажут на него.

А я, подумав, что он затронул немаловажные и скорее даже весьма важные вещи, а именно вопрос о добродетели и богатстве, спросил, кого он назовет более бога- b
тым человеком — того, у кого есть талант серебра [7], или же того, кому принадлежат угодья стоимостью в два таланта.

— Думаю, что назову более богатым того,— ответил он,— у кого есть угодья.

— Значит,— сказал я,— согласно такому рассуждению, если у кого окажется одежда или подстилки или еще другие какие-то вещи, более дорогие, чем у этого чужеземца, тот будет более богат, чем он?

Эразистрат согласился и с этим.

— Ну а если бы тебе кто-нибудь предоставил сделать выбор, какой пожелаешь?

— Я,— отвечал он,— выбрал бы то, что дороже.

— Ты сделал бы это с намерением стать богаче?

— Да.

— А пока именно он представляется нам самым богатым, поскольку владеет самыми дорогими вещами?

— Да,— отвечал Эразистрат.

— Значит,— сказал я,— здоровые люди должны быть богаче больных, если только здоровье — более дорогое достояние, чем деньги больных? Ведь нет никого, кто не предпочел бы оставаться здоровым, не имея при этом много денег, вместо того чтобы болеть, обладая состоянием Великого царя [8]. Ясно, что здоровье ценится d
выше: ведь его никто никогда бы не выбрал, если бы оно

не оказалось предпочтительнее, чем обладание деньгами.

— Нет, не выбрал бы.

— Значит, если бы что-то оказалось ценнее здоровья, тот, кто этим бы завладел, был бы самым богатым?

— Да.

— А если бы кто сейчас, подойдя к нам, спросил: «Сократ, а также вы, Эразистрат и Эриксий, можете ли
e вы мне сказать, какое достояние более всего ценно для человека? Разве не то, приобретя которое человек правильнее всего сумеет рассудить, как ему наилучшим образом вести свои дела и дела друзей? И как мы назовем подобное достояние?»

— Мне кажется, мой Сократ, самое ценное достояние человека — счастье.

— Это неплохо,— отвечал я.— Однако мы ведь тех из людей считаем счастливейшими, у кого лучше, чем у всех остальных, идут дела?

— Мне, по крайней мере, так кажется.

— Но не потому ли они преуспевают, что меньше всего погрешают в отношении как самих себя, так и других людей и бóльшую часть своих дел доводят до успешного завершения?

— Несомненно, поэтому.

— А разве не те, кто знают, чтó такое добро и зло, а
394 также чтó надо делать и чего делать не надо, действуют самым правильным образом и менее всего погрешают?

Он согласился и с этим.

— Итак, нам теперь представляется, что самые мудрые люди одновременно самые благополучные, счастливые и богатые, коль скоро мудрость оказалась самым ценным достоянием.

— Да, это верно.

— Однако, мой Сократ,— вмешался тут Эриксий,— какая польза человеку, если он будет мудрее Нестора [9],
b но не будет иметь всего необходимого для повседневной жизни — пищи и питья, одежды и прочих подобных вещей? Что проку тогда от мудрости? И как может такой человек быть богатейшим, если, лишенный всего необходимого, он должен нищенствовать?

И в этих словах почудился некий серьезный смысл.

— Разве, однако,— возразил я,— человек, обладающий мудростью, попал бы в такое положение, даже если бы ему и недоставало необходимого? И наоборот,

если бы кто владел домом Пулитиона [10] и дом этот был
бы набит золотом и серебром, разве не нуждался бы он e
больше ни в чем?

— Но,— отвечал Эриксий,— ему ведь ничто не помешает, продав имущество, тут же приобрести вместо него все необходимое для повседневной жизни или же деньги, на которые он все это сможет купить и обрести тотчас же полное благополучие.

— Да,— сказал я,— если бы нынешние люди больше нуждались в приобретении такого дома, чем в мудрости того человека. Но если бы они были таковы, что d
выше всего ставили бы человеческую мудрость и то, что от нее происходит, подобный человек располагал бы для продажи гораздо бóльшим добром, коли бы он в чем-то нуждался, ибо мог бы продать и саму мудрость и проистекающие от нее плоды. Конечно, у человека есть великая нужда в доме, ему полезно его иметь, и для жизни совсем не одно и то же, обитать ли в большом и богатом доме или в маленьком, бедном домишке. Ну а
польза от мудрости разве стóит немногого и невелика e
разница, быть ли мудрецом или невеждой в важнейших вопросах? Или люди должны презирать мудрость и не стремиться ее приобрести, как делают многие из них, когда, нуждаясь в кипарисовой отделке для дома или в пентеликонском камне [11], они жаждут покупать только их? И разве искусный кормчий, или врач, опытный в своем ремесле, или любой другой, точно и прекрасно владеющий каким-то подобным искусством, не есть нечто гораздо более ценное, чем любая, даже самая ценная, принадлежность нашего обихода? Разве ж человек, способный и самому себе и другому дать хороший совет по поводу того, как надо действовать наилучшим образом, не сумел бы продать такое уменье, захоти он только этим заняться?

Но Эриксий, выслушав это и взглянув исподлобья, 395
как если бы кто-то его обидел, сказал:

— Раз так, мой Сократ, то, по правде сказать, ты должен был бы признать себя более богатым человеком, чем Каллий, сын Гиппоника [12]. Ты вынужден был бы согласиться, что ничуть не менее его осведомлен в величайших вещах, наоборот, что ты более мудр; однако от этого ты ничуть не богаче.

— Может быть, мой Эриксий,— возразил я,— ты полагаешь, что речи, которые мы сейчас ведем,— это шутка, раз в самом деле все обстоит не так, но как при b

игре в кости: бывают костяшки, бросив которые можно победить своих противников таким образом, что им нечем будет ответить. Возможно, ты думаешь, что и относительно богатых людей дело обстоит подобным же образом и человек может владеть такими речами — не столько правдивыми, сколько лживыми,— с помощью которых он вполне способен одолеть противников в споре и доказать, что самые мудрые у нас одновременно и самые богатые люди? А ведь при этом они говорили бы правду, а он лгал бы. Быть может, нет ничего удиви-
c тельного и когда двое людей рассуждают о правописании и один утверждает, что имя Сократ начинается с сигмы, а второй — с альфы [13], причем речь того, кто говорит об альфе, оказывается убедительней, чем слова того, кто считает началом этого имени сигму!

Тут Эриксий, одновременно смеясь и краснея, оглядел всех присутствующих и сказал, как если бы он не был участником прежних словопрений:

d — Я, мой Сократ, не считаю пригодными такие рассуждения, с помощью которых нельзя ни убедить никого из присутствующих, ни принести ими пользу: в самом деле, кто из здравомыслящих людей поверит, что самые мудрые люди у нас одновременно и самые богатые? И если уж надо говорить о богатстве, то лучше рассуждать о том, какой источник богатства прекрасен, а какой — постыден, да и о самом обладании богатством — благо это или зло.

— Что ж,— сказал я,— значит, мы в дальнейшем
e будем осторожнее: прекрасно, что ты дал нам этот совет. Однако почему же ты сам, коль скоро зачинаешь беседу, не попытаешься сказать, представляется ли тебе обладание богатством добром или злом? Ведь то, что было сказано раньше, не имеет, по-твоему, к этому отношения.

— Итак,— отвечал он,— обладание богатством кажется мне благом...

Он хотел еще что-то добавить, но Критий его прервал:

— Скажи мне, Эриксий, значит, ты считаешь богатство благом?

— Да, клянусь Зевсом, если только я не безумец! И, думаю, не найдется никого, кто бы с этим не согласился.

— Право же,— молвил тут Критий,— и я думаю, что не найдется человека, которого я не заставил бы

согласиться со мною, что для некоторых людей богатство — зло. А ведь если бы богатство было благом, оно не показалось бы нам для кого-то злом. 396

Тут я сказал им обоим:

— Если бы вы случайно разошлись во мнении относительно того, кто из вас более прав в вопросе о верховой езде — например, когда вы решали бы, как можно стать превосходным наездником,— то, коль скоро я сам был бы мастером верховой езды, я бы и разрешил ваш спор, причем мне было бы очень стыдно, если бы, присутствуя при споре, я в меру своих сил ему не воспрепятствовал. О чем бы вы ни спорили, я поступил бы b точно так же, если бы стало очевидным, что, коли вы не придете к согласию, вы разойдетесь врагами, а не друзьями. Теперь же вы разошлись во мнениях относительно такой вещи, в которой у вас будет нужда всю вашу жизнь, и вдобавок существует большая разница в том, заботиться ли о богатстве как о чем-то полезном или нет, причем вопрос этот для эллинов не пустячный, но первой важности: ведь наши отцы прежде всего требуют от своих сыновей, как только они видят, что те вступают в разумный возраст, чтобы они подумали, каким путем достигнуть богатства; ибо, считают они, если у человека есть какое-то имущество, он чего-то сто́ит, если же нет — то ничего. И раз это столь серьезное дело и вы, будучи согласны во всем остальном, спорите о такой значительной вещи, да вдобавок еще речь идет не о черном или белом и не о легком или тяжелом, но о том, является ли богатство благом или злом (так что, расходясь относительно блага и зла, вы вполне d можете стать врагами, хотя сейчас вы друзья и даже родственники), я, насколько это от меня зависит, не допущу, чтобы между вами произошел разлад. Однако, если бы я мог это сам, я бы прекратил ваш спор, объяснив, как обстоит дело; теперь же, поскольку это не в моих силах и каждый из вас считает, что может заставить другого с ним согласиться, я готов всеми средства- e ми помочь тому, чтобы вы пришли к согласию и решили этот вопрос. Итак, Критий, ты первый попытайся нас убедить, как ты обещал.

— Но я,— молвил Критий,— для начала охотно спросил бы нашего Эриксия, считает ли он, что существуют справедливые и несправедливые люди.

— Существуют, клянусь Зевсом,— отвечал тот,— и даже очень.

— Ну а чинить несправедливость кажется тебе благом или злом?

— Мне это кажется злом.

— А как ты полагаешь, если человек соблазняет деньгами соседских жен, чинит он несправедливость или же нет? Причем делает он это вопреки запрету государственных законов.

— Мне кажется, это означает чинить несправедливость.

— Значит,— сказал Критий,— если человек богат и может позволить себе потратить деньги, коль скоро
397 он несправедлив и им владеет желание, он тем самым нарушает закон? Если же человеку не повезет и он не богат, то он, не имея источника денег, не сможет удовлетворить свое желание и, таким образом, не совершит несправедливости? Вот и получается, что человеку полезнее не быть богатым: тогда он меньше способен удовлетворять свои желания, если желания эти низменны. И опять-таки ты считаешь, что страдать — это зло или благо?

— Я полагаю, зло.

— Ну а как тебе кажется, существуют невоздержные люди?

b — Да, конечно.

— Значит, если для здоровья человека лучше воздерживаться от чрезмерной еды и питья и других вещей, приносящих, казалось бы, наслаждение, а он по своей невоздержности не сумеет этого сделать, ведь такому человеку лучше не обладать источником, который бы все это ему обеспечивал, чем обладать изобилием благ? Таким образом, у него не будет возможности погрешать, даже если ему этого очень захочется.

Рассуждение Крития показалось таким верным и
c прекрасным, что Эриксий, если бы не устыдился присутствующих, вполне мог встать и его побить: он почувствовал себя совсем обездоленным, когда ему стало ясно, что его прежнее мнение о богатстве было ошибочным. И я, поняв это его состояние и опасаясь, чтобы их ссора и разногласия не зашли еще дальше, сказал:

— Когда недавно в Ликее мудрый муж Продик
d Кеосский [14] привел это самое рассуждение, присутствовавшим показалось, что он несет сущий вздор, и он не сумел никого из них убедить в своей правоте. Вдобавок к нему подошел совсем юный мальчик, бойкий на язык, и, сев рядом, стал подтрунивать над ним и его вышучи-

вать, подстрекая насмешками обосновать свое рассуждение, причем слушателями он был принят гораздо лучше, чем Продик.

— А мог бы ты,— спросил тут Эразистрат,— изложить нам его рассуждение?

— Несомненно, если только припомню. Звучало e
оно, думаю я, примерно так: отрок спрашивал его, в какой мере он считает богатство злом и в какой — добром. Продик же, перебив его, как только что сделал ты, сказал, что для благородных людей, знающих, каким образом надо распоряжаться имуществом, богатство является благом, а для людей порочных и невежд — злом. Подобным же образом, добавил он, обстоит дело со всем остальным: каковы те, кто пользуются вещами, таковыми неизбежно оказываются и их дела. Прекрасным кажется мне, продолжал он, и слово Архилоха:

Люди мыслят так, как им говорят их свершенья [15].

— Что ж,— отвечал на это отрок,— если кто сделает 398
меня знатоком мудрости, которой мудры доблестные мужи, он неизбежно сделает для меня хорошими и все остальные мои дела, нимало не потрудившись над всем этим, но лишь тем, что превратит меня в мудреца из невежды? Таким образом, если кто сделает меня сейчас грамотным, он неизбежно должен сделать грамотными и все мои прочие дела, а если он сделает меня знатоком изящных искусств, то и дела мои станут изящными — подобно тому, как делая меня доблестным, он и дела мои делает доблестными. b

С последним Продик не согласился, а прежде сказанное подтвердил.

— Думаешь ли ты,— продолжал тот,— что человеку в той же мере предстоит совершать добрые дела, как и строить дом? Или же дела его неизбежно, какими они были изначально — плохими или хорошими,— такими останутся и до конца?

Тут Продик, как мне кажется, заподозрив, чем обернется для него это рассуждение, весьма хитро, дабы всем присутствующим не показалось, что его сумел c
опровергнуть мальчик (он ведь считал себя единственным, кому не пристало снести подобное поражение), сказал, что человеку необходимо совершать добрые дела.

— Ну а ты считаешь,— спросил тот,— что добродетели обучаются или она бывает врожденной?

— Я считаю,— отвечал Продик,— что ей можно обучиться.

— Значит,— возразил отрок,— человек, молящий богов о том, чтобы стать грамотным или образованным либо сведущим в какой-то еще науке, тебе не кажется глупцом, коль скоро эти знания по необходимости приобретаются с помощью другого человека или путем
d собственных поисков?

Продик согласился и с этим.

— Итак, мой Продик,— продолжал юноша,— моля богов о процветании и ниспослании тебе благ, ты молишь только о том, чтобы стать доблестным человеком? Ведь у хороших людей и дела бывают хорошими, а у негодных — дурными. И если добродетели можно обучиться, ты, думается мне, должен молить лишь о том, чтобы изучить то, что тебе неизвестно.

Тогда я сказал Продику, что, на мой взгляд, он попал
e впросак, ошибочно считая, будто то, о чем мы молим богов, тут же нам и дается. Даже если ты всякий раз приходишь в город,— сказал я,— с серьезным намерением вымолить у них блага, ты не можешь знать, в состоянии ли они дать тебе то, о чем ты их просишь. Ведь это все равно как если бы ты, обивая пороги учителя грамматики, молил его дать тебе знание грамоты, а между тем не прикладывал бы к этому никаких стараний и вдруг, обретя такое знание, сумел бы выполнять задачи грамматика.

Когда я так сказал, Продик приготовился защищать-
399 ся против юноши и доказать то, что отстаивал сейчас ты [,Критий,] при этом его приводила в негодование самая мысль, что он мог бы впустую о чем-то молить богов. Но тут подошел гимнасиарх и попросил его оставить гимнасий, говоря, что не подобает беседовать с младшими [16], а раз не подобает, то ясно, что это дурно. Я для того рассказал тебе об этом, чтобы ты видел, как относятся люди к философии: ведь когда Продик выступил здесь с такими речами, присутствующим он показался настолько
b безумным, что его выгнали вон из гимнасия. Но твое-то теперешнее рассуждение, как видно, настолько верно, что ты не только сумеешь убедить присутствующих, но и противника своего заставишь с тобой согласиться. Ясно, что и в судах дело происходит таким же образом: когда двое выступают с одинаковыми свидетельствами,

но один из них считается достойным человеком, другой же — дурным, свидетельство этого последнего не убеждает судей, напротив, иногда они делают даже ему назло; а если то же самое говорит человек, считающийся хорошим, его слова обретают для судей силу истины. Быть может, нечто подобное испытали присутствующие в отношении Продика и тебя [,Критий,]: его они посчитали софистом и хвастуном, тебя же — мужем и гражданином, человеком весьма достойным. Значит, они думают, что следует судить не по словам, а по тому, каковы те, кто эти слова произносит.

— Однако, Сократ, пусть ты и шутишь, мне лично Критий кажется дельно говорящим человеком,— вмешался тут Эразистрат.

— Нет, клянусь Зевсом,— сказал я,— я ничуть не шучу. Но почему вы, коль скоро сказанное вами верно d
и прекрасно, не завершаете рассуждения? Ведь мне представляется, что у вас осталось, что́ рассмотреть, после того как вы, по-видимому, согласились: то, что для одних — благо, для других может быть злом. А осталось исследовать, чем является богатство само по себе. Если вы не выясните этого прежде всего, вы не сможете договориться, добро оно или зло. Я готов, насколько в моих силах, исследовать этот вопрос вместе e
с вами. Пусть же тот, кто утверждает, что богатство — благо, скажет нам, как он это понимает.

— Но я, мой Сократ,— молвил Эриксий,— не говорю относительно богатства ничего особенного по сравнению с другими людьми: быть богатым — значит иметь много добра; полагаю, что и Критий разумеет под богатством не что иное.

— Следовательно,— сказал я,— остается посмотреть, что это за добро, дабы не оказалось чуть позже, что вы снова расходитесь во мнениях по этому поводу. Например, у карфагенян в ходу такая монета: в неболь- 400
шой кусочек кожи завертывается нечто, весящее приблизительно около статера [17]; но что именно завернуто, не знает никто, кроме сделавших это. Затем, опечатав этот сверток, его пускают в употребление, и тот, кто больше других приобрел таких свертков, считается владельцем наибольшего количества денег и самым богатым. Если же у нас кто-то приобрел бы наибольшее их количество, он был бы не более богат, чем коли бы набрал множество горных камешков. В Лакедемоне же b
в ходу железная монета определенного веса, причем

железо это некачественное; тот, у кого оказывается большой вес такого железа, считается богатым, хотя ни на что иное это добро не пригодно. А в Эфиопии с этой же целью пользуются разными камешками, которые совершенно ни к чему лаконскому мужу. В Скифии же, среди кочевников, если бы кто владел домом Пулитиона, он считался бы ничуть не богаче афинянина,
c владеющего горой Ликабетт [18]. Итак, ясно, что не все это может считаться имуществом, коль скоро некоторые из владельцев этих вещей не бывают благодаря им богаче. Наоборот,— сказал я,— каждая из этих вещей для одних — деньги, благодаря которым они становятся богатыми, для других же — не деньги и не основа богатства. Поэтому такие вещи не могут быть прекрасными или постыдными для всех, но одни являются тем или другим для одних, другие — для других. Если же мы захотим выяснить, почему для скифов дома — не иму-
d щество, а для нас — имущество, или почему для карфагенян кусочки кожи — имущество, а для нас — нет, или, наконец, почему железо для лакедемонян — деньги, а для нас — нет, то не следующим ли путем мы лучше всего это поймем? Например, если кто в Афинах станет владельцем камней весом в тысячу талантов, валяющихся на площади и никому не нужных, будет ли он благодаря этому считаться богаче?

— Нет, я этого не думаю.

— А если он приобретет тысячу талантов лихнита [19], мы ведь назовем его даже очень богатым?

— Несомненно.

— Потому,— сказал я,— что этот камень нам полезен, тот же совершенно не нужен?

— Да.

— По этой же причине и для скифов дома не являются достоянием: ведь от них им совершенно нет пользы. И никогда скифский воин не предпочтет самый прекрасный дом кожаному тулупу, ибо тулуп ему полезен, дом же для него не имеет ни малейшей цены. Опять-таки карфагенская монета не имеет для нас значения имущества: ведь мы не можем купить на нее и вывезти то, в чем нуждаемся, как можем сделать это за серебро; таким образом, она для нас бесполезна.

— Естественно.

— Итак, то, что нам полезно, это имущество, а то, что нам бесполезно, имуществом не является.

— Как же так, Сократ? — вмешался тут Эриксий.—

Разве мы не пользуемся в наших взаимоотношениях 401
речами, разве не смотрим друг на друга и не в ходу у нас много иных подобных вещей? Значит, все это — наше имущество? Ведь эти вещи кажутся полезными.

— Нет, имущество представлялось нам не таким образом. Необходимо, чтобы вещи были полезными для того, чтобы мы могли считать их имуществом [20],— это признано как будто всеми. Но какие именно вещи, коль скоро не все? Давай же попробуем снова вот как поставить этот вопрос, и, может быть, мы найдем то, что ищем: чем является имущество, коим мы пользуемся, и для чего b
изобретено владение вещами, подобно тому как изобретены лекарства для отвращения болезней? Быть может, это станет нам ясным следующим образом: поскольку представляется необходимым, чтобы имущество, как таковое, было полезным, и то, что мы называем имуществом, является неким родом полезных вещей, остается посмотреть, ради какой пользы полезно пользоваться этим полезным имуществом. Быть может, полезно все, что мы употребляем для производства, подобно тому как все, что имеет душу, мы именуем живыми существами, а человека — неким родом живых существ. Если же кто нас спросил бы, от чего мы должны освободиться, чтобы не нуждаться ни во врачебном искусстве, ни в его средствах, мы могли бы ему ответить, что это будет возможно в том случае, если болезни оставят наше тело и вообще больше не возникнут или если они, возникнув, тотчас же прекратятся. Следовательно, похоже, что врачевание принадлежит к наукам, полезным для этого, то есть для отвращения болезней. А если кто снова задаст нам вопрос, от чего мы должны d
быть свободны, чтобы не нуждаться в имуществе, сумеем ли мы ему ответить? И если нет, нам опять надо поставить такой вопрос: скажи, коли бы человек был в состоянии жить без еды и питья и при этом не голодал и не испытывал жажды, нуждался бы он во всем этом, а также в серебре или чем-то еще другом, чтобы это купить?

— Мне кажется, нет.

— Значит, и во всем остальном дело обстоит так же? Если бы мы не нуждались для ухода за телом в том, в чем мы теперь нуждаемся,— в тепле, а иногда и в прохладе и во всем прочем, в чем тело испытывает недостаток, для нас было бы, видно, бесполезно так называемое имущество, раз никто совершенно не нуждается во всем

том, ради чего мы стремимся владеть имуществом, какого было бы достаточно для удовлетворения нужд и вожделений тела? А поскольку обладание имуществом полезно именно для этого — для удовлетворения потребностей тела, то, если бы эти потребности вдруг были устранены, мы совсем не нуждались бы в имуществе, и, возможно, оно вообще бы не существовало.

— Это очевидно.

— Итак, похоже, нам ясно: вещи, полезные для такого рода забот, и представляют собой имущество.

Он согласился с таким пониманием имущества, однако это маленькое рассуждение немало его смутило.

402 — Но как же так? Не признали мы разве возможным, что одна и та же вещь бывает для одного и того же дела в одних случаях полезной, а в других — нет?

— Лично я этого не говорил; но если мы в чем-то нуждаемся для одного и того же дела, это представляется мне полезным, если же не нуждаемся — нет.

— Значит, если бы мы могли без огня изваять медную статую, мы не нуждались бы вовсе в огне для этой работы, а раз мы в нем не нуждались бы, он не был b бы нам полезен? То же самое относится и ко всему остальному.

— Да, это очевидно.

— Значит, поскольку возможно чему-либо совершаться без каких-то вещей, постольку эти вещи для подобных дел оказываются бесполезными?

— Да.

— Значит, если бы оказалось, что мы можем удовлетворить телесные потребности без серебра, золота и прочих подобных вещей, кои сами по себе не нужны телу, как нужна пища, питье, одежда, подстилки и дома, и более мы никогда бы в этих вещах не нуждались, нам ведь не показались бы тогда полезными для тела c золото, серебро и все им подобное, коль скоро можно обойтись и без этого?

— Да, не показались бы.

— А следовательно, это не будет нам казаться имуществом, раз оно совсем бесполезно. Ведь имуществом будет то, на что мы можем приобрести полезные для нас вещи.

— Сократ мой, я не могу поверить тому, что золото, серебро и другие подобные вещи не представляют собою для нас имущества. Я по-настоящему уверен в том, что бесполезные для нас вещи — не имущество, и вдобавок

что полезное имущество является полезнейшей для нас вещью. Но я не верю, будто золото и серебро не полезно d
для нашей жизни, коль скоро мы покупаем на это средства к существованию.

— Ну так что же мы решим относительно этого? Разве нет людей, преподающих музыку, или грамоту, или еще какую-нибудь науку, которые, беря за это плату, обеспечивают себе тем самым средства к существованию?

— Да, такие люди есть [21].

— Значит, эти люди добывают себе средства к существованию с помощью своей науки, выменивая их на e
нее, как мы — на золото и серебро?

— Я с этим согласен.

— Но если этим они обеспечивают себя необходимыми жизненными средствами, то, значит, и их наука полезна для жизни? Ведь и серебро мы назвали полезным, потому что благодаря ему имеем возможность обеспечить свое тело необходимым?

— Да, это так,— сказал Эриксий.

— Значит, если такие знания относятся к числу вещей, полезных для добывания средств к жизни, они представляются нам имуществом по той же самой причине, по какой нам представляются имуществом золото и серебро? Ясно, что люди, владеющие подобными знаниями, будут богаче других. А ведь незадолго перед этим мы были очень недовольны предположением, что они — самые богатые. Но сейчас на основе того, в чем 403
мы согласились, необходимо признать, что иногда более знающие люди бывают и более богатыми. Ведь если кто нас спросит, всякому ли человеку, по нашему мнению, полезна лошадь, неужели ты дашь утвердительный ответ? Или ты скажешь, что она будет полезной тем, кто умеет с ней обращаться, тем же, кто этого не умеет, не будет?

— Я подтвердил бы последнее.

— Значит,— сказал я,— на том же основании и лекарство будет полезно не всякому человеку, но лишь тому, кто окажется сведущим в его употреблении?

— Да.

— И во всем остальном дело обстоит так же?

— По-видимому.

— Следовательно, золото и серебро и все прочее, что считается имуществом, будут полезны одному лишь b
тому, кто окажется сведущим в их применении?

— Это так.

— Не показалось ли нам раньше, что достойному человеку свойственно знать, где и каким образом надо применять каждую из этих вещей?

— Именно так.

— А потому одним лишь достойным людям эти вещи и будут полезны, коль скоро они знают, как ими пользоваться. Если же они полезны только им, то лишь для них они будут имуществом. Однако, по-видимому, если кто обучит верховой езде человека, не сведущего
c в этом искусстве, но купившего лошадей, которые пока ему бесполезны, он сделает его тем самым и богаче, поскольку то, что раньше было ему бесполезно, сделает для него полезным: ведь, передавая этому человеку знание, он одновременно делает его богатым.

— Это очевидно.

— Однако я мог бы поклясться, что Критий не поверил из этого ни единому слову.

— Нет, клянусь Зевсом! — воскликнул Критий.—
d Я был бы совсем безумен, если бы дал этому веру. Но почему ты не довел до конца свое рассуждение о том, что вещи, кажущиеся нам имуществом,— золото, серебро и все прочее в том же роде — на самом деле им не являются? Я ведь немало поражен, слушая теперешние твои речи.

— Мне думается, Критий,— сказал тут я,— что ты, слушая меня, испытываешь радость, подобную той, какую ощущают слушатели рапсодов, исполняющих поэмы Гомера: ты ведь не веришь там ни единому слову. Тем не менее что мы на это скажем? Как ты считаешь, для людей, сведущих в зодчестве, бывает что-нибудь
e полезным при постройке домов?

— Мне кажется, да.

— Назовем ли мы полезными те из вещей, которыми они пользуются для постройки: камни, кирпич, дерево и другие подобные материалы,— или и орудия, с помощью которых они возводят постройку, а также добывают перечисленные вещи: дерево, камни и опять-таки орудия для их производства?

— Я думаю,— отвечал он,— что все это полезно для их дела.

— Значит,— сказал я,— и в других производствах полезны не только материалы, которыми мы пользуемся для каждого дела, но и то, с помощью чего мы их добываем и без чего их бы не было?

— Безусловно, так.

— Значит, опять-таки полезно и то, чем мы пользуемся для дела, и все, что нужно для этого, а также то, с помощью чего мы производим последнее, и то, что необходимо для этого, и таким же образом еще множество вещей — до бесконечности, причем все это неизбежно будет полезным для творчества мастеров? 404

— Да ведь ничто этому не препятствует,— отвечал Критий.

— Ну а если у человека есть пища, питье, одежда и все остальное, в чем нуждается его тело, понадобятся ли ему золото, серебро или другие вещи, на которые он может выменять все, что у него уже есть?

— По-моему, нет.

— Так не покажется ли нам, что человек для пользы b
тела не нуждается ни в одной из таких вещей?

— Да, конечно.

— Итак, если эти вещи оказываются бесполезными для подобного дела, неужели они должны нам снова показаться полезными? Ведь мы допустили, что невозможно чему-то быть то полезным, то бесполезным для одного и того же дела.

— Но таким образом,— сказал Критий,— мы с тобой будем рассуждать одинаково: ведь если что-либо для чего-то полезно, оно не может в другой раз оказаться бесполезным. Теперь я сказал бы, что в одних c
случаях оно может способствовать дурным делам, а в других — хорошим.

— Но может ли дурное дело быть полезным для созидания чего-то хорошего?

— Мне кажется, нет.

— Однако хорошими делами мы ведь назовем те, что совершаются человеком благодаря его добродетели?

— Да.

— А возможно ли человеку научиться чему-либо из того, что дается нам с помощью рассуждения, если он совершенно лишен слуха или какого-либо другого [из чувств]?

— Нет, клянусь Зевсом, мне не кажется это возможным.

— Однако ведь слух представляется нам полезным для добродетели, коль скоро она изучается через слух и мы пользуемся им для получения знаний? d

— Это очевидно.

— Значит, если врачевание способно прекратить

болезнь, оно тоже будет казаться нам иногда полезным для добродетели, поскольку оно восстанавливает слух?

— Ничто не препятствует этому заключению.

— Следовательно, опять-таки если мы купим врачевание за деньги, то и деньги покажутся нам полез-
e ными для добродетели?

— Да, это несомненно обстоит таким образом,— сказал он.

— Но не так же ли обстоит дело и с тем, что помогает нам добывать деньги?

— Да, во всех отношениях.

— Ну а разве ты не считаешь возможным, чтобы человек раздобыл себе деньги с помощью дурных и постыдных дел, купил бы себе за эти деньги врачебную помощь, благодаря которой он сможет обрести слух, коего раньше не имел, а слухом бы этим воспользовался для обретения добродетели или еще чего-либо в этом роде?

— Да, мне кажется это вполне возможным.

— Но дурное не может быть полезно для добродетели?

— Нет, не может.

— Значит, не нужно, чтобы то, в обмен на что мы приобретаем вещи, полезные для чего бы то ни было,
405 было полезно для той же цели. Ведь иногда кажется, что скверные дела чем-то полезны для блага. Это еще лучше можно понять вот на каком примере: если для каждого дела полезно то, без чего оно не может совершаться, но этого пока нет в наличии, подумай, что ты на это скажешь? Возможно ли, чтобы невежество было полезно для знания, болезнь — для здоровья или порочность — для добродетели?

— Нет, я не мог бы этого утверждать.

— И, однако, мы ведь согласимся, что знанию невозможно появиться там, где не царило прежде невежество, здоровью — там, где не было болезни, и добродетели — там, где не было раньше порочности?

b Он подтвердил это мое мнение. Итак, оказалось, что нет необходимости в том, чтобы вещи, без которых что-либо не может возникнуть, тем самым были для этого и полезны. А ведь нам было почудилось, будто невежество полезно для знания, болезнь — для здоровья, а порочность — для добродетели.

Однако он проявил большое недоверие и к этим речам, гласящим, что не все подобные вещи могут счи-

таться полезными. И так как я понял, что убедить его не легче, чем, согласно пословице, сварить камень, я сказал:

— Давай оставим все эти рассуждения, поскольку мы не в состоянии договориться относительно того, одним и тем же являются полезное и имущество или нет. Но что мы скажем о другом? Сочтем ли мы человека лучшим и более счастливым, если он нуждается в возможно большем количестве припасов для своего тела и быта или же если ему нужно их поменьше и они могут быть подешевле? Возможно, легче всего это усмотреть, если кто-либо сравнит человека с ним самим и поставит перед собой вопрос: какое состояние лучше — болезнь или здоровье? d

— Но здесь,— сказал Критий,— не требуется долгое рассмотрение.

— Наверное,— отвечал я,— каждому человеку легко понять, что быть здоровым лучше, чем быть больным. Ну а дальше? В каком случае мы нуждаемся в большем количестве разнообразных вещей — когда мы здоровы или когда больны?

— Когда больны.

— Следовательно, именно тогда, когда мы чувствуем себя хуже всего, мы больше и сильнее всего ощущаем вожделения и потребность в телесных радостях?

— Да.

— Значит, согласно этому же рассуждению, человек чувствует себя наилучшим образом тогда, когда менее всего нуждается в подобных вещах? И точно так же обстоит дело, когда речь идет о двоих, если один из них имеет большие вожделения и потребности, а другой — малые и скромные? Возьмем, к примеру, следующее: некоторые люди — азартные игроки в кости, другие — пьяницы, третьи — чревоугодники — все это в целом не что иное, как вожделения...

— Несомненно.

— Все же без исключения вожделения — не что иное, как потребности в чем-то. И люди, у которых их очень много, находятся в гораздо более скверном состоянии, чем те, у кого их либо совсем нет, либо они есть в наименьшем количестве.

— Я лично считаю первых людьми весьма и весьма 406
жалкими; и чем более они таковы, тем более негодными я их называю.

— А не решили ли мы, что не может быть одно для

другого полезным, если мы не нуждаемся в первом для второго?

— Да, это так.

— Следовательно, если что-то должно оказаться полезным для ухода за телом, необходимо, чтобы мы в этом для указанной цели нуждались.

— Мне кажется, это верно.

— Значит, кому окажется полезным для указанной цели наибольшее количество вещей, тот будет и более всего нуждающимся в них для этой цели, коль скоро необходимо нуждаться только в полезных вещах?[22]

— Я думаю, это должно быть именно так.

— Следовательно, согласно тому же самому рассуждению, необходимо, чтобы те, у кого окажется много денег, имели бы нужду и в многочисленных припасах для ухода за своим телом: ведь имущество показало себя полезным как раз для этой цели. Так что по необходимости самые богатые должны казаться нам людьми хуже всех себя чувствующими, раз они нуждаются в наибольшем количестве подобных вещей.

КЛИТОФОНТ

Сократ, Клитофонт

Сократ. Некто сказал нам, что Клитофонт, сын Аристонима, в своих беседах с Лисием порицал общение 406
с Сократом и, наоборот, чрезмерно превозносил общество Фрасимаха [1].

Клитофонт. Тот, кто это сказал, Сократ, неверно передал тебе мои слова, касающиеся тебя и обращенные к Лисию. Ибо некоторые твои свойства я не одобрял, другим же, наоборот, воздавал хвалу. Но так как ясно, что ты бросаешь мне упрек, делая в то же время вид, что это ничуть тебя не заботит, я бы охотно объяснился с тобой сам, благо мы тут одни, дабы ты разуверился в моем дурном к тебе отношении. В данный момент ты, быть может, неверно все понимаешь и, кажется, более раздражен против меня, чем следует; но если ты дашь мне высказаться откровенно, я, взяв слово, объяснюсь с величайшей радостью.

Сократ. Было бы постыдно с моей стороны не принять твое предложение, коль скоро ты стремишься быть 407
мне полезным. Ведь ясно, что, узнав, чем я плох и чем хорош, я стану по мере сил избегать одного и настойчиво развивать в себе другое.

Клитофонт. Так слушай же. Общаясь с тобой, мой Сократ, я часто бывал поражен, слушая тебя, и мне казалось, что в сравнении с прочими ты говоришь прекраснее всех, когда, порицая людей, как бы вещаешь, возвышая голос подобно богу из машины в трагедии [2]: «Куда идете вы, люди? Вам неведомо, что вы не делаете ничего нужного, и единственная ваша забота о деньгах — чтобы иметь их как можно больше; а для своих сыновей, которым вы в будущем передадите свое имущество, вы даже не ищете учителей справедливости, кои научили бы их правильно им распорядиться,— ь

если, конечно, справедливости можно выучиться; если же ее могут в себе упражнять и воспитывать те, кто тщательно тем и другим занимается, вы в этом отношении даже не позаботились прежде всего о себе самих. Видя, что сами вы и ваши дети достаточно обучились
c грамоте, а также мусическим и гимнастическим искусствам (вы ведь считаете это самым совершенным воспитанием), но что вы и они крайне невежественны во всем том, что касается имущества, как могли вы не презирать это нынешнее воспитание и не искать тех, кто освободили бы вас от такой неотесанности? Ведь именно из-за подобной небрежности и легкомыслия, а вовсе не из-за несоразмерности стихотворной стопы брат поднимает с полной безудержностью руку на брата, государство — на государство, и, воюя друг с другом, они
d доходят до крайности в своих действиях и страданиях [3]. Вы же утверждаете, что несправедливые люди несправедливы не по невежеству и невоспитанности, но в силу произвола, а с другой стороны, осмеливаетесь говорить, что несправедливость позорна и ненавистна богам. Так почему же вы добровольно избираете себе подобное зло? Да потому, отвечаете вы, что все люди подчиняются наслаждениям. Но ведь это — невольное побуждение, в то время как победа над ним в нашей власти, не правда ли? Таким образом, наше рассуждение показывает, что несправедливость во всех отношениях бывает
e невольной, и каждому человеку, а также всем государствам без исключения следует и в частной жизни и в общественной обращать на нее больше внимания, чем доселе».

Нередко, мой Сократ, я слышу от тебя подобные речи и всегда тобою весьма восхищаюсь и хвалю тебя необычайно. То же самое бывает со мной, когда ты вслед за тем добавляешь, что те, кто упражняют тело, но пренебрегают своей душой, совершают нечто подобное вышесказанному, ибо усердствуют в отношении подчиненного [начала] и не заботятся о [начале] руководящем. Одобряю я тебя и тогда, когда ты говоришь, что, если кто не умеет пользоваться какой-либо вещью, надо оставить ее в покое; и если кто не умеет пользоваться своими глазами, ушами или же всем своим телом, такому человеку лучше не видеть и не слышать, да и вообще никак не пользоваться своим телом, чем
408 искать для него хоть какое-то применение. То же самое ты говоришь и о мастерстве: тот, кто не умеет пользо-

ваться своей лирой, наверняка не умеет пользоваться и лирой соседа, а тот, кто не знает, как пользоваться чужими лирами, не умеет пользоваться и своею; все это относится и к любым другим инструментам или вещам [4]. И прекрасным завершением этой твоей речи бывают слова, гласящие, что тому, кто не умеет пользоваться своей душой, необходимо дать ей покой, да и гораздо лучше ему не жить, чем жить, делая все по-своему [5]. Если же такому человеку суждено жить, то ему лучше пребывать всю жизнь рабом, чем свободным, b передав кормило своего сознания, подобно кормилу судна, другому — тому, кто изучил искусство управления людьми, которое ты, мой Сократ, часто именуешь политикой [6], а также судебным искусством и справедливостью, каково оно и есть на самом деле. На эти и весьма многие им подобные слова, прекрасно тобою сказанные,— например, о том, что добродетель можно изучить [7] и что более всего на свете следует обращать внимание на себя самого,— вряд ли я когда-либо тебе возражал и, думаю, c никогда не буду возражать в будущем, ибо я считаю их необычайно убедительными и полезнейшими: ты ведь словно пробуждаешь нас, спящих. И внимательно следя за тем, что́ я мог бы услышать от тебя сверх этого, я стал расспрашивать — но сначала не тебя, мой Сократ, а твоих сверстников, единомышленников и друзей (уж не знаю, как еще полагается именовать ваши взаимоотношения [8]). Среди них я первым долгом вопрошал тех, кто, по-видимому, пользовался у тебя определенным уважением, и выведывал, какое рассуждение должно следовать после тех твоих слов, предлагая рассмотрение в твоем духе:

«Достойнейшие мужи! — говорил я.— Как вы вос- d принимаете теперь обращенное к нам Сократово побуждение к добродетели? Является ли оно единственным в своем роде, не допускающим возражений и требующим для себя абсолютного признания, и должно ли стать делом всей нашей жизни обращение на путь добродетели тех, кто еще не обращен, а также и тех, кто к ней уже приобщился? Или нам надо спросить Сократа и самих себя: если мы согласимся, что человеку надлежит e упражнять свою добродетель,— что́ же дальше? С какого конца должны мы, в лад с нашим словом, приняться за изучение справедливости? Иначе ведь выйдет подобно тому, как если бы кто-нибудь сперва побуждал нас упражнять свое тело (ибо видел бы, как мы, подобно

детям, ничтоже сумняшеся, забыли о том, что существуют гимнастика и врачевание), а уж после стал бы нас порицать — стыдно, мол, изо всех сил радеть о винограде, пшенице и ячмене и обо всем другом, что мы выращиваем и приобретаем ради здоровья тела, а в то же самое время не придумать никакого способа или искусства, помогающего телу стать по возможности крепким, хотя эти способы и существуют. И вот, если бы мы спросили того, кто бы нас подобным образом
409 увещевал: «Ты утверждаешь, что существуют такого рода искусства?» — быть может, он ответил бы нам, что ими являются гимнастика и врачевание. «Ну а для добродетели души какое существует искусство? Скажи». Тот, кто слывет в этом самым сильным из них, сказал мне в ответ: «Искусство это — справедливость, как ты сам слышал от Сократа, и не что иное». На это я возразил: «Не называй мне пустое имя, но объясни следую-
b щее: врачевание правильно считается искусством, но у него есть два назначения: одно — создавать постоянно новых врачей, кроме уже существующих, другое — здоровье. Второе из них — то, что мы называем здоровьем,— уже не искусство, но плод поучающего и изучаемого искусства. Точно таким же образом в плотничьем искусстве дом — это произведение, а плотничество — наука [9]. Подобно этому одной из задач искусства справедливости пусть будет создание честных людей, как все другие искусства создают мастеров [10]; ну а второй его задачей — произведением, кое может создать для нас человек справедливый,— что мы назо-
c вем? Молви». Как я припоминаю, он ответил, что это — нечто плодотворное, другой сказал — должное, третий — полезное, четвертый — целесообразное. Но я, возвращаясь назад, возразил: «Ведь и в любом из перечисленных искусств существуют эти понятия — делать правильно, целесообразно, приносить пользу и так далее; но все эти искусства различают то особенное, к чему устремлено каждое из них. Например, плотничье искусство скажет, что́ надо, чтобы хорошо, прекрасно, должным образом создавались деревянные предметы,
d которые сами по себе вовсе не являются искусством. Вот и определи таким же образом предмет справедливости». В конце концов кто-то из твоих друзей, мой Сократ, слывший самым красноречивым, ответил мне, будто особый предмет справедливости — это установление дружбы в государствах. На следующий вопрос он

отвечал, что дружба является благом и ни в коей мере не может считаться злом, в то время как любовь между детьми или животными, именуемую нами тем же словом, он в ответ на повторный вопрос не признал дружбой: по его мнению, такого рода отношения чаще приносят вред, чем пользу. Избегая возражения, он e
утверждал, что это вообще не дружба и те, кто дают таким отношениям это имя, лгут. По его мнению, ясно как день, что истинная и действительная дружба — это единомыслие [11]. А в ответ на вопрос, считает ли он единомыслие единством мнений или знанием, он высказался пренебрежительно о первом: мол, доказано, что среди людей часто возникает вредоносное единство мнений, дружба же, как он признал, является во всех отношениях благом и проявлением справедливости; таким образом, он утверждал, что единомыслие — это знание, а не мнение [12]. И так как после этого мы зашли с нашим рассуждением в тупик, присутствующие сумели его упрекнуть и сказали ему, что рассуждение, обе- 410
жав круг, вернулось к тому, с чего оно было начато. «И врачевание,— говорили они,— это некое единомыслие и все остальные искусства, и можно вполне объяснить, какова их цель. А вот что касается справедливости, или единомыслия, как ты это именуешь, то от нас ускользнуло, к чему устремлено это искусство, и осталось неясным, что́ можно считать его произведением».

Вот об этом-то, мой Сократ, я спросил наконец тебя самого, и ты отвечал мне, что справедливость — это умение вредить врагам и делать добро друзьям [13]. А по- b
том выяснилось, что справедливые люди никогда никому не наносят вреда: ведь все, что они делают, направлено к вящей пользе. И на этом-то я твердо стоял не единожды и не дважды, но в течение долгого времени, не желая больше донимать тебя расспросами. Я решил, что ты лучше всех из людей умеешь обращать других к заботе о добродетели, но при этом одно из двух: либо ты умеешь только это и более ничего, как случается и во всех остальных искусствах — например, когда человек, не будучи кормчим, тщится сочинить похвалу этому искусству и сказать, что оно в большом у людей почете, c
то же самое относится и к другим видам мастерства. Быть может, кто-нибудь сделает тебе такой же упрек в отношении справедливости — мол, не будучи особым знатоком справедливости, ты именно поэтому и поешь ей хвалу. Но я не такого мнения: я считаю, что либо ты

не разбираешься в этом предмете, либо не хочешь меня к нему приобщить [14]. Потому-то в своем затруднении я и думаю отправиться к Фрасимаху или еще к кому-либо — как сумею. Ведь даже коли бы ты пожелал,
d наконец, прекратить подобного рода увещевания (когда, к примеру, ты убеждал бы меня, имея в виду гимнастику, не заботиться о своем теле и тут же вслед за этим стал бы, увещевая, говорить, какого ухода по своей природе требует мое тело),— и в этом случае произошло бы то же самое. Допусти, что Клитофонт считает смехотворным, проявляя заботу обо всем остальном, пренебрегать душою, ради которой мы и при-
e лагаем все остальные старания; считай, что то же самое я по порядку сказал тебе и обо всем том, что из этого вытекает и о чем я сейчас рассуждал. Я прошу тебя никогда и ни в коем случае не поступать иначе, дабы не случилось, как сейчас, что в одном отношении я хвалю тебя перед Лисием и перед прочими, а в другом — порицаю. Пусть я никогда не скажу, что для человека, еще не убежденного, тебе нет цены, но для того, кто уже убежден, ты едва ли не становишься камнем преткновения на его пути к счастью совершенной добродетели.

МИНОС

Сократ и его друг

Сократ. Что именуем мы законом? 313

Друг. О каком из законов ты спрашиваешь?

Сократ. Что же, разве закон может отличаться от другого закона по самой своей сущности в той мере, в какой он — закон? Посмотри же, чего я сейчас от тебя добиваюсь: я спрашиваю так же, как если бы спросил, что именуем мы золотом? И если бы ты подобным же образом меня переспросил, какое золото я имею в виду, полагаю, твой вопрос был бы неправомерен. Ведь золото от золота или камень от камня ничем не отличаются b постольку, поскольку они суть золото или камень. В таком же смысле закон ничем не отличается от закона, но все законы между собою тождественны. Любой закон подобен другому, и ни один из них не бывает более или менее законом. Вот об этом-то я тебя и спрашиваю: что такое закон вообще? Если ты готов отвечать, скажи.

Друг. Но чем же иным может быть закон, мой Сократ, если не тем, что́ узаконено.

Сократ. Значит, по-твоему, и слово — это то, что говорится, и зрение — то, что видится, и слух — то, что слышится? Или же слово и то, что говорится, это разные вещи, точно так же как различны между собою зрение и c то, что видится, или слух и то, что слышится? Разве не разные вещи закон и то, что́ узаконено? Так ли ты считаешь или иначе?

Друг. Да, сейчас мне представилось, что это разные вещи.

Сократ. Значит, закон — это не то, что́ узаконено?

Друг. Мне кажется, нет.

Сократ. Так что же все-таки такое закон? Давай рассмотрим это вот каким образом: если бы кто-то спро-

сил нас по поводу сказанного сейчас: «Раз вы утверждаете, что видимое видится благодаря зрению, как устроено то зрение, благодаря которому мы видим?» — мы
314 ответили бы ему, что глаза проясняют нам вещи с помощью ощущения. И если бы он снова спросил нас: «Что ж, поскольку благодаря слуху слышится слышимое, то как устроен наш слух?» — мы ответили бы ему, что уши доносят до нас звуки с помощью ощущения. Точно таким же образом он мог бы спросить нас: «Раз узаконенное узаконивается законом, в чем состоит сущ-
b ность закона и узаконения? В некоем ли ощущении или раскрытии — наподобие того, как изучаемое изучается с помощью науки, раскрывающей его суть, или же в каком-то поиске, раскрывающем искомое,— так, как врачебное искусство различает здоровое и больное, а искусство прорицания раскрывает (по утверждению самих прорицателей) замыслы богов? Ведь некое искусство помогает нам раскрывать [сущность] вещей? Или это не так?»

Друг. Так, несомненно.

Сократ. Чему же из перечисленного мы преимущественно придадим значение закона?

Друг. Я думаю, известным положениям и постановлениям. Что же еще можно было бы назвать законом? Возможно, то, о чем ты спрашиваешь,— закон в
c его целом — есть не что иное, как уложение государства.

Сократ. Следовательно, ты называешь законом мнение государства?

Друг. Да, разумеется.

Сократ. Может статься, ты прав; но, возможно, мы поймем это лучше таким образом: называешь ли ты кого мудрым?

Друг. Да, конечно.

Сократ. А мудрые мудры благодаря мудрости?

Друг. Да.

Сократ. Ну а справедливые справедливы благодаря справедливости?

Друг. Безусловно.

Сократ. Значит, и уважающие закон таковы благодаря законности?

Друг. Да.

d Сократ. Ну а люди, уважающие закон, справедливы?

Друг. Да.

Сократ. А не уважающие его несправедливы?

Друг. Да, несправедливы.

Сократ. Значит, справедливость и закон — самые прекрасные вещи?

Друг. Так.

Сократ. А самые постыдные — несправедливость и беззаконие?

Друг. Да.

Сократ. И первые сохраняют государство, а также все остальное, вторые же его губят и ниспровергают?

Друг. Да.

Сократ. Какой же прекрасной вещью должны мы считать закон и каким благом его исследование!

Друг. Как же иначе?

Сократ. Итак, мы сказали, что закон — это уложение государства?

Друг. Да, сказали.

Сократ. Но ведь могут быть хорошие уложения и плохие? e

Друг. Разумеется.

Сократ. А ведь закон у нас не был чем-то плохим?

Друг. Не был.

Сократ. Значит, неправильно так вот без обиняков говорить, что закон — это уложение государства.

Друг. Да, и мне это кажется неверным.

Сократ. Следовательно, это не вяжется: плохое уложение не может быть законом.

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Однако мне и самому все-таки кажется, что закон — это некое мнение. Но так как оно не может быть плохим, то разве не становится нам ясным, что речь идет о полезном мнении, если только закон — это мнение?

Друг. Да, это ясно.

Сократ. А что такое полезное мнение? Не истинное ли?

Друг. Да.

Сократ. Значит, полезное мнение — это выяснение сущего? 315

Друг. Именно так.

Сократ. Следовательно, закон стремится к тому, чтобы выяснить сущее.

Друг. Но как же тогда, мой Сократ, если закон — это выяснение сущего, мы не всегда пользуемся одними

и теми же законами для одних и тех же вещей? Ведь мы находим при этом то, что существует?

Сократ. Тем не менее закон устремлен к поискам сущего. Мы же, люди, пользуясь, по-видимому, не всегда
b одними и теми же законами, не всегда можем найти то, к чему стремится закон,— бытие. Так давай же посмотрим, не станет ли нам из этого ясным, всегда ли мы пользуемся одними и теми же законами или в каждом отдельном случае другими, а также все ли мы пользуемся одними и теми же законами, или одни пользуются одними, а другие — другими.

Друг. Но это, мой Сократ, нетрудно понять, а именно что далеко не всегда одни и те же люди пользуются одними и теми же законами, а другие — другими. Да вот ближайший пример: у нас закон не допускает человеческие жертвоприношения, и это считается нечестьем,
c а карфагеняне приносят в жертву людей, ибо это слывет у них законным и благочестивым; некоторые из них приносят даже своих сыновей в жертву Кроносу [1],— быть может, ты и сам об этом слыхал. И мало того, что варвары живут по иным законам, чем мы, но ты, видно, слышал, какие жертвы приносят жители Ликеи, а также потомки Афаманта [2], хотя они и эллины. Да, верно, ты также слышал и знаешь, какие у нас самих приняты были прежде обычаи в отношении умерших: перед выносом тела мы закалывали жертвенных животных и посылали вслед за процессией кропительниц жертвен-
d ной крови; а люди, жившие здесь еще раньше, совершали захоронение прямо в доме, мы же не делаем ничего подобного. Можно привести множество таких примеров: с их помощью мы очень легко докажем, что как мы сами не придерживаемся во все времена одних и тех же обычаев, так и различные люди не бывают в этом между собой согласны [3].

Сократ. Нет ничего удивительного, достойнейший друг, если ты прав, а от меня это ускользнуло: когда ты излагаешь свое мнение в длинной речи, а я тебе отве-
e чаю тем же, нам трудно, думаю я, о чем-то договориться; если же мы будем рассматривать вопрос сообща, мы скорее всего придем к соглашению. Итак, коли ты желаешь, рассмотри это вместе со мной, либо спрашивая меня, либо отвечая на мои вопросы.

Друг. Но я готов, мой Сократ, отвечать на любые твои вопросы.

Сократ. Так вот, ответь, считаешь ли ты справед-

ливое несправедливым и несправедливое справедливым, или же, по твоему мнению, справедливое справедливо, а несправедливое несправедливо?

Друг. Я считаю справедливое справедливым и несправедливое несправедливым.

Сократ. Что же, у всех людей существует на этот 316
счет такое же мнение, как среди здешних?

Друг. Да.

Сократ. Значит, и среди персов?

⟨Друг. И среди персов.⟩

Сократ. И, разумеется, во все времена?

Друг. Да.

Сократ. То, что потянет на весах больше, считается здесь более тяжелым, а то, что меньше,— более легким, или наоборот?

Друг. Нет, то, что потянет больше, считается более тяжелым, то же, что меньше,— более легким.

Сократ. И точно так же и в Карфагене и в Ликее? [4]

Друг. Да.

Сократ. Похоже, что прекрасное повсюду считается прекрасным и безобразное — безобразным, а не b
наоборот: безобразное — прекрасным и прекрасное — безобразным.

Друг. Да, верно.

Сократ. Значит, если это обобщить, существующее признается существующим, и никто не утверждает, что его не существует,— как у нас, так и у всех прочих народов.

Друг. Мне кажется, это так.

Сократ. Значит, тот, кто погрешает против бытия, погрешает против общепринятого закона.

Друг. Именно этим, мой Сократ, всегда представляется общепринятый обычай и нам и всем остальным людям — в полном согласии с твоими словами. Но когда я подумаю, что мы без конца то так то сяк применяем законы, мне трудно в это поверить.

Сократ. Однако, быть может, ты не принимаешь в расчет, что, сколько их ни переставляют, подобно шашкам, законы остаются все теми же. Но рассмотри это внимательно вместе со мной. Случалось тебе когда-либо читать сочинение о здоровье больных людей?

Друг. Да, конечно.

Сократ. Знаешь ли ты, какое искусство породило это писание?

Друг. Знаю — врачебное.

Сократ. Итак, называешь ли ты врачей знатоками в этом предмете?

Друг. Называю.

d Сократ. Ну а знатоки об одном и том же думают одинаково, или одни считают одно, другие — другое?

Друг. Мне кажется, они думают одинаково.

Сократ. Только ли эллины думают одинаково с эллинами о том, что́ они знают, или же и варвары с варварами, а также с эллинами?

Друг. В высшей степени неизбежно, чтобы знатоки — будь то эллины или варвары — были единодушны в своих суждениях.

Сократ. Ты отлично ответил. И так должно быть всегда?

Друг. Да, всегда.

Сократ. Значит, и врачи пишут о здоровье то, что

e они считают существующим?

Друг. Да.

Сократ. А ведь эти сочинения относятся к врачебному искусству и представляют собой для врачей законы лечения.

Друг. Да, они относятся к искусству врачевания.

Сократ. Значит, сочинения по земледелию — это законы землепашцев?

Друг. Да.

Сократ. А кому принадлежат сочинения и узаконения по разбивке садов?

Друг. Садовникам.

Сократ. Значит, это у нас садоводческие законы?

Друг. Да.

Сократ. Законы тех, кто умеет надзирать за садами?

Друг. Как же иначе?

Сократ. А ведь садовники — знатоки своего дела.

Друг. Да.

Сократ. Ну а кому принадлежат сочинения и законы, касающиеся приготовления приправ?

Друг. Поварам.

Сократ. Значит, это поварские законы?

Друг. Да, поварские.

317 Сократ. По-видимому, это законы тех, кто разбирается в приготовлении пищи?

Друг. Да.

Сократ. Значит, повара, как они это и утверждают, являются знатоками?

Друг. Да, они — знатоки.

Сократ. Ладно. Ну а кому же принадлежат сочинения и законы по управлению государством? Разве не знатокам государственного правления?

Друг. Мне кажется, да.

Сократ. Являются ли знатоками в этом деле политики и люди, обладающие царской властью, или кто-то другой?

Друг. Нет, именно они.

Сократ. Следовательно, то, что люди называют законами, это политические сочинения царей и благородных мужей.

Друг. Ты прав. b

Сократ. С другой стороны, знатоки ведь не пишут об одном и том же то одно, то другое?

Друг. Нет, конечно.

Сократ. И они ведь не станут всячески изменять установления, относящиеся к одному и тому же?

Друг. Разумеется, нет.

Сократ. Итак, если мы увидим, что некоторые из них в каких-то случаях это делают, назовем ли мы подобных людей знатоками или скорее невеждами?

Друг. Конечно, невеждами.

Сократ. Значит, мы назовем законным лишь то, что правильно, будь это во врачевании, в поварском или садоводческом деле?

Друг. Да.

Сократ. А то, что неправильно, мы уже не назовем c законным?

Друг. Ни в коем случае.

Сократ. Ведь оно является незаконным.

Друг. Неизбежно.

Сократ. Значит, и в сочинениях о справедливом и несправедливом, а также в целом об устроении государства и о том, как следует им управлять, правильное будет царским законом, неправильное же не будет тем, что считается законом у знатоков: ведь оно беззаконно.

Друг. Это верно.

Сократ. Следовательно, мы верно признали, что d закон — это нахождение существующего.

Друг. Очевидно.

Сократ. Рассмотрим же в отношении него и следующее: кто из знатоков разбрасывает по земле семена?

Друг. Землепашец.

Сократ. Он же и решает, какие семена подходят какой земле?

Друг. Да.

Сократ. Следовательно, землепашец — хороший распорядитель посева и его законы и установления в этом деле правильны?

Друг. Да.

Сократ. Ну а кто является достойным распорядителем музыкального сопровождения песен и распределяет его подобающим образом? И чьи законы при этом верны?

Друг. Законы флейтиста и кифариста.

Сократ. Значит, тот, кто более других в этом сведущ, является и самым лучшим флейтистом?

Друг. Да.

Сократ. А кто наилучшим образом распределяет питание для человеческих тел? Не тот ли, кто предписывает им подходящую пищу?

Друг. Да.

Сократ. Следовательно, его установления и законы — наилучшие, и тот, кто в этих законах наиболее сведущ, является здесь самым достойным распорядителем.

Друг. Несомненно.

Сократ. И кто же это такой?

318 Друг. Учитель гимнастики.

Сократ. Он лучше других умеет распоряжаться человеческим стадом в отношении тела?

Друг. Да.

Сократ. Ну а как будет имя тому, кто лучше всего умеет распоряжаться стадом мелкого скота?

Друг. Пастух.

Сократ. Значит, для мелкого скота наилучшими будут законы пастуха?

Друг. Да.

Сократ. А для быков — законы волопаса?

Друг. Да.

Сократ. Ну а чьи законы будут лучшими для человеческих душ? Разве не законы царя? Скажи.

Друг. Да, я это подтверждаю.

b Сократ. И хорошо делаешь. А можешь ли ты сказать, кто из древних был достойным законодателем в игре на флейте? Возможно, тебе не приходит на ум, но я, если хочешь, тебе напомню.

Друг. Да, напомни, пожалуйста.

Сократ. Такими знатоками слывут Марсий и его любимец — фригиец Олимп.

Друг. Это правда.

Сократ. Ведь божественна и музыка, исполнявшаяся ими на свирели,— более божественна, чем у других; только она́ трогает души и показывает, что в ней принимают участие боги; и в наше время только их музыка сохранилась как музыка богов.

Друг. Истинная правда.

Сократ. Ну а кто из древних царей считается достойным законодателем — тем, чьи уложения и сейчас сохраняются как божественные?

Друг. Мне невдомек.

Сократ. Разве ты не знаешь, у кого из эллинов в ходу древнейшие законы?

Друг. Ты, значит, говоришь о лакедемонянах и законах Ликурга? [5]

Сократ. Да им, быть может, нет еще и трехсот лет, или же они немногим старше. Но из этих законоположений откуда явились лучшие? Ты знаешь? d

Друг. Говорят, что с Крита [6].

Сократ. Значит, критяне пользуются древнейшими законами среди всех эллинов?

Друг. Да.

Сократ. А ты знаешь, кто были лучшие цари Крита? Минос и Радамант, сыновья Зевса и Европы, и им-то и принадлежат эти законы [7].

Друг. Говорят, мой Сократ, что Радамант был справедливым мужем, Минос же был жесток, суров и несправедлив [8].

Сократ. Ты, мой добрейший, вспоминаешь аттический миф, из трагедии [9].

Друг. Как? Разве не таким слывет Минос?

Сократ. У Гомера и Гесиода — нет. А ведь они больше заслуживают доверия, чем все трагические поэты, вместе взятые: ты ведь утверждаешь это с их слов.

Друг. Но что же говорят о Миносе Гомер и Гесиод?

Сократ. Я скажу тебе, дабы ты не кощунствовал, подобно многим. Ведь нет ничего более кощунственного и требующего наибольшей воздержности, чем оскорбление богов словом или делом; во вторую очередь надо остерегаться оскорблять божественных людей. Всегда нужно соблюдать великую осмотрительность, если ты намерен выразить порицание или воздать хвалу человеку — дабы не ошибиться. Во имя этого надо учиться 319

различать достойных и скверных людей. Божество гневается, когда кто-либо порицает того, кто подобен богу,— это ведь человек достойный — или хвалит того, кто богопротивен. Не думай, будто есть священные камни, деревянные предметы, птицы и змеи, но не бывает священных людей: самое священное — это хороший человек, а самое скверное — человек дурной.

И по поводу Миноса, поскольку его прославляют
b Гомер и Гесиод, я скажу, что ты, будучи человеком, не смеешь оскорблять словом героя, сына самого Зевса. Гомер, говоря о Крите, что там живет много людей и находятся «девяносто городов», продолжает рассказывать:

> Был там город великий Кносс, а в нем царствовал Минос. Девятилетний, с Зевсом могучим общаясь[10].

Гомер воздает эту краткую хвалу Миносу, и более он не сочинял ничего похожего ни о ком из других героев. А то, что Зевс — учитель мудрости [11] и искусство его прекрасно, он заявляет во многих местах, не только здесь. Он говорит, что в [каждый] девятый год [своего царствования] Минос беседовал с Зевсом и отправлялся к нему с намерением у него учиться [12], поскольку Зевс учит мудрости. И так как подобную честь — быть учеником самого Зевса — Гомер не приписал более никому из своих героев, но одному только Миносу, похвала его
d поразительна. А в «Одиссее», в «Жертвоприношении теням», Гомер изображает Миноса, творящего суд, с золотым скипетром в руке [13]; речь идет здесь именно о Миносе, а не о Радаманте: Гомер не только в этом месте, но и нигде больше не изображает Радаманта ни судьею, ни собеседником Зевса. Поэтому-то я и говорю, что наивысшую хвалу Гомер воздал Миносу. Ведь нельзя превознести кого-либо выше, чем сказав, что он, будучи сыном Зевса, единственный из детей Зевса был также его учеником. Именно это означают слова:

> Царствовал девятилетний, с Зевсом могучим общаясь.

Они повествуют о том, что Минос был другом и собеседником Зевса. Ведь слово oarοi означает «беседы», а oaristēs — это товарищ по рассуждениям. Следовательно, каждый девятый год Минос посещал жилище Зевса [14], чтобы поучиться одному и отчитаться в другом — в том,

чему он обучился у Зевса в предыдущее девятилетие. Некоторые толкуют слово oaristēs как «сотрапезник» и «соучастник забав» [15] Зевса, но можно привести доказательство того, что эти толкователи несут вздор: хотя и эллинов и варваров живет на Земле великое множество, никто из них не воздерживается от пиршеств и такой забавы, как винопитие, кроме критян и лакедемонян, научившихся этому у критян. На Крите среди законов, установленных Миносом, существует один, запрещающий совместную попойку до опьянения [16]. Но ведь ясно: то, что Минос считал прекрасным, это он и предписывал своим согражданам в виде закона. Не может же быть, чтобы он, как последний из людей, считал верным одно, а делал другое вопреки своим убеждениям. Поэтому-то его общение с Зевсом и было тем, что я говорю: целью его были рассуждения ради воспитания в добродетели. С тех пор как Минос установил законы для своих сограждан, Крит, а также Лакедемон во все времена процветают — стоило им только начать пользоваться этими законами, ибо они божественны [17]

320 b

Радамант был достойным мужем, коль скоро его учил Минос, однако он воспринял от него царское искусство не полностью, но лишь его служебную часть, а именно умение вершить суд: поэтому-то он и слыл справедливым судьей [18]. Минос использовал его как стража законов в столице, в остальных же местах острова таким стражем был Талос [19]. Последний три раза в год обходил все селения, блюдя в них законы, которые были записаны на медных табличках и отсюда получили наименование «медных». И Гесиод рассказывает о Миносе подобные вещи. Упомянув его имя, он говорит:

d

> Царственнейшим он родился средь смертных царей
> величайших,
> Множеством повелевал кругом обитавших народов,
> Скипетр Зевеса держал и правил с ним городами[20].

Говоря о «скипетре Зевеса», Гесиод имеет в виду не что иное, как воспитание Зевса, с помощью которого Минос правил Критом.

Друг. А откуда же, мой Сократ, взялась эта молва о Миносе — будто он был суров и неотесан?

Сократ. Если ты, мой достойнейший друг, будешь рассудителен, ты и сам станешь остерегаться — как и всякий другой, кому дорога добрая слава,— навлечь

на себя ненависть какого-нибудь поэта. Ведь поэты всемогущи в отношении молвы: они могут создать человеку любую славу, либо превознося его, либо, напротив, браня в своих сочинениях. Минос сделал ошибку, пойдя войной против нашего города, славящегося великой мудростью и разнообразными поэтами, творящими как
321 в других видах поэзии, так и особенно в трагическом. Ведь трагедия существует у нас издревле, она берет начало не от Феспида, как думают, и не от Фриниха [21], но, если ты хорошенько поразмыслишь, ты обнаружишь, что это — древнейшее изобретение нашего города: трагедия — самая народная и увлекающая души поэзия; в ней-то мы и отмщаем Миносу за то, что он принудил нас платить ему тогда дань. Вот какой промах допустил Минос, вызвав нашу ненависть, и потому (я отвечаю на
b твой вопрос) он обрел среди нас эту дурную славу. В то же время вернейшим знаком того, что он был человеком достойным и уважавшим законы и, как мы говорили раньше, хорошим пастырем и распорядителем, служит нерушимость его законов, в которых он правильно и по истине определил сущность управления государством.

Друг. Мне кажется, мой Сократ, ты молвил верное слово.

Сократ. Так, если я говорю правду, не кажется ли тебе, что критяне — сограждане Миноса и Радаманта — пользуются древнейшими законами?

Друг. Да, это очевидно.

Сократ. Они оказались достойнейшими законо-
c дателями из древних, пастырями и наставниками людей, подобно тому как Гомер называет хорошего военачальника «пастырем народов» [22].

Друг. Это очень хорошо сказано.

Сократ. Смотри же, во имя Зевса — покровителя дружбы [23]: если бы кто спросил нас, что это такое, с помощью чего хороший законодатель и пастырь, отдавая распоряжения в отношении тела, делает его более крепким, ответили бы мы верно и кратко, что это питание и работа, причем, увеличивая одно и упражняя человека в другом, законодатель восстанавливает само его тело [24].

Друг. Да, это верно.

d Сократ. А если бы этот человек вслед за тем спросил: «Ну а с помощью чего же именно хороший законодатель и пастырь, уделяя это душе, делает ее более добродетельной?» — что ответили бы мы, не посрамив ни самих себя, ни свой возраст?

Друг. Я пока не знаю, что мне сказать.

Сократ. Однако постыдно будет для души каждого из нас оказаться невежественным в том, в чем заключено как добро, так и зло, в то время как мы усмотрели все, относящееся к телу и к остальному.

СОПЕРНИКИ

[Сократ]

132 Я вошел в училище грамматиста Дионисия [1] и увидел там юношей, известных своим прекрасным обликом и славным происхождением; узрел я также и их поклонников. Случилось, что двое из мальчиков между собою спорили, но я не очень-то расслышал о чем. Впрочем,
b мне показалось, что они спорят то ли об Анаксагоре, то ли об Энопиде [2]. Видно было, что они чертят круги и изображают обеими руками углы склонения, причем проделывают все это очень серьезно [3]. А я — мне довелось сидеть рядом с поклонником одного из этих мальчиков,— толкнув его слегка локтем, спросил, по какой причине они столь серьезны, и добавил: «Видно, великое это и прекрасное дело, раз они относятся к нему со столь необычным рвением».

Он же в ответ: «Да какое там великое и прекрасное! Просто болтают о небесных явлениях и несут философский вздор!»

c Я же, подивившись такому ответу, спросил: «Юноша, философствовать кажется тебе чем-то постыдным? Почему твой ответ так резок?»

А другой молодой человек, сидевший рядом с ним и оказавшийся его соперником, услыхав мой вопрос и его ответ, молвил: «Ни к чему тебе, Сократ, спрашивать его, не считает ли он философию чем-то постыдным! Или ты не знаешь, что он всю свою жизнь провел в обжорстве и беспробудном сне, подставляя под удары свою шею? Так какого еще ответа ты можешь от него ожидать, кроме того, что философия — никчемное дело?»

d Этот из двух поклонников посвятил себя мусическим искусствам, тот же, другой, которого он бранил,— гимнастике [4]; и мне показалось за лучшее оставить в покое

того, кому я задал свой вопрос (ибо он и сам не старался делать вид, будто искушен в словопрениях, но притязал лишь на дела), и расспросить того, кто выставлял себя более мудрым, дабы получить от него возможно бóльшую пользу. Итак, я сказал: «Задал-то я этот вопрос между прочим. Однако если ты считаешь, что ответишь мне лучше, чем он, то я задам тебе тот же вопрос, что ему: представляется тебе философствование чем-то прекрасным или же нет?»

Едва мы обменялись этими речами, как оба маль- 133
чика, внимавшие им, замолчали и, прекратив свой спор, стали нашими слушателями. Не знаю, что испытывали при этом их поклонники, сам же я был потрясен: меня всегда сражают своей красотой юноши. Но показалось мне, что и второй из поклонников не меньше меня был взволнован; однако он все-таки отвечал мне, и довольно заносчиво. «Если бы, мой Сократ,— молвил он,— я полагал, что философствовать постыдно, я не считал бы себя человеком, да и никого другого, кто был бы такого b
же мнения». При этом он указал на своего соперника и говорил очень громко, чтобы мог слышать его любимец.

— Значит,— сказал я,— философствование кажется тебе чем-то прекрасным?

— Несомненно,— отвечал он.

— Что ж,— спросил я,— кажется ли тебе возможным знать о какой-либо вещи, прекрасна она или безобразна, если не знать прежде всего, что она существует?

— Нет, это невозможно,— отвечал он.

— Итак,— спросил я,— тебе известно, что философствование существует?

— Безусловно,— отвечал он.

— Так что же это такое? — спросил я.

— Да не что иное, как то, о чем говорит Солон; ведь у него где-то сказано:

Стареюсь в постоянном я многоучении [5],

и мне точно так же представляется необходимым, чтобы тот, кто хочет стать философом, постоянно изучал нечто одно — и в молодости и в старости,— дабы познать в жизни как можно больше.

Сперва мне показалось, что в словах его что-то есть, и, немного поразмыслив, я спросил, считает ли он философией многознание? [6]

d А он: «Конечно»,— говорит.

— Ну а считаешь ли ты философию только прекрасным делом или же еще и благим? — спросил я.

— И очень даже благим,— отвечал он.

— А только ли в философии усматриваешь ты эту особенность, или другие предметы ею также, по-твоему, обладают? Например, любовь к телесным упражнениям кажется ли тебе не только прекрасным делом, но и благим? Или же нет?

А он ответил весьма насмешливо и двусмысленно:

— Для моего соперника пусть будет сказано, что я не считаю любовь к гимнастике ни тем ни другим; с тобой же, Сократ, я согласен, что она и хороша и пре-
e красна. И я полагаю, что это верно.

Тогда я его спросил:

— Значит, и в области телесных упражнений ты считаешь многоделанье любовью к гимнастике?

И он ответил:

— Конечно же, подобно тому как в области философствования я считаю любовью к мудрости многознание [7]

Я спросил:

— Ты полагаешь, любители телесных упражнений стремятся не к тому, что сделает их тело крепким?

— Нет, именно к этому,— отвечал он.

— Значит, великими трудами достигается здоровое состояние тела? — спросил я.

134 — Да каким же образом,— возразил он,— может любое тело хорошо себя чувствовать без больших трудов?

Тут мне показалось, что любитель гимнастики задет за живое и готов мне помочь своей опытностью в этом искусстве. Тогда я его спросил:

— Что же ты тут перед нами молчишь, драгоценнейший мой, когда вот он держит подобные речи? Кажется ли тебе, что люди поддерживают бодрость в своем теле путем больших трудов или умеренных?

— Я ведь, мой Сократ,— отвечал он,— полагал, будто, как говорит пословица, и свинье ясно, что умеренные труды приводят тело в здоровое состояние; как же могут они не помочь мужчине, страдающему бессон-
b ницей, худому, шея которого не знала ярма и который совсем истощен заботами?

При этих его словах мальчики пришли в восторг и рассмеялись, а тот, другой, покраснел.

Тут я сказал:

— Значит, ты сразу признаёшь, что не большие и не малые труды делают тела людей крепкими, но лишь умеренные? Или ты отстаиваешь свое мнение против нас обоих?

А он в ответ:

— С ним я бы весьма охотно сразился, и я отлично c
знаю, что вполне оказался бы в силах поддержать свое допущение, и даже более слабое, чем это (ведь он — человек ничтожный), но с тобой я не должен ввязываться в спор — это противоречило бы здравому смыслу — и потому соглашаюсь, что не большие, но умеренные упражнения дают людям хорошее самочувствие.

— Ну а питание? Должно оно быть умеренным или обильным? — спросил я.

Он согласился, что и питание должно быть умеренным.

Далее я побуждал его признать, что и все остальное, касающееся тела, наиболее полезно, если оно умеренно, а не велико и не мало́. И он согласился с тем, что полезно умеренное. d

— Ну а относительно души что ты скажешь? Содействует ее пользе всё умеренное или, наоборот, лишенное меры? [8]

— Умеренное,— отвечал он.

— Но разве науки не находятся в числе того, что помогает душе?

Он это подтвердил.

— Но значит и науки помогают в умеренном количестве, а не в большом?

Он со мной согласился.

— А кому было бы правильно задать вопрос, какое e
питание и какие труды считаются умеренными для тела?

Мы все трое сошлись на том, что вопрос этот надо задать врачу и учителю гимнастики.

— Ну а в деле посева семян кто должен определить умеренность?

Мы согласились, что земледелец.

— А относительно семян наук, которые мы хотели бы посеять в душе человека, кого надо спросить с полным правом, сколько и какие из них умеренны?

Однако тут мы все преисполнились замешательства. 135
Я же в шутку спросил их:

— Хотите ли, пока мы в таком затруднении, зададим вопрос этим мальчикам? Или же нам это неудобно, подобно тому как у Гомера женихи Пенелопы не считали

возможным, чтобы кто-то другой, кроме них, натянул Одиссеев лук?

Но поскольку мне показалось, что они растерялись перед необходимостью отвечать, я попытался пойти другим путем и спросил:

— Так какие же мы назовем по догадке науки, кои следует преимущественно изучать тому, кто занимается философией, раз уж ему не нужны ни все науки, ни даже многие?

b Тогда тот из двоих, кто был более умудрен, ответил:

— Самые прекрасные и подобающие из наук — те, благодаря которым может быть достигнута высшая слава в области философии; а эта высшая слава приходит к тому, кто считает нужным приобрести опыт во всех видах мастерства; если же он так не считает, он должен изучить возможно большее число благородных искусств из тех, какие подобает знать свободным людям и какие относятся к понятливости, а не к ручному труду.

— Ты говоришь,— спросил я,— к примеру, о строительном мастерстве? Ведь в то время как плотника можc но нанять за пять или шесть мин, опытного зодчего ты не купишь и за десять тысяч драхм [9]: по всей Элладе ты найдешь их совсем немного. Значит, ты имеешь в виду нечто подобное?

Он, выслушав меня, сказал, что именно это имеет в виду.

После того я спросил его, нет ли, таким образом, возможности, чтобы один человек изучал только два искусства, вместо того чтобы изучать множество великих наук.

— Нет,— отвечал он,— не считай, мой Сократ, что когда я говорю о необходимости для философствующего знать каждое искусство, я имею в виду точные знания,
d такие, какие бывают у самого мастера: я полагаю, что свободному и образованному человеку подобает улавливать то, что говорит мастер, по возможности лучше, чем остальным присутствующим, а также и самому подавать совет так, чтобы казаться самым тонким и мудрым знатоком среди всех когда бы то ни было участвовавших на словах и на деле в создании различного рода произведений.

Но я, все еще сомневаясь в точном смысле его слов, сказал:

e — Я постигаю, какого мужа ты считаешь филосо-

фом: мне кажется, согласно твоим словам, он походит на многоборцев [10] в состязаниях, если сравнить их с бегунами или борцами. Ведь многоборцы уступают последним в этих видах состязаний и занимают вторые места, в сравнении же с прочими атлетами бывают первыми — победителями. Быть может, ты утверждаешь, что и философия делает нечто подобное со своими приверженцами: они остаются позади тех, кто бывает первым по разумению в отдельных искусствах, но, занимая здесь 136
лишь вторые места, превосходят зато всех прочих; таким образом, философствующий муж оказывается во всем недостаточно совершенным. Думается мне, ты нам доказываешь нечто подобное.

— Мне кажется, мой Сократ,— сказал он,— ты прекрасно понял, что такое философ, сравнив его с многоборцем [11]. Это именно тот, кто не рабствует ни в одном деле и ни одно дело не доводит до совершенства (чтобы не оказаться из-за единой этой заботы лишенным, подобно простому ремесленнику, всех остальных знаний), но ко всему приобщается в меру. b

После такого его ответа я, полагая, что достаточно уяснил себе его мысль, поинтересовался у него, считает он хорошими полезных людей или же не приносящих пользу.

— Конечно, полезных, мой Сократ,— отвечал он.

— Значит, если хорошие люди полезны, дурные, наоборот, бесполезны?

Он с этим согласился.

— Ну а философов ты считаешь полезными людьми или нет?

Он признал их людьми полезными и, мало того, полезнейшими.

— Давай же выясним, если только ты говоришь правду, чем нам могут быть полезны эти не вполне совершенные люди? Ведь ясно же, что философ ниже любого владеющего мастерством.

С этим он согласился.

— Вот, например,— сказал я,— если случится занемочь тебе или кому-либо из друзей, чье здоровье тебя очень заботит, то, стремясь обрести это здоровье, кого пригласишь ты в свой дом — такого вот недоучку или же врача?

— И того и другого,— отвечал он. d

— Не говори мне о том и другом,— возразил я,— но скажи, кого бы из них ты прежде всего предпочел?

— Но,— молвил он,— никто ведь не стал бы спорить, что прежде всего следует обратиться к врачу.

— Ну а если бы ты, плавая на корабле, попал в бурю, кому бы предпочел ты вверить себя и свое имущество — кормчему или философу?

— Разумеется, кормчему.

— Значит, и в остальных подобных же случаях, если можно обратиться к мастеру, философ оказывается бесполезен?

— Это очевидно,— сказал он.

— Так не оказался ли у нас философ человеком, лишенным пользы? Ведь у нас всегда под рукой мастера, и притом мы признали, что полезны хорошие люди, негодные же бесполезны.

Он вынужден был согласиться.

— Что же теперь? Задать тебе вопрос или спрашивать будет грубо?..

— Спрашивай что угодно.

— Я стремлюсь лишь к тому, чтобы повторить признанные нами положения и подвести итог. Итак, мы
137 признали, что философия прекрасна (мы ведь сами — философы) и что философы — хорошие люди, а хорошие люди полезны, дурные же — бесполезны [12]. С другой стороны, мы согласились, что в присутствии мастеров философы бесполезны, а мастера ведь присутствуют всегда. Не так ли мы это решили?

— Именно так,— молвил он.

— Значит, по твоему слову выходит, мы признали (если философствование действительно знание искусств в твоем смысле слова), что философы — люди скверные и бесполезные и будут такими до тех пор, пока среди
b людей существуют искусства. Но на самом деле это обстоит не так, милый мой друг, и философствовать означает не старательно заниматься ремеслами, не суетиться и проводить свою жизнь в многоделанье или в многоученье, но нечто совсем иное, ибо я считал бы все это позором и тех, кто серьезно относится к ремеслам, именовал бы людьми неотесанными. Однако яснее мы поймем, говорю ли я правду, если ты ответишь вот на какой вопрос: кто умеет правильно выезжать лоша-
c дей? Те, кто их делает лучшими, или другие люди?

— Те, кто их делает лучшими.

— Ну а собак разве не те умеют правильно дрессировать, кто их улучшает?

— Да, они.

— Значит, одно и то же искусство занимается улучшением и правильной дрессировкой?

— Мне так кажется,— отвечал он.

— Далее, то самое искусство, что улучшает породу и правильно дрессирует, может также отличать добрых собак от негодных, или для этого нужно другое умение?

— Нет, то же самое,— сказал он.

— Не угодно ли будет тебе признать это же и относительно людей, а именно что одно и то же искусство делает их совершенными, правильно их воспитывает d и отличает хороших людей от дурных?

— Разумеется, так,— отвечал он.

— И, делая это с одним человеком, оно то же самое делает со многими, а если это относится ко многим, то и к одному?

— Да.

— И точно таким же образом дело обстоит с лошадьми и всеми прочими живыми существами?

— Я это подтверждаю.

— Ну а что это за знание, которое правильно укрощает разнузданных и преступных людей в государствах? Не судебное ли это искусство?

— Да.

— А справедливостью ты назовешь какое-то иное знание или также его?

— Нет, не иное, но это.

— Значит, именно то искусство, с помощью которого e справедливо укрощаются люди, помогает также различать добрых людей и негодных?

— Да, именно оно.

— И кто имеет знание об одном человеке, может также получить его и о многих?

— Да.

— А кто ничего не знает о многих, тот не знает и одного?

— Я подтверждаю это.

— Допустим, если лошадь не умеет распознать хороших и негодных лошадей, она ведь и о самой себе не знает, какова она?

— Конечно.

— И если бык не различает негодных и добрых быков, то он и относительно самого себя ничего не знает, каков он?

— Да,— отвечал он.

— То же самое относится и к собаке?

Он согласился.

138 — Ну а если какой-то человек не различает хороших и дурных людей, то разве это не относится и к нему самому, так что он не знает, хорош он или плох, поскольку он и сам человек?

Он признал это верным.

— А не знать самого себя — это признак разума или неразумия? [13]

— Неразумия.

— Значит, знать самого себя — это признак разума?

— Конечно,— сказал он.

— Похоже, что надпись в Дельфах советует именно это — упражнять рассудительность и справедливость [14].

— Да, похоже.

— А правильно укрощать людей мы умеем с помощью того же самого искусства? [15]

— Да.

b — Но не так ли обстоит дело, что искусство, с помощью которого мы умеем укрощать людей,— это справедливость, а с помощью которого распознаем себя самих и других людей — рассудительность?

— Похоже, что так.

— Значит, справедливость и рассудительность — это одно и то же?

— Очевидно.

— И конечно, государства благоденствуют лишь тогда, когда преступники несут справедливую кару.

— Ты говоришь правду,— молвил он.

— Называется же это искусством государственного правления.

Он с этим согласился.

— Ну а когда какой-либо муж один правильно ведает государственными делами, разве имя ему не «тиран» и «царь»? [16]

— Да, конечно.

— Значит, он правит с помощью царского и тиранического искусства?

— Правильно.

— И искусства эти те же, о каких мы сказали раньше?

— По-видимому.

— А если какой-либо муж один правильно ведает домашним хозяйством, как мы его называем? Не хозяином ли и господином?

— Да, так.

— Не благодаря ли справедливости он хорошо ведет дом? Или благодаря какому-то иному искусству?

— Нет, благодаря справедливости.

— Как видно, все это одно и то же — царь, тиран, политик, домохозяин, господин, человек рассудительный и справедливый. И искусство это также одно — тираническое, господское, хозяйское, а также искусство справедливости и разумения.

— По-видимому, да,— сказал он.

— Как ты считаешь: если врач говорит что-либо d
относительно больных, позорно ведь философу не суметь уследить за сказанным и не оказать никакого содействия тому, что́ врач говорит либо делает, и точно так же в случаях с другими мастерами своего дела; ну а когда речь идет о судье, царе либо каком-то другом из сейчас перечисленных нами лиц, разве не позорно философу не суметь уследить за сказанным и в этом помочь?

— Да как же может быть не позорным, Сократ мой, не уметь оказать содействие в подобных делах?

— Что ж, станем ли мы утверждать и тут,— спросил я,— что философ должен быть подобен многоборцу, не достигшему совершенства, и претендовать всегда лишь на второе место в этом искусстве, будучи бесполезным всегда, когда присутствует кто-либо из таких мастеров, или же ему надлежит быть первым в своем доме, не поручать управление им другому и не довольствоваться в этом деле вторыми местами, но правильно судить и укрощать своих домашних, если он хочет, чтобы его дом имел хорошее управление?

Он согласился с моим мнением.

— Далее, если друзья поручат ему быть третейским судьею или же город назначит ему разобрать и рассудить какое-то дело, постыдно ведь, мой друг, оказаться здесь вторым или третьим и не занять ведущего места? 139

— Мне кажется, да.

— Итак, достойнейший мой, философия отнюдь не многознание и не суетное ремесленничество.

Когда я это сказал, умник замолчал, устыдившись сказанного им раньше, неуч же подтвердил, что все это верно. И все остальные присутствовавшие одобрили эти слова.

АКСИОХ

Сократ, Клиний, Аксиох

364 С о к р а т. Я отправился в Киносарг, и, когда подошел к Илиссу [1], внезапно донесся чей-то крик: «Сократ, Сократ!» Я обернулся, посмотрел в ту сторону, откуда шел звук, и увидел Клиния, сына Аксиоха, спешащего по направлению к источнику Каллирои вместе с Дамоном, музыкантом, и Хармидом, сыном Главкона [2]: первый из них был его учитель музыки, второй же — его сотоварищ, влюбленный в него и им любимый. Чтобы нам поскорее сойтись вместе, я решил прервать свой
b путь и их встретить. Клиний, заплаканный, мне сказал: «Мой Сократ, сейчас самая пора обнаружить ту мудрость, что́ тебе постоянно приписывает молва. Отец мой некоторое время тому назад внезапно занемог, видно, настает конец его жизни, и он мучительно переносит свое умирание, хотя прежде вышучивал тех, кто страшится смерти, даря их спокойной усмешкой. Поди успо-
c кой его увещеванием, как ты привык, дабы он без стенаний пошел навстречу судьбе, а я бы, как и во всем остальном, выполнил свой сыновний долг». «Но, мой Клиний, ты не прогадаешь со мной ни в одном справедливом деле, особенно коли взываешь к моему благочестию. Поспешим же: если положение таково, требуется быстрота действий».

К л и н и й. Ему станет легче при одном взгляде на тебя, мой Сократ. Уже не раз случалось ему оправляться от приступа.

d Мы поспешно двинулись вдоль стены к Итонийским воротам (он жил неподалеку от них, около стелы Амазо-
365 нок) [3] и застали его уже собравшимся с силами и окрепшим телесно, однако слабым душевно и весьма нуждающимся в утешении: он часто вскакивал, испускал стоны, плача и всплескивая руками. Увидев его, я молвил:

«Аксиох, что это значит? Где твоя прежняя самоуверенность, постоянные похвалы мужеству и несказанная храбрость? Ты похож на трусливого борца, выказавшего себя достойным в гимнасиях, но оставшимся позади в состязаниях. Что же, разве ты, человек столь преклонного возраста, восприимчивый к рассуждениям, и вдобавок афинянин, не в состоянии как следует усвоить природу вещей и понять, что жизнь — это временное паломничество (избитая мысль, которую твердят всем) и что долг наш — надлежащим образом проделав свой путь, бодро, без слез и стенаний, встретить свою судьбу? А вот такая слабость и цепляние за жизнь — это, надо считать, пристало младенцу, но не человеку зрелого ума». b

Аксиох. Правда твоя, Сократ, мне кажется, ты говоришь верно. Уж не знаю как, но по мере моего приближения к ужасному все превосходные и мужественные речи незаметно улетучиваются и теряют свой вес, а вместо них поселяется страх, изменчиво терзающий ум и подсказывающий мне, что если я окажусь лишенным этого света и этих благ, то буду лежать где-то незримый и безвестный, погребенный в земле, гния и превращаясь в червей и ночных чудовищ. c

Сократ. Но ведь ты, мой Аксиох, непоследовательно и опрометчиво связываешь чувство с утратой чувств и противоречишь сам себе и в словах и в поступках. Ты не принимаешь во внимание, что одновременно сетуешь по поводу будущей потери чувствительности и печалишься о своем гниении и утрате радостей — так, как если бы ты, умирая, вступал в другую жизнь, а не в область полной нечувствительности, похожей на ту, что бывает у нас до рождения. Подобно тому как в правление Драконта или Клисфена [4] тебя не могло коснуться ничто дурное, ибо ты, которого это могло бы касаться, еще не жил на свете, точно так же ничто не коснется тебя после твоей кончины: ведь тебя, которого это могло бы коснуться, уже не будет. А потому отбрось весь этот вздор и подумай о том, что все твои связи внезапно расторгнутся и, когда душа водворится в подобающее ей место, тело, оставшееся без нее, землеподобное и неразумное, не будет уже человеком. Мы — это душа, бессмертное существо, запертое в подверженном гибели 366
узилище [5]. Обитель эту природа дала нам по причине сущего зла, и радости наши в ней бывают поверхностны, легковесны и сопряжены с многочисленными страда- d e

ниями, печали же полновесны, длительны и лишены примеси радости. А болезни, воспаления органов чувств и прочие внутренние недуги, кои душа, рассеянная в порах нашего тела, чувствует поневоле, заставляют ее страстно стремиться к небесному, родственному ей эфиру и жаждать тамошнего образа жизни, небесных хороводов, стремиться к ним. Так что уход из жизни
b есть не что иное, как замена некоего зла благом.

Аксиох. Но, мой Сократ, если ты считаешь жизнь злом, почему ты в ней остаешься? Ты ведь мыслитель, превосходящий нас, большинство, умом!

Сократ. Аксиох, ты неправильно обо мне судишь и думаешь относительно меня, как и афинская чернь, будто если я любознателен и склонен к исследованию вещей, значит, я что-то знаю. Я же могу только молить богов о том, чтобы иметь самые общие понятия: настолько далек я от избыточных знаний. То, что я тебе
c говорю,— это отзвуки речей мудреца Продика; одно из этого куплено за полдрахмы, другое — за две, третье — за четыре: ведь муж этот ничему не учит даром, но у него всегда на устах изречение Эпихарма:

Но рука ведь руку моет; коль даешь — бери взамен [6].

А намедни, выступая с показательной речью у Каллия, сына Гиппоника [7], он так обрисовал жизнь, что я едва не перечеркнул свое собственное существование, и с той поры, Аксиох, душа моя томится по смерти.

Аксиох. Но что же он говорил?

d Сократ. Я расскажу тебе, что припомню. Он говорил: «Какой возраст свободен от тягот и печалей? Не плачет ли младенец с первого мига рождения, начиная свою жизнь с муки? В самом деле, его не обходит ни одна печаль, наоборот, он страдает и от нужды, и от стужи или жары либо побоев, причем не умеет и слова пролепетать о своих страданиях, но лишь рыдает, и это рыдание — единственный знак его неудовольствия. Когда же ему исполняется седьмой год, он, претерпев уже много невзгод, попадает в руки тиранов-наставников, учителей грамматики и гимнастики; а по мере
e взросления его окружает целая толпа повелителей — ценители поэзии, геометры, мастера воинского дела. После того как его вносят в списки эфебов, страх одолевает его еще пуще: здесь и Ликей, и Академия, и гим-
367 насическое начальство, и розги, и бесчисленные другие

беды, и за любым усилием подростка надзирают воспитатели и выборные лица от ареопага, присматривающие за юношами [8]. Когда же молодой человек избавляется от всех этих повелителей, подкрадываются и встают во весь рост заботы и размышления, какой избрать жизненный путь; и перед лицом этих более поздних трудностей детские заботы кажутся несерьезными, попросту пугалами для младенцев — все эти сражения, непрерывные состя- b
зания и увечья. А потом незаметно подступает старость, и к ее времени в нашем естестве скапливается все тленное и неизлечимое; так что если кто не расстанется поскорее с жизнью, как дóлжно, то природа, подобно мелочной ростовщице, живущей процентами, берет в залог зрение или слух, а часто и то и другое. И даже если кто это выдержит, все равно он бывает надломлен, изнурен, изувечен. Иные, правда, в старости очень крепки, однако по своему уму они вдвойне дети [9]. Боги, ведая эти природные свойства людей, поскорее забирают из жизни тех, кого они высоко чтут. К примеру, когда Агамед и Трофоний, воздвигшие святилище Пифийскому богу, взмолились, прося его о наилучшей доле, они уснули и больше не встали [10]. Точно так же жрецы аргивской Геры, когда их мать попросила для них у богини награды за их благочестие — за то, что они, когда запаздывала упряжка, сами надели на себя сбрую и повлекли в храм свою мать,— умерли в ночь после этой молитвы [11]. Долго пришлось бы излагать слова поэтов, поющих о жизни в поэмах, отмеченных печатью божественности, и показывать, как сетуют они d
на эту жизнь. Приведу лишь речение одного из них, самого замечательного:

> Боги такую уж долю назначили смертным бессчастным —
> В горестях жизнь проводить [12].

А также:

> Меж существами земными, что ползают, дышат и ходят,
> Истинно в целой вселенной несчастнее нет человека! [13]

И что говорит он об Амфиарае? 368

> Милый эгидодержавцу Зевесу и Аполлону:
> Боги любили его; но старости дней не достиг он [14].

А как ты находишь того, кто советует «оплакивать младенца, что вступает в юдоль бед»? [15]

Но довольно. Я кончаю, чтобы не затягивать вопреки обещанию этот перечень поэтов. В самом деле, какой образ жизни или какое избранное кем-то ремесло не подвергаются позднее нареканиям и не вызывают у человека сетований по поводу своего положения? Бросим ли мы взгляд на ремесленников и поденщиков, тяжко
b трудящихся от зари до зари и едва обеспечивающих себе пропитание,— они плачут горькими слезами и их бессонные ночи заполнены сетованиями и причитаниями; возьмем ли мы морехода, преодолевающего столько опасностей,— он не находится, как сказал Биант, ни среди живых, ни среди мертвых [16]: ведь наземное существо — человек, подобно амфибии, бросается в море,
c подвергая себя всевозможным случайностям. Быть может, приятное занятие земледелие? А не есть ли оно, как говорят, скорее незаживающая гнойная язва, вечно дающая повод для горя? То раздаются жалобы на засуху, то на ливневые дожди, то на хлебную ржу или на медвяную росу от спорыньи, а то и на чрезмерную жару либо мороз. Ну а высокочтимое искусство государственного правления (многое уж другое я обхожу молчанием)? Через какие только оно ни проходит бури, испытывая радость от всесотрясающей лихорадки законов и болезненно переживая неудачи более тяжкие, чем
d десять тысяч смертей! Кто может быть счастлив, живя для толпы, ловя ее прищелкивания и рукоплескания,— игрушка народа, которую тот просто выбрасывает, освистывает, карает, убивает и делает достойной сострадания? Скажи мне, Аксиох, ты ведь сам государственный муж: где умер Мильтиад? [17] Где Фемистокл? [18] Где Эфиальт? [19] Где недавно погибшие стратеги? [20] В то время я не поставил вопрос на голосование [21]: мне казалось неблагородным возглавить беснующийся народ. Но на следующий день люди Ферамена и Калликсена, выдви-
e нув подставных проэдров, без суда, одним голосованием, приговорили этих мужей к смерти, хотя ты и Евриптолем [22], единственные среди тридцати тысяч собрав-
369 шихся, пытались их от этого отговорить.

Аксиох. Да, это так, мой Сократ, и я с той поры стал испытывать отвращение к трибуне оратора, и ничто не казалось мне столь тяжким, как управление государством. Это очевидно для тех, кто был в этом деле замешан. Ты рассказываешь это так легко, ибо наблюдал события издалека, мы же, испытавшие все на себе, знаем точнее, что́ было. Народ, мой любезный Сократ,

неблагодарен, привередлив, жесток, завистлив и груб, ибо он состоит из всякого сброда, из болтунов и насильников. Тот же, кто водит с ним дружбу, гораздо более жалок. b

Сократ. Но, мой Аксиох, раз ты благороднейшее из знаний считаешь самым ужасным из всех, как станем мы расценивать прочие виды занятий? Не следует ли их избегать? Кроме того, я слышал от Продика, что смерть не имеет никакого отношения ни к живым, ни к умершим.

Аксиох. Что ты хочешь этим сказать, мой Сократ?

Сократ. Я хочу сказать, что к живым она никак не относится, а умершие уже не существуют. Таким образом, сейчас она к тебе не имеет отношения, поскольку ты еще жив, да и если что претерпишь, она тоже тебя не коснется: ведь тебя тогда не будет. Итак, печаль твоя тщетна, ведь она относится к тому, чего нет и не будет: Аксиох оплакивает Аксиоха, как если бы кто стал плакать о Сцилле или Кентавре, каковые и теперь не имеют к тебе отношения и после твоей кончины также не будут иметь. Ведь страх перед чем-то свойствен тем, кто жив; как может он быть присущ тем, кого нет?

Аксиох. Ты произнес эти слова, руководствуясь d
ходячей премудростью нашего времени: из нее проистекает вся та вздорная болтовня, которой оглушают подростков. Меня же печалит утрата благ жизни, несмотря на шум и блеск твоих недавних речей, мой Сократ, более убедительных, чем эти последние. Ум мой блуждает далеко и не внемлет красным словам, и они не проникают сквозь мою кожу; все это — пышные и блестящие фразы, истины же в них нет. Страдания ведь не выносят софизмов и удовлетворяются лишь тем, что́ способно проникнуть в душу.

Сократ. Ты, мой Аксиох, делаешь непоследовательное заключение, противопоставляя утрате благ ощущение зла и полностью забывая, что ты будешь мертв. Человека, лишенного благ, огорчает ощущение зла, про- 370
тивоположное благу, но ведь тот, кто не существует, не воспринимает этого лишения. Каким же образом может возникнуть печаль из того, что не приносит познания будущих огорчений? Если бы ты, Аксиох, с самого начала по неведению не предполагал единого ощущения для всех случаев, ты никогда бы не устрашился смерти. Теперь же ты сам себя крушишь, страшась лишиться дыхания жизни, и сам обрекаешь себя на утрату души:

ты дрожишь от страха потерять ощущение и в то же время считаешь, что будешь воспринимать чувством чувство, которого уже не будет в помине; да, кроме того,
b существует немало прекрасных рассуждений о бессмертии души. Ведь смертная природа никоим образом не могла бы объять и свершить столь великие дела: презреть преобладающую силу зверей, пересекать моря, воздвигать большие столицы, учреждать государства, взирать на небеса и усматривать там круговращения звезд, пути Солнца и Луны и их восходы и закаты, затмения и скорое освобождение от темноты, равноденствия
c и двойные солнцевороты, зимы Плеяд, жаркие ветры и стремительно падающие дожди, безудержные порывы ураганов. Природа наша запечатлевает в памяти на вечные времена события, происходящие в космосе; все это было бы недоступно душе, если бы ей не было присуще некое поистине божественное дыхание, благодаря которому она обладает проницательностью и познанием столь великих вещей.

Так что, мой Аксиох, не к смерти ты переходишь, но к бессмертию, и удел твой будет не утрата благ, а, наоборот, более чистое, подлинное наслаждение ими [23]: радости твои не будут связаны со смертным телом, но
d свободны от всякой боли. Освобожденный из этой темницы и став единым, ты явишься туда, где все безмятежно, безболезненно, непреходяще, где жизнь спокойна и не порождает бед, где можно пользоваться незыблемым миром и философически созерцать природу — не для толпы и театральных зрелищ, но во имя вящего процветания истины.

Аксиох. Ты своими речами обратил мои мысли в прямо противоположную сторону. Страх смерти куда-
e то ушел, на его место пришло томление, меня охватило желание, подражая ораторам, сказать нечто тонкое: ведь я уже давно занимаюсь небесными явлениями и слежу за божественным вечным круговоротом, а потому я воспрял от своей слабости и стал новым человеком.
371 Сократ. Если же ты желаешь, услышь и другое рассуждение, которое мне возвестил маг Гобрий: он сказал, что во время похода Ксеркса его дед и тезка, будучи послан на Делос, дабы охранять остров — родину двух божеств, вычитал на двух медных табличках, вывезенных Опис и Гекаэргой из Гиперборейской земли, что после высвобождения души из тела она отправляется в некое безвидное место, в подземное оби-

талище, туда, где находится дворец Плутона, не уступающий дворцу самого Зевса [24]. Ведь Земля расположена в средоточии космоса, небесный же свод сферовиден, и одну половину сферы получили в удел небесные b
боги, другую — боги подземного царства; при этом одни из них между собой братья, другие же — дети братьев. А преддверие пути в царство Плутона надежно охраняется засовами и замками. Того, кто их отопрет, принимает в свое лоно река Ахеронт, а затем Кокит, переплыв каковые надлежит быть отведенным к Миносу и Радаманту на равнину, именуемую «долиной истины» [25]. Там восседают судьи, расспрашивающие каждого из прибывающих, какой они жили жизнью и какие привычки прививали своему телу [26]; при этом солгать бывает немыслимо. Итак, те, кому в жизни сопутствовал добрый гений, поселяются в обители благочестивых душ, где в изобилии созревают урожаи всевозможных плодов, где текут источники чистых вод и узорные луга распускаются многоцветьем трав, где слышны беседы философов, где в театрах ставятся сочинения поэтов и
пляшут киклические хоры, где звучит музыка и устро- d
яются на свой собственный счет славные пиршества и совместные трапезы, где беспримесна беспечальность и жизнь полна наслаждений. Там нет ни резких морозов, ни палящего зноя, но струится здоровый и мягкий воздух, перемешанный с нежными солнечными лучами. Посвященные сидят здесь на почетных местах и, как в земной жизни, совершают священные обряды [27] Может ли статься, что ты, соплеменник богов, не будешь одним из первых, кто сподобился сей чести? Ведь предание гласит, что и спутники Геракла и Диониса, раньше e
чем сойти в Аид, приняли посвящение в этом месте и Элевсинская богиня воспламенила в них отвагу для этого путешествия [28]. Тех же, чья жизнь была истерзана злодеяниями, Эринии ведут через Тартар к Эребу и Хаосу, в обитель нечестивцев, где Данаиды бесконечно черпают воду и наполняют ею сосуд, где мучится жаждой Тантал, где пожираются внутренности Тития и Сизиф безысходно катит в гору свой камень, так что конец его труда оборачивается началом новой страды [29]. Там они, облизываемые дикими зверьми и то и дело
обжигаемые пылающими факелами Пэн [30], мучимые 372
всевозможными истязаниями, терпят вечную кару.

Вот что слышал я от Гобрия, а ты, Аксиох, пожалуйста, рассуди сам. Ведь разум мешает мне быть прямо-

линейным, и я твердо знаю лишь то, что любая душа бессмертна [31], а побывав в этом месте, она, кроме того, становится и беспечальной. Так что, как ни поверни это, Аксиох, тебя ожидает блаженство, ибо ты прожил свой век в благочестии.

Аксиох. Мне стыдно тебе что-либо отвечать, мой Сократ: я настолько далек сейчас от страха смерти, что жажду ее всей душой — так убедило меня это предание; в нем есть что-то небесное. Я презираю жизнь, как если бы я был уже перемещен в лучшее обиталище. Теперь я спокойно обдумаю про себя сказанное; но после полудня будь снова со мною, Сократ.

Сократ. Я сделаю, как ты сказал. А сейчас я вернусь в Киносарг, к обычному месту философских бесед, откуда и был сюда вызван.

АЛКИОНА

Херефонт, Сократ

I. Херефонт. Что это за звук донесся до нас, мой Сократ, издалека, со стороны побережья и мыса? Как приятен он на слух! Какое существо могло его испустить? Ведь обитатели вод безгласны.

Сократ. Мой Херефонт, то, верно, некая морская птица, именуемая алкионой; это скорбное существо, источающее обильные слезы, и ему среди людей издревле посвящено предание: говорят, что жила на свете женщина, дочь Эола, сына Эллина, коя в любовной тоске оплакивала своего умершего мужа, трахинянина Кеика, сына звезды Эосфор — красивого потомка прекрасного отца [1]. Затем божественной волей она была наделена крыльями и превращена в птицу, которая, облетая моря, ищет мужа: раньше, скитаясь по всей земле, она нигде его не находила [2].

II. Херефонт. Да, птица, о коей ты говоришь, именуется алкионой; я никогда раньше не слыхивал ее крика, и мне в самом деле показался он необычным. Право, это существо испускает такой жалобный стон. А велико ли оно, мой Сократ?

Сократ. Нет, не велико, однако за свою любовь к мужу оно в большой чести у богов. По гнездам этих птиц Космос устанавливает так называемые «дни алкион», образующие рубеж между зимним холодом и погожей порою, и сегодня скорее всего один из таких пограничных дней. Разве ты не видишь, как сейчас безоблачно небо, а море спокойно и безмятежно и напоминает, если можно так сказать, зеркало? [3]

Херефонт. Ты прав. Кажется, именно сегодня — день алкионы, и вчера был такой же. Но, во имя богов, мой Сократ, можно ли верить древним преданиям о том, будто птицы каким-то образом превращались в женщин

или женщины — в птиц? Все это кажется в высшей степени невероятным.

III. Сократ. Любезный мой Херефонт, думается, мы вообще близорукие судьи того, что́ возможно и что́ невозможно: ведь мы решаем в соответствии с человеческими возможностями и способностью, а последняя бессильна в познании, неверна и ограниченна; многое кажется нам доступным, хотя оно и малодоступно, и возможным, хотя оно невозможно,— в значительной мере по нашей неопытности, а еще чаще из-за ребяческого образа мыслей. В самом деле, любой человек может показаться младенцем, даже если он очень стар, ибо время человеческой жизни весьма невелико и непродолжительно в сравнении с целой вечностью. Могут ли сказать, добрейший мой друг, те, кто не ведает мощи богов и гениев [4], а также природы в целом, возможны или невозможны подобные вещи? Ты ведь видел, Херефонт, третьего дня, какая стояла зима; в того, кто вдумается, вселили бы страх все эти молнии, раскаты грома и небывалая сила ветров: ведь ему показалось бы, что рушится вся Вселенная.

IV. А вскоре наступило удивительное затишье, погода разгулялась и пребывает такой по сей день: не думаешь ли ты, что куда более тяжкий труд сменить тот неотразимый ураган и смуту на ясную погоду и установить безветрие во всем космосе, чем превратить женский образ в некую птицу? Ведь у нас даже малые дети умеют ваять различные формы и, когда берут в руки глину или воск, часто с легкостью преображают одну и ту же массу в разные виды существ, причем божеству, обладающему значительным и несопоставимым преимуществом в сравнении с нами и нашим искусством, быть может, все это кажется сущим пустяком. Да и насколько бо́льшим тебя самого представляется тебе целое небо? Можешь ты мне сказать?

V. Херефонт. Но кто из людей, мой Сократ, мог бы вообразить или назвать нечто подобное?! Об этом и речь-то немыслима.

Сократ. Даже сопоставляя между собой людей, мы усматриваем у иных из них значительное преимущество по способностям, которые у других отсутствуют. Зрелый возраст мужей по отношению к полному младенчеству, к пятому дню от рождения или десятому, дает поразительную разницу по способности или неспособности почти во всех жизненных проявлениях — и в том,

что́ изобретается с помощью искусств, и в том, что́ есть действие тела или души: свершения зрелых мужей, как я сказал, младенцам не могут, очевидно, даже прийти на ум.

VI. И сила зрелого мужа здесь несравнима с силой маленьких мальчиков; первый имеет перед ними огромное преимущество: ведь он один мог бы с легкостью победить многие десятки тысяч младенцев. Ранний возраст людей по самой своей природе связан с полной беспомощностью и неумелостью. Но коли человек, как это видно, столь сильно отличается от человека, какой должна показаться сила целого неба в сравнении с нашими силами тем, кто способен все эти вещи охватить умозрением? Вероятно, многим покажется убедительным, что Космос, насколько его величина превышает размеры Сократа или Херефонта, настолько же отличен от нашего состояния по своей силе, разуму и способности суждения [5].

VII. Для меня и тебя и для многих подобных нам существ немыслимо множество вещей, очень легких для кого-то другого. Ведь и играть на флейте немузыкальным людям или неграмотным — читать и правильно писать, пока они этому не обучились, еще более невозможно, чем превращать птиц в женщин и, наоборот, женщин в птиц. Природа лепит безногие и бескрылые живые существа почти как из воска, а также придает им ноги и наделяет их крыльями, расцвечивая их многочисленными разнообразными красками и узорами, делает пчелу мастерицей, творящей божественный мед, из безгласных и бездушных яиц формирует множество родов пернатых, пресмыкающихся и водных живых тварей, пользуясь, как говорят некоторые, священным мастерством великого Эфира [6].

VIII. Мы, смертные и во всех отношениях малые существа, не имеем средств для обозрения великих возможностей бессмертных и их как больших, так и малых деяний: мы ведь недоумеваем в отношении многих вещей, касающихся нас самих, и тем более не можем ничего с уверенностью сказать ни об алкионах, ни о соловьях. Мифическую молву, переданную нам отцами, я передам детям моим, о певучая птица слез!

Я расскажу им о твоих песнях и часто буду славить твою благочестивую любовь к мужу перед моими женами, Ксантиппой и Мирто [7], говоря среди прочего особенно о том, какой чести удостоилась ты у богов.

Наверное, и ты поступишь подобным же образом, Херефонт?

Херефонт. Так подобает сделать, Сократ мой; сказанное тобою — это двойной призыв — к женщинам и к мужчинам,— касающийся их отношений.

Сократ. Встретим же алкиону и проводим ее в добрый час из Фалерской гавани [8] в столицу!

Херефонт. Разумеется, сделаем именно так.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Вечное — то, что существует во все времена: оно было раньше и не погибло ныне. 411

Бог — бессмертное существо, довлеющее себе в блаженстве: он — вечное бытие, причина рождения природы блага.

Становление — движение к бытию, причастность к бытию, поступательный шаг к тому, чтобы быть.

Солнце — небесный огонь, единственное, что может быть видимо одними и теми же [существами] от утренней до вечерней зари; это — звезда, зримая днем, существо вечное, одушевленное, величайшее. ь

Время — движение Солнца, мера пути.

День — путь Солнца от восхода к закату, свет, противоположный ночи.

Заря — начало дня, первое сияние, исходящее от Солнца.

Полдень — время, в которое тени, отбрасываемые телами, достигают наименьшей длины.

Вечерняя заря — конец дня.

Ночь — тьма, противоположная дню, похищение Солнца.

Судьба — путь от неведомого к неведомому и произвольная причина рокового деяния.

Старость — убыль одушевленности, совершающаяся с с течением времени.

Дыхание — движение воздуха вокруг Земли.

Воздух — элемент, все движения которого в пространстве естественны.

Небо — тело, охватывающее собой все чувственные вещи, кроме самого высшего воздуха.

Душа — то, что само себя движет, причина жизненного движения существ.

Потенция — самодовлеющая творческая сила.

Зрение — способность различать тела.

Кость — мякоть мозга, уплотненная теплом.

Элемент — то, что объединяет и разъединяет все сложное.

d *Добродетель* — наилучшее состояние [души], свойство смертного существа, достойное хвалы само по себе; предрасположенность считать благом то, чем обладаешь; справедливое отношение к законам; состояние, заставляющее крайне серьезно говорить о предмете беседы; состояние, направленное на благочиние.

Разумность — самодовлеющая творческая потенция, направленная к счастью человека; знание добра и зла; состояние, помогающее судить о том, что следует и чего не следует делать.

Справедливость — умиротворенность души в самой
e себе и упорядоченность частей души как друг по отношению к другу, так и в целом; распределительная способность, уделяющая каждому свое по достоинству; способность, благодаря которой тот, кто ею обладает, предпочтительно избирает кажущееся ему справедливым; способность подчиняться в жизни закону; равенство в общежитии; способность повиноваться правильным законам.

Рассудительность (sōphrosynē) — воздержность души по отношению к естественно возникающим в ней вожделениям и к наслаждениям; слаженность и уравновешенность души в отношении естественных радостей и печалей; гармоничность души в деле руководства и подчинения; самодовлеющее действие в соответствии с природой; стройность души; логическая связность души в вопросах прекрасного и постыдного; способ-
412 ность, благодаря которой тот, кто ею обладает, с осторожностью избирает что нужно.

Мужество — способность души не поддаваться страху; воинская отвага; знание воинского дела; стойкость души перед лицом страха и опасности; смелость, полезная разуму; бесстрашие в ожидании смертного часа; охранительная способность к правильным умозаключениям в опасности; сила, уравновешивающая опасность; сила, укрепляющая в доблести; умиротворенность души в отношении вещей, представляющихся на основе верного рассуждения ужасными и дерзновен-
b ными; избавление от смутных представлений относительно опасности; воинская опытность; стойкость в исполнении закона.

Выдержка (egcrateia) — способность быть терпеливым в печали; следование правильному суждению; неодолимая сила истинного убеждения.

Самодовление (autarceia) — совершенство в обладании благами; способность, благодаря которой ее обладатели управляют сами собой.

Хладнокровие — умаление справедливости и пользы; умеренность при договоренностях; логическая упорядоченность души в отношении к прекрасному и постыдному.

Терпеливость (carteria) — выносливость в печали c
во имя прекрасного; выносливость в трудах ради прекрасного.

Отвага — отсутствие ожидания зла; неустрашимость перед лицом наступившего зла.

Беспечальность — способность не впадать в печаль.

Трудолюбие — способность завершить избранное дело; добровольная терпеливость; безупречная способность к труду.

Совестливость (aidōs) — добровольный отказ от дерзости, явно справедливый и направленный к наилучшему; добровольное восприятие наилучшего; стремление избежать справедливого порицания.

Свобода — власть над жизнью; независимость во d
всем; возможность жить по-своему; щедрость в использовании имущества и владении им.

Бескорыстие — должное отношение к наживе; должное приумножение имущества и владение им.

Кротость — усмирение гневных порывов; симметрия частей души.

Скромность — добровольная уступка тому, что представляется наилучшим; упорядоченность движений тела.

Блаженство (eydaimonia) — благо, составляющееся из всех благ; самодовлеющая способность хорошо жить; совершенная добродетель; самодовлеющая полезность живого существа.

Величие (megaloprepeia) — чувство собственного достоинства, основанное на особой возвышенности суждения.

Проницательность — одаренность души, благодаря которой ее обладатель точно судит о том, что́ подобает каждому; острота ума.

Порядочность — искренность нрава, соединенная с правильным образом мыслей; честность характера.

Калокагатия (calocagathia) — способность избирать наилучшее.

Великодушие — утонченное использование обстоятельств; величие души, соединенное с разумом.

Человеколюбие — удобоуправляемое свойство характера любить человека; способность людей к добрым делам; благожелательное отношение; памятливость, направленная к благодеянию.

Благочестие — справедливое отношение к богам;
413 добровольная склонность к служению богам; правильное представление о почитании богов; знание того, как надо почитать богов.

Благо — то, что существует ради него самого.

Свобода от страха — состояние, позволяющее не бояться.

Бесстрастие — состояние неподвластности волнениям.

Миролюбие — спокойствие перед лицом воинственной враждебности.

Легкомыслие — беззаботность души; бесстрастие и негневливость.

Изобретательность — настрой на достижение своей цели.

Дружба — единомыслие относительно прекрасного и справедливого; свободный выбор сходной жизни; согласованность мнений относительно свободного выбора и действий; единомыслие относительно образа жизни;
b доброжелательное общение; соучастие в благих делах и в испытаниях.

Благородство — добродетель возвышенного нрава; восприимчивость души к словам и делам.

Выбор — правильная проверка.

Доброжелательство [*выбор*] — привязанность человека к человеку.

Родство — родственные отношения.

Единомыслие — одинаковое отношение ко всему существующему; созвучие мыслей и восприятий.

Любовь (agapēsis) — совершенное признание.

Искусство государственного правления — знание прекрасного и полезного; творческое знание справедливости в государстве.

Товарищество — привычная дружба, бывающая среди ровесников.

Благомыслие (eyboylia) — врожденная сила суждения.

Вера (pistis) — правильное восприятие вещей такими, какими они представляются самому человеку; постоянство нрава.

Правдивость — способность утверждения и отрицания; знание истинного.

Воля — целеустремленность, соединенная с правильным рассуждением; благоразумное стремление согласно природе.

Совет — предшествующее действию другого человека указание относительно того, каким образом следует поступить.

Своевременность — успешное использование момента, удобного для действий или испытаний.

Осторожность — избегание зла; забота о безопас- d
ности.

Порядок — единообразие в устройстве всех взаимосоотносящихся вещей; соразмерность во взаимоотношениях; причина упорядоченности всех взаимосвязей [в познании].

Внимание — устремленность души к познанию.

Одаренность — быстрота в учении; врожденная доброкачественность; природная добродетель.

Понятливость — одаренность души, помогающая быстрому восприятию.

Закон — решение спорных дел, осуществляемое властью.

Правый суд — решение спора о справедливом и несправедливом.

Законность — повиновение правильным законам.

Хорошее настроение — радость по поводу дел благоразумного человека.

Почесть — дарование благ, обретаемых путем доблестных свершений; добрая слава, уготованная добродетелью; форма величия; соблюдение доброй славы.

Усердие — настойчивость в выборе образа действия.

Милость — добровольное благодеяние; плата добром за добро; своевременная услуга.

Единодушие — единство мнений у правителей и подчиненных по поводу того, как надо править и подчиняться.

Государство — общность множества людей, достаточно сильная для процветания; узаконенное сообщество многих людей.

Предусмотрительность — готовность к определен- 414
ным будущим событиям.

Совещание — рассмотрение будущих событий, как они произойдут.

Победоносность — сила, одолевающая в борьбе.

Сообразительность — сила и ясность суждения о мыслимом предмете.

Дар — обмен любезностью.

Благовременье — лучшее время для обретения пользы; время, содействующее благу.

Память — способность души сберегать хранящуюся в ней истину.

Здравомыслие (ennoia) — стройность мысли.

Мышление (noēsis) — первоначало знания.

Священная чистота — воздержание от погрешений в отношении богов; врожденная почтительность в служе-
b нии богу.

Прорицание — знание, проясняющее дело без доказательства.

Искусство прорицания — умозрительное знание того, что́ происходит и может произойти со смертным существом.

Мудрость — беспредпосылочное знание; знание вечных вещей; умозрительное знание причины существующего.

Философия — постоянная жажда знания бытия; способность созерцания истины, какова она есть; усердие души, сопряженное с правильным рассуждением.

Знание (epistēmē) — восприятие души, в отношении которого рассудок (logos) бессилен; способность воспри-
c ятия какой-либо вещи или многих вещей, не подвластная рассудку; истинное рассуждение (logos), непоколебимо закрепленное в разуме (dianoia).

Мнение (doxa) — восприятие, поддающееся воздействию рассудка; стремление разума (logistikē phora); мысль (dianoia), впадающая под влиянием рассуждения (logos) то в ложные представления, то в истинные.

Ощущение (aisthēsis) — стремление души; движение ума; сообщение, делаемое телом душе и направленное к пользе людей: из него рождается в душе внеразумная (alogos) познавательная способность, исходящая от тела.

Опытность (hexis) — навык души, помогающий нам определять качества людей.

d *Звук* — истечение из уст, вызванное размышлением.

Речь (logos) — звук, воспроизводимый в письме и обозначающий каждую существующую вещь; гово-

рение (dialectos), состоящее из имен и глаголов без напевности.

Имя — неделимая часть речи, истолковывающая обозначенное согласно его сущности, а также толкующая все то, что не имеет собственного названия.

Речение (dialectos) — человеческий голос, воспроизводимый в письме, и некий общий толковательный знак, без напевности.

Слог — воспроизводимый в письме член человеческой речи.

Определение — предложение (logos), состоящее из родового и отличительного признаков.

Свидетельство — доказательство того, что́ неясно.

Доказательство — истинное рассуждение, основанное на умозаключениях; доказательное рассуждение на основе предвидения.

Звуковой элемент — неделимый звук речи; первопричина, в силу которой прочие звуки являются звуками.

Полезное — причина благоденствия; причина блага.

Выгодное — годящееся для блага.

[*Прекрасное* — благо].

Благо — причина благополучия живых существ; причина всего, что направлено само на себя; то, из чего проистекает все, долженствующее быть избранным.

Мудрое (sōphron) — украшение души.

Законное — упорядоченность закона, способная творить справедливость.

Произвольное — то, что вызывает само себя; избираемое само собою под воздействием завершенной мысли (dianoia). 415

Свободное — повелевающее собой.

Умеренность — середина между избытком и недостатком, коя довлеет себе благодаря искусству.

Мера — середина между избытком и недостатком.

Награда — воздаваемая добродетели почесть, к которой стремятся ради нее самой.

Бессмертие — одушевленное бытие и вечное пребывание.

Благочестивое — почитание божества, ему угодное.

Празднество — время, священное согласно законам.

Человек — существо бескрылое, двуногое, с плоскими ногтями; единственное из существ, восприимчивое к знанию, основанному на рассуждениях (logoi).

Жертвоприношение — принесение жертвы богу. ь

Молитва — обращенная к богам просьба людей о благах или о том, что представляется благом.

Царь — согласно законам, неограниченный властитель; распорядитель государственного устройства.

Правление — забота обо всем.

Власть — опека (epitropē) закона.

Законодатель — творец законов, согласно которым должно управляться государство.

Закон — государственное постановление большинства, не ограниченное определенным временем.

Основоположение — принцип, не требующий доказательств; итог рассуждения.

Постановление — общественное решение, не ограниченное определенным временем.

Государственный муж (politicos) — человек, сведущий в управлении государством.

Город — место обитания множества людей, подчиняющихся общим постановлениям; масса людей, живущих по одному и тому же закону.

Гражданская добродетель — установление правильного государственного устройства.

Воинское искусство — опытность в войне.

Военный союз — сообщество для войны.

Безопасность — предотвращение вреда.

Тиран — правитель, руководящий городом по своему разумению.

Софист — охотник за благородными и богатыми молодыми людьми, состоящий у них на жалованье.

d *Богатство* — имущество, достаточное для благополучной жизни; изобилие средств, направленное на укрепление счастья.

Вклад, внесенный на хранение — даяние, основанное на доверии.

Очищение — отделение худшего от лучшего.

Побеждать — одолевать в споре.

Хороший человек — тот, кто способен платить другому добром.

Воздержный — обладающий умеренными страстями.

Владеющий собой — тот, кто с помощью правильного суждения одолевает противоборствующие части души.

Порядочный человек — абсолютно честный; тот, кто обладает собственной добродетелью.

e *Тревога* — печальная мысль, не имеющая под собой разумного основания (logos).

Невосприимчивость — медлительность в учении.

Деспотия — справедливая неподотчетная власть.

Пренебрежение к философии — состояние человека, ненавидящего рассуждения.

Страх — душевное потрясение, вызванное ожиданием беды.

Гнев (thymos) — резкая вспышка без рассуждения (logismos); возмущение порядка неразумной (alogistos) души.

Потрясение — страх из-за ожидания беды.

Лесть — отношение, направленное на удовольствие, но лишенное высшего блага; общительность, направленная на удовольствие, но преступающая меру.

Злоба (orgē) — побуждение страстной части души к мести.

Дерзость (hybris) — несправедливость, ведущая к бесчестью.

Невоздержность — неудержимое влечение (вопреки правильному суждению) к тому, что мнится приятным. 416

Вялость — избегание трудов.

Трусость — препятствие для настойчивости.

Первоначало (archē) — первичная причина бытия.

Клевета — внесение разлада между друзьями с помощью слова.

Благоприятное время — момент, в какой до́лжно испытывать или совершать все, приносящее пользу.

Несправедливость — презрение к законам.

Нужда — недостаток благ.

Стыд — страх перед ожидаемым бесчестьем.

Хвастовство — притязание на благо или блага, которыми не обладаешь.

Погрешность — действие, противоречащее правильному рассуждению.

Зависть — огорчение по поводу благ, имеющихся у друзей в настоящем или бывших у них в прошлом.

Бесстыдство — терпеливость души к бесчестью во имя выгоды.

Наглость — чрезмерная и неположенная отвага перед лицом страхов.

Честолюбие — душевное состояние расточительности, ведущей ко всевозможным неразумным расходам.

Дурные задатки — врожденная порочность нрава и природный изъян; врожденный недуг.

Надежда — ожидание блага.

Неистовство (mania) — состояние, губительное для здравого восприятия.

Болтливость — неразумная безудержность речи.

Противоположность — наибольшее расхождение, какое случается у однородных вещей в связи с каким-либо видовым отличием.

Невольное — то, что совершается помимо разума (dianoia).

Обучение — способ попечения о душе.

Воспитание — передача выучки.

Законодательное искусство — умение создать хорошо организованное государство.

Внушение — наставительное слово, основанное на убеждении; речь, произносимая для отвращения от проступка.

Помощь — препятствие для существующего или возможного зла.

Кара — лечение души, совершившей проступок.

Потенция — мощь в деле и слове; способность, обладатель которой могуществен; природная сила.

Спасать — оберегать кого-либо от вреда.

ПРИЛОЖЕНИЕ

АЛЬБИН

Учебник платоновской философии

I.1. Перед вами учебное руководство по основам платоновской философии. Философия есть тяга к мудрости, или отрешение и отвращение от тела души, обратившейся к умопостигаемому и истинно сущему; мудрость состоит в познании дел божественных и человеческих.

2. Имя «философ» происходит от «философии», как «музыкант» — от «музыки». У философа, во-первых, должна быть природная склонность к наукам, приобщающим и подводящим к знанию умопостигаемого, а не изменчивого и текучего; во-вторых, он должен любить истину и ни в коем случае не допускать лжи, кроме того, он должен быть как-то от природы скромным и по натуре спокойным в смысле душевных волнений, поскольку тот, кто предан наукам о сущем и на них направляет свои устремления, не станет гнаться за удовольствиями.

3. Еще будущему философу нужно обладать независимостью суждения: мелочные соображения всего более враждебны душе будущего созерцателя божества и человека. И он должен быть от природы справедлив. Только когда он правдолюбив, независим и сдержан, ему пойдут впрок способности и память, которые также отличают философа.

4. Такие природные задатки в сочетании с правильным обучением и соответствующим воспитанием дают образцы совершенной добродетели; но если оставить их без внимания, они становятся причиной величайших зол. По имени соответствующих добродетелей Платон называет их скромностью (sōphrosynē), мужеством и справедливостью.

II.1. Есть два рода жизни: созерцательная и деятельная. Главное в созерцательной жизни — знать истину, а в деятельной — делать то, что велит разум. Жизнь со-

зерцательная хороша сама по себе, а деятельная — поскольку необходима. Что это так, ясно из следующего.

2. Созерцание есть действие ума, мыслящего умопостигаемое, а деятельность — действие разумной души, происходящее с помощью тела. Считается, что душа, созерцающая божественное и мысли божьи, получает удовольствие, и это ее состояние называется размышлением, которое, можно сказать, ничем не отличается от уподобления божеству. Поэтому созерцание — самое важное и ценное, самое желанное и притягательное, всегда доступное и зависящее от нас самих — одним словом, то, ради чего мы стремимся к поставленной цели. А в деятельности и делах практических, совершаемых с помощью тела, могут встретиться препятствия; поэтому ими следует заниматься только тогда, когда к обычным человеческим заботам ведут предметы, относящиеся к созерцательной жизни.

3. В самом деле, ревностный обращается к общественным делам, когда замечает, что они идут плохо. Поневоле становится он полководцем, судьей или послом, наилучшей и самой важной деятельностью считая законодательство, устроение государства и воспитание молодых. Итак, философу пристало непрерывное созерцание: его он должен постоянно питать и усиливать, а к жизни деятельной обращаться постольку-поскольку.

III.1. Согласно Платону, философ ревностно занимается тремя вещами: он созерцает и знает сущее, творит добро и теоретически рассматривает смысл (logos) речей [1]. Знание сущего называется теорией, знание того, как нужно поступать,— практикой, знание смысла речей — диалектикой [2].

2. Части диалектики: разделение, определение, индукция, силлогизм. Виды силлогизма: доказательство — в случае необходимого умозаключения; [фактический] вывод (epicheirēma) — в случае вероятного умозаключения; риторическое умозаключение, или энтимема [3], называемая несовершенным силлогизмом. Кроме того, бывают софизмы; они хотя и не главное для философа, но необходимы.

3. Один аспект практической философии — воспитание характера, другой — домоправительство, третий — государство и его благо. Первый называется этикой, второй — экономикой, третий — политикой.

4. Одна часть теоретической философии — теология — имеет дело с неподвижными и первыми причи-

нами, а также с божеством; другая — физика — изучает движение звезд, их обращение и возвращение; математике подлежит то, что рассматривает геометрия и прочие такого рода науки.

5. Проведя расчленение и разделение видов философии, скажем сначала, как понимает Платон диалектику, и прежде всего — о критерии.

IV.1. Если есть некая способность суждения, есть и предмет суждения; но тогда должно быть и нечто получающееся от их сочетания, говоря иначе — само суждение. В более специальном смысле критерием называется суждение, в более общем — также и способность суждения. Способность суждения двояка: одно в ней — источник суждения, другое — орудие. Первое — наш ум; второе, орудие,— некий природный орган различения, во-первых, истины, во-вторых, лжи; и это — не что иное, как природный разум (logos).

2. Говоря яснее, судит о впечатлениях философ, различающий предметы; но судит также и различающий истину разум, названный органом различения. Разум двояк: один — совершенно непостижимый и в то же время достоверный; другой — безошибочно знающий предметы; из них первый присущ богу и недоступен для человека, а второй доступен и для человека.

3. Он также двоякого рода: один относится к умопостигаемому, другой — к чувственному. Разум, относящийся к умопостигаемому, есть наука — это научный разум; а к чувственному относится мнящий разум — это мнение. Научный разум верен и постоянен, поскольку он разумеет верное и постоянное. Вероятностный и мнящий всего лишь правдоподобен, так как он разумеет непостоянное.

4. Началами знания об умопостигаемом и мнения о чувственном являются мышление и ощущение. Ощущение есть состояние души в теле, свидетельствующее прежде всего об испытанном воздействии; а когда в душе благодаря органам чувств возникает ощутимый отпечаток (т.е. собственно ощущение), который с течением времени не изглаживается, а остается и сохраняется, — это его сохранение называется памятью.

5. Мнение есть соединение памяти и ощущения. Когда мы впервые ощущаем некий предмет, и от него в нас возникает ощущение, которое запоминается, а затем мы еще раз сталкиваемся с тем же самым предметом, — тогда мы соединяем возникающее на этот раз ощуще-

ние с памятью о прежнем и говорим про себя, что это, например, Сократ, конь, огонь и т. д. Вот это соединение памяти о прежнем ощущении с вновь испытанным ощущением и называется мнением. Когда одно согласуется с другим, мнение оказывается истинным, когда они расходятся — ложным. Если кто-то помнит Сократа и, встретив Платона, думает из-за какого-то сходства, что опять встретился с Сократом, а затем, принимая образ Платона за образ Сократа, соединяет его с воспоминанием о Сократе,— возникает ложное мнение. То, в чем возникает память и ощущение, Платон уподобляет восковой табличке. Когда душа составляет мнение на основе ощущения и памяти, а затем, размышляя, смотрит на него как на то, благодаря чему оно возникло, Платон называет это воспроизведением, а иногда — образным представлением. Размышлением он называет разговор души с самой собой, а речью — идущее от нее изустное истечение звуков.

6. Мышление есть действие ума, созерцающего первично умопостигаемое. Оно двояко: одно — до внедрения души в данное тело, когда душа созерцает умопостигаемое; другое — после внедрения в данное тело. Собственно мышлением называется то, что существует до внедрения души в тело; после внедрения души в тело то, что раньше называлось мышлением, теперь лучше назвать природным понятием, т. е. некоей мыслью, заложенной в душе. Говоря «мышление есть начало знающего разума», мы имеем в виду не это последнее, но мышление души, отделенной от тела, т. е. то, которое, как сказано, раньше называлось мышлением, а теперь называется природным понятием. Это природное понятие Платон называет также простым знанием и крыльями души, а иногда — памятью.

7. Из простых знаний составлен природный научный разум, наличный от природы. Но поскольку наряду с научным разумом есть разум мнящий и наряду с мышлением ощущение, различают и их объекты: умопостигаемое и чувственное. И поскольку умопостигаемое бывает первичным (идеи) и вторичным (эйдосы в материи, неотделимые от материи), двояко и мышление: одно мыслит первичное, другое — вторичное. А поскольку ощущаемое также бывает первичным — качества (например, белизна) — и вторичным — свойства (например, нечто белого цвета), а также бывают соединения (например, огонь, мед), то и ощущение, относя-

щееся к первичному, будет называться первичным, а ко вторичному — вторичным. О первично умопостигаемом — обобщенно и неподробно — судит мышление не без научного разума, а о вторичном судит научный разум не без мышления. О первично и вторично ощущаемом ощущение судит не без разума, а о соединении — разум не без ощущения.

8. Умопостигаемый космос есть первично умопостигаемое, а ощущаемый — соединение. Об умопостигаемом космосе судит мышление с осмыслением (logoy), точнее, не без осмысления, а об ощущаемом — мнящий разум не без ощущения. Поскольку созерцание отличается от действия, непосредственный разум неодинаково судит о предмете созерцания и о делах: созерцая, он выясняет истину и ложь, а в делах — подходящее, неподходящее и само дело. Благодаря тому что у нас есть природные понятия красоты и добра, мы, пользуясь разумом и сообразуясь с природными понятиями как с некими мерилами, судим: так обстоит дело или по-другому.

V.1. Первым началом диалектики можно считать усмотрение сущности всякой вещи, затем усмотрение ее свойств. Диалектика рассматривает то, чем является всякая вещь, сверху вниз — путем разделения и определения — и снизу вверх — путем анализа; принадлежащие сущности свойства она рассматривает, идя от менее общего — путем индукции и от более общего — путем силлогизма. Поэтому части диалектики суть разделение, определение, анализ, а также индукция и силлогизм.

2. Разделение есть рассечение рода на виды, целого на части. Так, душу мы рассекаем на осмысливающую и аффицируемую, аффицируемую — на аффективную и вожделеющую. Слово мы разделяем по его значениям; например, одно и то же слово обозначает несколько предметов. Свойства разделяются по принадлежности; например, относительно благ мы говорим, что одни относятся к душе, другие — к телу, а третьи суть внешние блага. Предметы разделяются по свойствам; например, мы говорим, что одни люди — хорошие, другие — плохие, а третьи — ни то ни се.

3. Применять разделение рода на виды нужно прежде всего при установлении сущности каждой вещи, что невозможно без определения. Определение на основании разделения возникает так: нужно взять род опреде-

ляемой вещи (например, для человека — животное), затем нужно рассекать его, доходя по смежным различиям вплоть до видов (например, разумное — неразумное, смертное — бессмертное), чтобы при составлении смежных различий с тем родом, которому они принадлежат, получилось определение человека.

4. Видов анализа три: восхождение от ощущаемого к первично умопостигаемому; восхождение — с помощью демонстраций и примеров — к положениям, непосредственно не усматриваемым; восхождение от посылок к беспредпосылочным началам.

5. Пример первого вида: от телесной красоты мы переходим к красоте души, от нее — к красоте обычаев, от нее — к красоте законов, затем к великому морю красоты [4], затем — путем такого перехода — получаем остаток: само прекрасное. Второй вид анализа таков. Нужно взять искомое в качестве предположения, рассмотреть, что ему предшествует, показать это, восходя от позднейшего к более раннему и доходя до первого и общепризнанного; затем, начав с него, переходить к искомому путем составления. Например, я исследую, бессмертна ли душа. Предположив это, я исследую, является ли она вечнодвижущейся. Показав это, исследую, самодвижно ли вечнодвижущееся. Показав это, смотрю, является ли самодвижное началом движения, а начало — нерожденным. Последнее общепризнано, а как, нерожденное, оно и не гибнет. Начав с этого очевидного положения, составлю следующее доказательство: если начало не возникает и не гибнет, начало движения самодвижно, а самодвижное — душа, то душа не гибнет, не рождается и бессмертна.

6. Анализ на основе предположения таков. Исследующий нечто предполагает это в качестве данного, затем смотрит, что вытекает из данного предположения. После этого, если предположение нужно обосновать, сделав другое предположение, он исследует, вытекает ли прежнее положение из данного, и так далее, пока не дойдет до некоего беспредпосылочного начала.

7. Индукцией называется диалектический метод перехода от подобного к подобному или от частного к общему; индукция более всего способна пробудить природные понятия.

VI.1. Речи, называемой предложением,— два вида: утверждение и отрицание. Утверждение: «Сократ прогуливается». Отрицание: «Сократ не прогулива-

ется». Отрицать и утверждать можно в целом и отчасти. Частное утверждение: «Некое удовольствие хорошо»; частное отрицание: «Некое удовольствие нехорошо». Общее утверждение: «Всякое безобразие дурно»; общее отрицание: «Ничто безобразное не хорошо».

2. Предложения бывают утвердительные и предположительные; утвердительные просты, например: «Все справедливое прекрасно»; предположительные показывают совместимость и несовместимость.

3. Платон применяет силлогизмы при опровержении и объяснении: исследуя, опровергает ложное; обучая, объясняет истинное. Силлогизм есть содержащая некоторые положения речь, в которой из этих положений необходимо вытекает нечто отличное от данного. Одни силлогизмы — категорические, другие — гипотетические, третьи — смешанные из тех и других. В категорических посылки и заключения являются простыми предложениями; в гипотетических — состоят из условных предложений; смешанные сочетают те и другие.

4. Платон применяет аподиктические силлогизмы в поучительных диалогах, вероятностные — против софистов и неопытных, эристические — против в собственном смысле слова спорщиков, например против Евтидема и Гиппия [5].

5. Фигур категорического силлогизма — три. Первая: средний термин в одной части является предикатом, в другой — субъектом. Вторая: средний термин в обеих посылках является предикатом. Третья: средний термин в обеих посылках является субъектом. Терминами я называю части предложения, например: «Человек — живое существо»; «человек» — термин, «живое существо» — термин. Платон часто строит вопросы как по первой фигуре, так и по второй и по третьей. По первой в «Алкивиаде» так: справедливое прекрасно, прекрасное хорошо, справедливое — хорошо [6]. По второй в «Парменида» так: то, что лишено частей, не есть прямое или кривое; являющееся фигурой — или прямое, или кривое; следовательно, то, что лишено частей, не является фигурой [7]. По третьей в том же диалоге так: являющееся фигурой есть некое качество; являющееся фигурой ограничено; качество — ограничено.

6. Гипотетические силлогизмы, построенные в виде вопросов, можно найти во многих книжках, особенно в «Парменида»: если единое лишено частей, у него нет начала, середины и конца, а также границы; если у него

нет границы, оно не является фигурой; следовательно, если оно не имеет границы, оно не является фигурой [8]. По второй гипотетической фигуре, которую чаще называют третьей,— когда общий термин является следствием — вопрос задается так: если единое лишено частей, оно — ни прямое, ни кривое; если нечто является фигурой, оно — или прямое, или кривое; следовательно, если не имеет частей — не является фигурой [9]. Так и третью фигуру (согласно иным — вторую), когда средний термин входит в условие, в «Федоне» он использует в вопросе вот как: если, приобретя знание равного, мы не забыли, мы знаем; если забыли — припоминаем [10].

7. У него встречаются и смешанные силлогизмы. Утвердительный на основании соответствия таков: если единое — целое и ограниченное, то, обладая началом, серединой и концом, оно причастно фигуре; первое истинно; следовательно, истинно и второе.

8. С помощью этого примера можно понять, каковы особенности и отрицательных смешанных силлогизмов на основании соответствия. Итак, кто хорошо различает способности души у разных людей и виды речей, соответствующие той или иной душе, а также тонко чувствует, какими речами можно убедить, тот при удачной практике будет хорошим ритором, и его риторику справедливо назвать знанием хорошей речи.

9. Описание того, как использовать софизм, мы можем найти у Платона, внимательно прочитав «Евтидема», где показано, какие софизмы относятся к словам, какие к предметам и как их разрешать [11].

10. На десять категорий есть указания в «Парменида» и в других диалогах, вся этимология подробно изложена в «Кратиле» [12]. Его прямо-таки великолепные и необыкновенные определения и разделения все демонстрируют чрезвычайную диалектическую силу. А смысл «Кратила» таков. Платон исследует, от природы имена или по установлению. По его мнению, правильные имена устанавливаются, но не как попало, а в соответствии с природою вещи, поскольку правильно наименовать — значит дать имя, согласное с природою вещи. Одного какого попало наложения имен для правильности недостаточно, равно как одной природы и простого возгласа; необходимо сочетание того и другого, при котором любое имя налагается в силу его соответствия природе вещи. При случайном наложении

у имени, конечно, не будет правильного значения, например если назвать человека лошадью. Кроме того, речь есть определенная последовательность действий; нельзя говорить правильно, говоря как попало, но только так, чтобы речь соответствовала природе предметов. Поскольку одна из функций речи — именовать, а одна из частей речи — имя, то дать правильное или неправильное имя нельзя путем случайного наложения, но только благодаря природному соответствию между именем и вещью. Поэтому тот именедатель лучше других, кто в имени выражает природу вещи: имя не случайный придаток вещи, оно — инструмент, согласованный с ее природой. С его помощью мы объясняем друг другу предметы и различаем их. Поэтому имя есть инструмент обучения и различения сущности каждой вещи, как челнок — инструмент для изготовления ткани.

11. Правильное употребление имен тоже относится к диалектике. Как челноком пользуется ткач, знающий его свойства, хотя изготовляет его плотник, так и данным именедателем именем умело и кстати пользуется диалектик. Плотник сделает кормило, а хорошо им пользоваться — дело кормчего. А именедатель даже хорошо установить имя может только тогда, когда ему помогает диалектик, знающий природу предмета.

VII.1. Очерк диалектики закончим на этом. Теперь речь пойдет о теоретической философии. В ней три части: теология, физика и математика. Предмет теологии — первые причины и знание высших начал; предмет физики — изучение природы универсума, человек как живое существо и его место в мире, промысл божий о мировом целом и подчинение ему других богов, отношения между людьми и богами; предмет математики — исследование плоскости и объема, вопросы движения и перемещения.

2. Сначала рассмотрим основы математики. Математику Платон допускает ради того, что она, по его мнению, изощряет мысль [13], оттачивает душу и позволяет достичь точности в исследовании бытия. Часть математики, посвященная числам, заставляет подходить к сущему не со стороны его случайных особенностей, но отучает нас от приблизительности, неопределенности и недостоверности чувственно воспринимаемого, помогает познать сущность; на войне она применима при решении тактических задач. Также и геометрия весьма способствует познанию блага, если, конечно, под-

ходить к ней не ради практических целей, а для восхождения к вечно сущему, без обращения к возникающему и гибнущему.

3. Также крайне полезна и стереометрия, поскольку за изучением двухмерных фигур следует изучение трехмерных тел. Полезна и астрономия, четвертая дисциплина, рассматривающая движение звезд по небу и самого неба, создателя ночи и дня, месяцев и лет. А после этого мы известным путем перейдем к поискам создателя универсума, используя эти дисциплины в качестве подспорья и азбуки.

4. Устремляясь к тождественному слухом, не забудем о музыке: как к астрономии — зрение, так к гармонии относится слух. И как астрономия обращает взор от зримого к незримому и подводит к умопостигаемому бытию, так и восприятие гармоничных звуков позволяет перейти от слышимого к умозрению тождественного. Без прохождения данного курса наук наши попытки рассматривать тождественное будут совершенно бесцельны, бесполезны и бессмысленны. В самом деле, от зримого и слышимого мы должны непосредственно переходить к тому, что может увидеть только размышляющая душа. Так вот, изучение этих дисциплин есть своего рода введение к рассмотрению сущего: в своем стремлении постичь сущее геометрия, арифметика и связанные с ними дисциплины грезят о нем, хотя и не способны увидеть его въяве. Итак, они, как было сказано, совершенно необходимы, но не знают начал и того, что из начал складывается.

5. Поэтому Платон не называет эти дисциплины науками. А диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к беспредпосылочным началам. Поэтому он называет диалектику наукой, а указанные дисциплины не называет ни мнением, потому что они более ясные, чем ощущения; ни наукой, потому что они менее отчетливы, чем первично умопостигаемое; но мнение он связывает с телами, науку — с первичными сущностями, а указанные дисциплины — с размышлениями. Что касается веры и уподобления, то веру он относит к ощущаемому [факту], а уподобление — к отображениям и образам [фактов]. Поскольку диалектика сильнее дисциплин и имеет дело с божественным и постоянным, она стоит выше дисциплин, как бы их увенчивая или охраняя.

VIII.1. После этого следует сказать о началах и о тео-

логических учениях, начав сверху, с первоначал; от них перейти к рассмотрению того, как возник космос, а закончить возникновением и природой человека. Прежде всего скажем о материи [14].

2. Платон называет ее «принимающей любые оттиски» (ecmageion) и всеприемницей, кормилицей, матерью и пространством, а кроме того — подлежащим, осязаемым неощущаемо и постигаемым путем незаконного умозаключения [15]. Ей свойственно вмещать всякое рождение, а имя «кормилицы» она носит потому, что допускает и воспринимает все виды, причем сама остается лишенной формы, качества и вида, хотя и создает в себе их слепки и отпечатки, будучи как бы «принимающей любые оттиски», принимающей от них очертания, а своих очертаний и качеств не имеющая. Не может принимать разнообразные отпечатки и формы то, что само не лишено тех качеств и видов, которые предстоит принять. По этой причине составители благовонных притираний используют масло, не имеющее своего запаха; и ваятель, собираясь лепить из воска или глины, размягчает их и лишает очертаний, чтобы они могли принять нужные формы.

3. Поэтому и всеприемлющая материя, чтобы полностью вместить виды, должна быть субстратом, совершенно их лишенным, не имеющим — ради восприятия видов — ни качества, ни вида. Как таковая, она не может быть ни телом, ни бестелесным, но — телом в возможности, в том смысле, в каком медь называется статуей в возможности, раз с принятием вида она будет статуей.

IX.1. Помимо материи Платон в качестве начал признает образец, т. е. идеи, и бога — отца и причину всего [16]. Идея у бога есть его мышление [17], для нас она — первое умопостигаемое, в материи — мера, для чувственного космоса — образец, в себе — сущность. Вообще все возникающее по замыслу должно возникать в соответствии с чем-либо: до него (как в случае возникновения чего-то одного от другого, например от меня — моего отражения) должен существовать образец. И хотя не для всего есть внешний образец, любой ремесленник всегда придерживается образца в себе самом, а его форму воспроизводит в материи.

2. Идея определяется как вечный образец для естественного (cata physin) существующего, поскольку, по мнению большинства платоников, нет идей для созда-

ваемого искусственно, например для щита или лиры; для того, что нарушает естественный порядок, например для лихорадки или холеры; для отдельного, например для Сократа и Платона, а также для ничтожного, например для грязи или сора, и для относительного, например для большего или меньшего. Все это потому, что идеи суть вечные и самодовлеющие акты божественного мышления.

3. В существовании идей можно убедиться и так. Ум ли, бог или вообще нечто мыслящее [18],— оно должно иметь мысли, причем мысли вечные и неизменные; а раз так — существуют идеи. В самом деле, раз материя по своему собственному смыслу лишена меры, она должна столкнуться с чем-то иным, лучшим, нематериальным, с мерами; но первое — верно; следовательно, верно и второе. А раз так, значит, идеи суть некие бестелесные меры. Кроме того, если этот космос таков не самопроизвольно, т. е. если он возник не только «из чего», но и «от кого», более того — «в уподобление чему», значит, то, в уподобление чему он возник, есть ли иное, нежели идея? Итак, идеи должны существовать.

4. Кроме того, если ум отличается от правильного мнения, то умопостигаемое отлично от мнимого; если это так, то умопостигаемые сущности — иные, чем мнимые, и должно существовать первично умопостигаемое и первично мнимое; если это так, значит, существуют идеи; но ум действительно отличается от правильного мнения, следовательно, идеи должны существовать.

X.1. Теперь нужно сказать о третьем начале, которое Платон считает почти что невыразимым. Мы можем подойти к нему так. Если есть умопостигаемое и оно не есть ощущаемое и не причастно ощущаемому, но причастно первично умопостигаемому,— первично умопостигаемое должно быть простым, как и первично ощущаемое. Первое — верно; следовательно, верно и второе. Поскольку люди полны чувственных впечатлений, они, даже решив мыслить умопостигаемое, представляют нечто ощущаемое; мысленно приписывая умопостигаемому величину, очертания, цвет, они не могут мыслить его в его чистоте, тогда как боги, будучи свободны от ощущений, мыслят его чисто и вне смешения.

2. Поскольку ум лучше души и, как ум, актуально мыслящий все совокупно и вечно, он лучше ума в возможности и прекраснее его, будучи его причиной и тем, что выше всего остального,— он и будет первым богом,

причиной того, что вечно действует ум целокупного неба.

3. Как первый ум [19] он самый прекрасный, и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам: он вечно мыслит себя самого и свои мысли, и это его действие есть идея. Как первый бог он вечен, невыразим, самодовлеющ (т. е. ни в чем не нуждается), вечносовершенен (т. е. совершенен всегда), всесовершенен (т. е. совершенен во всех отношениях); он есть божество, бытие, истина, соразмерность, благо. Я говорю так не для того, чтобы разделить все это, но чтобы во всем этом мыслить его единым. Он благ, потому что он благодетельствует всему, насколько каждому посильно вместить его, и он — причина всякого блага. Он прекрасен, потому что его очертания естественно совершенны и соразмерны. Он истина, потому что он — начало всякой истины, как солнце — начало всякого света. И он отец, потому что он — причина всего и упорядочивает небесный ум и мировую душу, уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он все наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю внутрикосмическую природу.

4. Он невыразим и, как сказано, постижим только для ума, поскольку он — не род, не вид, не различие. Нельзя говорить о его свойствах: он — не зло (говорить так — неблагочестиво), не благо (таковым оно может стать по причастию чему-либо, а именно благу как таковому), не различие (это не входит в понятие о нем), не качество (он не обретал качества и не становился совершенным под влиянием некоего качества), не бескачественное (он не лишен качеств следующего за ним); он не часть чего-либо, но и не целое, имеющее части; он ничему не тождествен, но и ни от чего не отличен: у него нет такого свойства, которое могло бы отделять его от чего-либо; он не движется и не движет.

5. Путем такого рода отвлечения возникает первоначальное мысленное представление (noēsis) о нем: так точку мы мыслим путем отвлечения от чувственно воспринимаемого, представляя плоскость, затем линию и, наконец, точку. Во-вторых, его можно представить себе мысленно путем аналогии примерно так: как солнце соотносится со зрящим и зримым, само не будучи зрением, а только позволяя одному видеть, а другому быть видимым, так и первый ум соотносится с мышлением, доступным душе и мыслимым ею: он не есть само ее

мышление, а только уделяет ей мыслительную способность и мыслимость — мыслимому, освещая доступную этой сфере истину.

6. В-третьих, можно мысленно представить его так: пусть некая душа созерцает прекрасное в телах, потом переходит к прекрасному в душе, потом — к прекрасному в обычаях и законах, потом — к великому морю красоты, после чего пусть мыслит благо само по себе и желанное и вожделенное, наподобие света, явленного и просиявшего для восходящей так души, который по преизбытку его достоинства пусть она мысленно представит и богом.

7. У него нет частей в силу отсутствия предшествующего ему: часть и «то, из чего» прежде того, что из частей составляется, например плоскость прежде объемного тела, а линия прежде плоскости; поскольку у него нет частей, он неподвижен — и в смысле пространственного перемещения, и в смысле изменения. В самом деле, если он станет меняться, то или благодаря самому себе, или благодаря иному; и если благодаря иному, то последнее будет сильнее его; а если благодаря самому себе, он может измениться к худшему или к лучшему; однако и то и другое нелепо. Из всего этого ясно, что он бестелесен; это же можно показать и иначе. Если бы бог был телом, он состоял бы из материи и вида, раз всякое тело есть некое сочетание материи и соединенного с нею вида, уподобляемого идеям и причастного им неким невыразимым способом. Но нелепо богу быть составленным из материи и вида, поскольку в таком случае он не будет ни простым, ни первоначальным; поэтому бог бестелесен.

8. И еще. Если бог — тело, значит, он материален, т. е. он вода, или земля, или воздух, или что-нибудь в таком роде; но все такое не первоначально. Кроме того, если он будет материален, он окажется после материи. Поскольку все это нелепо, нужно признать, что он бестелесен. Будь он телом, он был бы подвержен уничтожению, возникновению и переменам; но все это нелепо по отношению к нему.

XI. 1. Таким же образом можно показать и то, что качества бестелесны. Всякое тело есть субстрат, но качество — не субстрат, а свойство; следовательно, качество — не тело. Всякое свойство принадлежит некоему субстрату, но тело не принадлежит субстрату; следовательно, качество — не тело. Кроме того, одно качество

противоположно другому, а тело телу — нет; одно тело своей телесностью ничем не отличается от другого: оно отличается качеством, но не телесностью, клянусь Зевсом; поэтому качества — не тела. И в высшей степени верно, что материя бескачественна, а качества нематериальны; но если качество нематериально, значит, оно бестелесно. Будь качества телами, в одном и том же месте оказывалось бы по два и по три тела, что верх нелепости. И если качества бестелесны, начало, их создавшее, также бестелесно.

2. Кроме того, бестелесными будут и действующие начала, поскольку тела подвержены воздействиям и текучи, никогда не бывают теми же самыми и в одном и том же состоянии, не постоянны и не устойчивы, так что даже там, где кажется, будто они проявляют какую-то активность, гораздо раньше обнаруживается их подверженность воздействиям. И как есть чисто страдательное, так же необходимо быть и в подлинном смысле деятельному; и мы найдем, что оно есть именно бестелесное.

3. Таково рассуждение о началах, или то, что называют теологией. Теперь перейдем к разделу, именуемому физикой, начав так.

XII. 1. Поскольку для существующего от природы единичного чувственно воспринимаемого идеи суть определенные образцы, они же должны быть знаниями и определениями этого: за всеми людьми мыслится один человек, за всеми конями — один конь и вообще за всеми живыми существами — нерожденное и негибнущее живое существо. Как одна печать может давать множество отпечатков, так от одного человека возникает тысяча отображений. Поскольку идея есть изначальная причина того, что каждое таково, какова она сама, необходимо, чтобы и космос, это прекраснейшее сооружение, был создан богом с оглядкой на некую идею космоса как на образец для данного космоса, как бы срисованного с нее; и демиург создал его в уподобление ей по своему предивному промыслу и решению, а приступил к созиданию мира, потому что был благ [20].

2. Он создавал его из всей материи, которая до появления неба двигалась беспорядочно и нескладно и которую он из беспорядка привел в наилучший порядок, придав красоту частям с помощью подобающих чисел и очертаний и отделив огонь и землю от воздуха и воды [21]; это их состояние и теперь, а до разделения, имея

следы и приметы свойств элементов, они беспорядочно и неумеренно сотрясали материю и сами были сотрясаемы в ней. Итак, он породил мир [22], взявши каждый из элементов целиком, т. е. весь огонь и землю, воду и воздух, не упустив ни одной их части или свойства. Он решил, что возникшее должно прежде всего иметь вид тела и вообще быть осязаемым и зримым [23]; а так как без огня и земли не может быть ничего зримого и осязаемого, естественным было решение создать его из земли и огня. Также нужна была некая скрепа, которая, находясь посредине, соединяла бы обе крайности, — некая божественная скрепа пропорции [24], делающая единым себя самое и скрепляемое ею. При этом, поскольку космос был не плоским, а шарообразным, ему едва ли хватило бы одного среднего члена, так что для слаженности понадобилось два средних члена. Поэтому между огнем и землей были по типу пропорции помещены воздух и вода. Именно, как огонь относится к воздуху, так воздух к воде, вода к земле, и наоборот.

3. Ничего не оставив вне этого, он создал космос однородным и численно уподобленным идее, которая одна, а кроме того — не знающим недугов и нестареющим [25], поскольку ничто губительное к нему не присоединяется. Он самодовлеющ и ни в чем извне не нуждается. Ему сообщены очертания шара, поскольку шар наиболее приятен на вид, вместителен и подвижен [26]. Поскольку он не нуждался ни в зрении, ни в слухе, ни в чем ином такого рода, он не стал прилаживать ему эти органы и, лишив его всех прочих видов движения, придал ему только движение по кругу, свойственное уму и размышлению [27].

XIII. 1. Космос состоит из двух составляющих: тела и души. Поскольку тело видимо и осязаемо, а душа невидима и неосязаема, свойства и состояния того и другого оказываются различными. Тело космоса возникло из огня и земли, воды и воздуха. Этим четырем — не буквам, клянусь Зевсом, а слогам — космический демиург придал очертания пирамиды, куба, октаэдра, икосаэдра и всем вместе — додекаэдра [28]. И когда материя принимала форму пирамиды — возникал огонь, поскольку эта фигура самая остроугольная, состоящая из мельчайших треугольников [29], и значит самая тонкая. С формой октаэдра материя принимала качества воздуха; став икосаэдром, получала качества воды; а фигура куба создавала землю, самую плотную и устойчивую. Фигу-

рой додекаэдра он воспользовался для целокупности.

2. Из всего этого первичнее всего плоскость, поскольку плоскость предшествует объему. Из всех плоских фигур первичны два прекраснейших треугольника — прямоугольные: неравнобедренный и равнобедренный. Один угол неравнобедренного прямой, другой — две трети прямого, третий — одна треть.

Первый треугольник, т. е. неравнобедренный, становится элементом пирамиды, октаэдра и икосаэдра: пирамида состоит из четырех равносторонних треугольников, каждый из которых делится на шесть названных неравнобедренных треугольников; октаэдр — из восьми, каждый из которых также делится на шесть неравнобедренных; икосаэдр — из двадцати. Другой треугольник, т. е. равнобедренный, входит в состав куба: четыре равнобедренных треугольника, соединившись, составляют квадрат, а из шести таких квадратов состоит куб. Форма додекаэдра была использована для целокупности [30], поскольку на небе мы видим двенадцать знаков зодиака, составляющих зодиакальный круг, и каждый из них делится на тридцать частей; так и додекаэдр состоит из двадцати пятиугольников, разделяемых на пять треугольников, в каждом из которых шесть треугольников; поэтому всего мы находим в додекаэдре триста шестьдесят треугольников, т. е. столько же, сколько частей в зодиаке.

3. Когда материя получила от бога их отпечатки, она сначала стала двигаться, как и прежде, беспорядочно, а затем была приведена богом в порядок, и все было с помощью пропорции связано одно с другим. Но, будучи разделено в пространстве, все это не стоит на месте, а непрерывно сотрясается и сотрясает материю, потому что теснимые вращением космоса элементы сталкиваются и тончайшее, сбиваясь одно с другим, несется в места, занимаемые более плотным. Поэтому не остается пустоты, лишенной тел, а остающаяся неравномерность продолжает вызывать сотрясение: так телами сотрясается материя и тела — ею.

XIV. 1. Изложив строение тел, Платон рассматривает вопрос о душе, исходя из проявляющихся в ней потенций.

Поскольку о каждом из существующих предметов мы судим благодаря душе, Платон и поместил в ней начала всего существующего, чтобы, рассматривая каждый предмет всякий раз с помощью родственного и сход-

ного с ним начала души, мы могли поставить в соответствие с предметами ее сущность.

2. Считая, что есть некая умопостигаемая неделимая сущность, он установил и другой ее вид, претерпевающий разделение в телах, и показал, что душа может мысленно постичь оба вида сущности. Видя, что и в умопостигаемом, как и в делимом, есть тождество и различие, он сложил ее из всего этого. В самом деле, подобным познается подобное, как учат пифагорейцы, а неподобным, по учению физика Гераклита,— неподобное [31].

3. Когда Платон говорит о возникновении космоса, следует понимать это не в том смысле, будто некогда было время, когда космоса не было, но в том, что космос находится в вечном возникновении и обнаруживает некую исходную причину своего бытия; душу космоса, существующую вечно, бог также не создает, а упорядочивает, и в этом смысле, пожалуй, можно сказать, что создает, поскольку пробуждает и возвращает ее к ней самой и к ее уму как бы из некоего глубокого забытья, или сна, чтобы, взирая на мыслимое умом, она воспринимала виды и формы и устремлялась к его помыслам.

4. Итак, ясно, что космос — некое мыслящее живое существо [32]. Бог хотел сделать его наилучшим, и вот он сделал его одушевленным и мыслящим: одушевленное в целом совершеннее неодушевленного и мыслящее — лишенного мысли, при всем том что ум не может появиться без души. Когда же душа вытянулась от середины до краев, получилось, что она охватывает и покрывает все тело космоса; простираясь по космосу в целом, она благодаря этому сковывает и сдерживает его, причем ее внешние части делают это с большей силой, чем внутренние: внешнее не претерпевает разделения, тогда как внутреннее было рассечено на семь кругов, изначально разделенных двойными и тройными промежутками; область, объемлемая неделимой и неподвижной сферой, соответствует тождественному, а разделенная — иному.

5. Движение, объемлющее все небо, избегая блуждания, является единообразным и упорядоченным, тогда как внутреннее движение разнородно и изменчиво, поскольку допускает восхождения и закаты. Внешняя сфера движения — вправо, с востока на запад; внутренняя — налево, с запада на восток — навстречу движению неба.

6. Кроме того, бог сотворил звезды и планеты, причем

первые (числом великое множество) — неподвижными ради украшения ночного неба, а другие (числом семь) — ради возникновения числа, времени и чтобы свидетельствовать о существующем. Дело в том, что время он сделал мерой движения космоса в уподобление вечности, которая есть мера неподвижности вечного космоса. Планеты не одинаковы по потенции. Солнце всем управляет, все обнаруживает и являет; Луна по своей потенции считается занимающей второе место; а другие планеты — каждая в соответствии со свойственной ей долей. Луна задает меру месяца, поскольку за это время она завершает свой круговорот и настигает Солнце; а Солнце — меру года: обходя зодиакальный круг, оно отмечает смену времен года. У каждой из других планет свои периоды обращения, которые можно усмотреть не на глаз, но только с помощью науки. В результате всех этих круговоротов число времени полного года исполняется тогда, когда все планеты, вернувшись в ту же самую точку, вновь занимают прежнее пложение, так что, если мысленно провести от неподвижной сферы прямую, перпендикулярную к земле, их центры окажутся на ней.

7. Поскольку в пределах подвижной сферы есть семь сфер, бог, создав из огненной — наиболее ценной — сущности семь видимых тел, прикрепил их к сферам, находящимся на подвижном круге иного. Луну он установил на круге, первом после Земли; Солнце разместил на втором; утреннюю звезду, посвященную Гермесу, — на круге, скорость движения которого совпадает с солнечным, а расположение не совпадает; выше — прочие планеты на соответствующих сферах: непосредственно под неподвижной сферой лежит самая медленная звезда, называемая Кроновой; немного быстрее движется Зевсова звезда, под ней — Аресова [33]. Восьмая сила с вершины неба охватывает все прочие. Все эти звезды суть мыслящие живые существа и боги и имеют шарообразную форму.

XV. 1. Есть и другие божественные силы — демоны (которых можно назвать рожденными богами), обитающие в каждой из стихий; одни из них видимые, другие невидимые, они есть в эфире и огне, в воздухе и воде; таким образом, ни одна из частей мира не обделена душой и не лишена живых существ, чья природа превосходит смертную; им подчинена вся подлунная и наземная область.

2. Ибо бог сам создает все мироздание, богов и демонов, и по его воле все это не подвластно разрушению; а во главе всего прочего стоят его дети, по его приказу и в подражание ему совершающие то, что совершают; от них — предвещания, предзнаменования, вещие сны, пророчества и все прочее, доступное смертным благодаря искусству предсказателей.

3. Земля лежит посредине мировой целокупности и занимает место вокруг оси, проходящей через все мироздание, и блюдет дни и ночи; после души мира она старшая из внутримировых богов, и нам она предоставляет обильную пищу; вокруг нее вращается мир, хотя и она — одна из звезд, неподвижная в силу уравновешенности благодаря своему срединному положению и равной удаленности от крайних точек.

4. Стихия, объемлющая все прочие, — эфир; им заполнена сфера неподвижных звезд и сфера планет; ближе к центру — воздух, в центре — земля с водою на ней.

XVI. 1. После того как бог упорядочил все это, остались несозданными еще три рода живых существ, которые должны были стать смертными и обитать в воздухе, воде и на земле; их создание он поручил рожденным от него богам: ведь если бы их создал он сам, они стали бы бессмертными. А те, позаимствовав от первичной материи некоторые части, которые должны быть ей возвращены в определенный срок, создали смертные живые существа.

2. Но когда у отца всего и у рожденных от него богов возникла мысль о человеческом роде, который ближе всего богам, то души для этого рода на землю послал сам создатель мировой целокупности, причем в числе, равном числу звезд. Возведя их на отведенные для них звезды как на некие колесницы [34], он — как законодатель — возвестил им законы предопределения, чтобы на нем самом не было вины: что им вместе с телом будут прирождены аффекты, свойственные смертным, во-первых, ощущения, затем удовольствие и печаль, страх и пыл. Только тот, кто властвует над ними и им не подчиняется, будет жить справедливо и вернется на свою звезду; а кто подчинится неправде, тот во втором рождении сменит свою природу на женскую; а если и тогда он не откажется от несправедливости, то в конце концов переродится в животную природу. Прекращает страдания победа над прирожденными аффектами и возвращение к первоначальному состоянию.

XVII. 1. Боги вылепили человека главным образом из земли, огня, воздуха и воды, заняв определенную их часть в долг; они скрепили их невидимыми скрепами и так создали некое единое тело, причем главенствующую часть души они поместили в голове, как бы засеяв ею головной мозг; на лице они поместили органы чувств, несущие соответствующую службу; из гладких и ровных треугольников, использованных при образовании стихий [35], составили костный мозг, который должен был производить семя; кость они сделали из земли, увлажненной мозгом и несколько раз закаленной в воде и огне; жилы — из кости и плоти; а сама плоть была приготовлена на своего рода закваске, соленой и горьковатой.

2. Мозг они окружили костью, а сами кости скрепили жилами, благодаря которым получились сочленения и суставы; они прикрыли их, как бы облепив плотью, в одних местах более плотной, в других менее, — так, чтобы телу было удобно.

3. Из того же самого они сплели внутренние органы, желудок и вокруг него — извивы кишок, а сверху, от полости рта, дыхательный канал, ведущий к легким, и горло, ведущее в пищевод. Пища, попадая в живот, размельчается и размягчается с помощью горячего воздуха и после соответствующего изменения распространяется по всему телу; две жилы, идущие вдоль хребта, перекрестно оплетают голову, встречаясь друг с другом, а от головы разделяются на множество нервов.

4. Создав человека, боги сочетали с его телом душу, господствующую над ним, причем ведущую часть души сознательно поместили в области головы, где начала нервов и жил, а также источники переживаний, могущих привести к умопомешательству; а органы чувств вокруг головы суть как бы стражи ведущего начала. Здесь же помещаются и начала рассуждения, выбора и оценки; несколько ниже они поместили чувственное начало души, а пылкое — в области сердца; вожделеющее начало помещается в нижней части живота и в области вокруг пупка; об этих началах речь пойдет ниже.

XVIII. 1. Установив на лице светоносные глаза, боги заставили их сдерживать заключенный в теле огненный свет, гладкость и плотность которого роднила его, по их мнению, с дневным светом. Этот внутренний свет, чистейший и прозрачнейший, легко изливается через глаза в целом, но особенно легко — через их середину. Стал-

киваясь, как подобное с подобным, со светом извне, он создает зрительные ощущения. Поэтому ночью, когда свет исчезает или затемняется, световой поток перестает устремляться к окружающему нас воздуху и, удерживаясь внутри, успокаивает и рассеивает наши внутренние порывы и тем самым вызывает сон; вследствие этого веки во сне смежаются.

2. При наступлении полного спокойствия приходят кратковременные сны; но если некоторые движения остаются, нас одолевают продолжительные сновидения. Именно так — наяву и во сне — создаются воображаемые представления, а вслед за ними — образы в зеркалах и других прозрачных и гладких предметах, возникающие путем отражения. При этом в зеркале создается впечатление выпуклости, глубины и протяженности, и разные образы здесь получаются из-за того, что лучи света либо отталкиваются от разных частей, либо соскальзывают с выпуклостей, либо стекаются в углубления; поэтому в одном случае левое представляется правым, в другом — отображается то же самое, в третьем — более далекое оборачивается близким, и наоборот.

XIX. 1. Слух возник ради распознавания звуков; слышание начинается с движения в области головы и кончается в области печени. Звук через уши поражает мозг и кровь и доходит до самой души; высокий звук — от быстрого движения, низкий — от медленного, громкий — от сильного, тихий — от слабого.

2. Следующая способность — у ноздрей, состоящая в восприятии запахов. Запах есть ощущение, нисходящее от сосудов в ноздрях к околопупочной области. Виды запаха не поддаются именованию, за исключением двух первичных — приятного и неприятного, которые называются благоуханием и зловонием. Всякий запах плотнее воздуха, но тоньше воды; это доказывается тем, что пахучим, понятным образом, называется то, что пребывает в некотором незавершенном, переходном состоянии и сохраняет свойства, общие воздуху и воде, каковы пар и туман; состояние перехода воды в воздух или обратно как раз и доступно чувству обоняния.

3. Вкус боги создали ради распознания самых различных сочащихся веществ; они протянули от языка до сердца сосуды, которые должны оценивать и судить о вкусовых ощущениях, и, сравнивая и различая воздействие сочащихся веществ, определяют разницу между ними.

4. Есть семь видов веществ, вызывающих разные вкусовые ощущения: сладкое, кислое, терпкое, едкое, соленое, острое и горькое. Из них сладкое обладает природой, противоположной всем прочим и приятно проникающей во влагу вокруг языка. Из остальных кислое бередит и разъедает, острое горячит и устремляется вверх, горькое хорошо прочищает и даже разрушает, соленое слегка очищает и прочищает; из веществ, сжимающих и закрывающих поры, едкое — более шероховатое, а терпкое — менее.

5. Осязательную способность боги приспособили для восприятия горячего и холодного, мягкого и твердого, легкого и тяжелого, гладкого и шероховатого, чтобы можно было судить и о такого рода различиях. То, что при прикосновении подается, мы называем податливым, а что не подается — неподатливым; это зависит от основания самих тел: то, у чего большее основание, — устойчиво и основательно, а то, основание чего мало, — податливо, мягко и легко изменяется. Шероховатым можно считать то, что неоднородно и твердо, гладким — однородное и плотное. Ощущения горячего и холодного, как наиболее противоположные, возникают от противоположных причин. Одно, вызывая расщепление острой и быстрой подвижностью частей, вызывает ощущение тепла. Ощущение холода вызывается привхождением более крупного, которое вытесняет более мелкое и маленькое и насильно занимает их место: ведь именно тогда начинается некое сотрясение и дрожь, и при этом в телах возникает ощущение замерзания.

XX. Тяжелое и легкое ни в коем случае не следует определять через понятия верха и низа, так как «верх» и «низ» ничего не означают; в самом деле, поскольку небо в целом шарообразно и совершенно выровнено со своей внешней стороны, не правильно что-либо одно в нем называть верхом, а другое — низом. Тяжелое есть то, что с трудом можно сдвинуть с места, свойственного ему по природе; легкое — то, что без труда; кроме того, тяжелым является составленное из множества частей, а легким — из немногих.

XXI. Дышим мы так: извне нас облекает большой объем воздуха; этот воздух через рот, ноздри и прочие пути, имеющиеся в теле и усматриваемые разумом, проникает внутрь, а нагревшись, устремляется наружу к такому же воздуху; и сколько его выходит, столько же воздуха извне входит внутрь; так, при непрерывном

совершении этого круговорота, получаются вдохи и выдохи.

XXII. Причины болезней многочисленны. Во-первых, избыток и недостаток элементов, а также переход их в несвойственные им места. Во-вторых, рождение однородного в обратном порядке, например когда из плоти выделяется кровь, желчь или слизь, — это означает не что иное, как разложение плоти. Именно слизь представляет собой разложение молодой плоти, пот и слезы — своего рода сыворотку слизи. Слизь, выступая наружу, вызывает сыпь и лишаи, а смешавшись внутри с черной кровью, возбуждает так называемую священную болезнь; едкая и соленая слизь есть причина катаров; все воспаления вызываются желчью, и вообще желчь и флегма вызывают тысячи разнообразных недугов. Непрерывная лихорадка возникает от избытка огня, ежедневная — воздуха, трехдневная — воды, четырехдневная — земли.

XXIII. 1. Теперь следует сказать о душе; хотя может показаться, что мы повторяемся, начнем со следующего. Как мы уже показали, боги, созидавшие смертные роды, получили от первого бога бессмертную человеческую душу и прибавили к ней две смертные части. Чтобы божественная и бессмертная часть души не была подавлена ничтожеством смертной части, они поместили ее как бы в крепости человеческого тела и, предназначив ее для управления и господства, уделили ей место в голове, форма которой подобна форме мироздания; остальное тело они предназначили для подчинения ей, прирастив его в качестве носителя, и в разных частях его поместили прочие смертные части души.

2. Пылкое начало они поместили в сердце, вожделеющее — в средней области, между пупком и диафрагмой, связав его, словно некоего бешеного и дикого зверька. В помощь сердцу они приспособили легкие, сделав их мягкими, бескровными и пористыми наподобие губки ради смягчения ударов закипающего гневом сердца. Печень благодаря имеющейся у нее сладости и горечи пробуждает вожделеющее начало души и укрощает его; кроме того, печень вызывает пророческие сны, поскольку она, будучи гладкой, плотной и лоснящейся, отражает идущую от ума силу. Селезенка помогает печени, очищая ее и придавая ей лоск; она вбирает в себя вредные выделения, возникающие от некоторых болезней печени.

XXIV. 1. Что три части души соответствуют трем ее силам и что части эти занимают свои места в соответствии с определенным замыслом, можно усмотреть из следующего. Во-первых, то, что от природы разделено, является разным; а чувства и разум разделены от природы, раз одно относится к мышлению, а другое — к страданиям и удовольствиям; кроме того, чувства есть и у животных.

2. Так как чувства и разум действительно разные от природы, они должны и помещаться отдельно, поскольку в конечном счете они приходят в столкновение друг с другом; но ничто не может прийти в столкновение с самим собой, и противоположное друг другу не может одновременно находиться в одном и том же месте.

3. На примере Медеи видно, как пыл страстей приходит в столкновение с рассудком; она говорит так:

> Я знаю, что злодейство мной задумано,
> Но пыл страстей сильнее понимания [36].

И в Лаие, похищающем Хрисиппа, страсть также приходит в столкновение с рассудком; он говорит так:

> В том для людей несчастье величайшее,
> Что дурно поступают, благо ведая [37].

4. О том, что разум отличается от чувств, можно судить и на основании того, что разум и чувства воспитываются по-разному; первый — с помощью обучения, а вторые — с помощью усвоения хороших привычек.

XXV. 1. Бессмертие души Платон доказывает следующим способом [38]. Душа привносит жизнь в то, во что входит, поскольку жизнь — ее естественное свойство; то, что приносит жизнь другому, само не может принять смерти, а таковое бессмертно. Если душа бессмертна, она и неуничтожима: она есть бестелесная сущность, неизменная в своем существе, умопостигаемая, невидимая и единовидная; тем самым она несоставная, неразрушимая, недробимая. Тело — полная тому противоположность: воспринимаемое чувствами, видимое, дробимое, составленное из разных видов. Именно поэтому душа, входя благодаря телу в соприкосновение с чувственным миром, теряется, тревожится и словно пьянеет; а в умопостигаемом, оказываясь сама по себе, она укрепляется и успокаивается. Она не может быть подобна тому, что ее тревожит; следовательно, она более сходна с умопостигаемым, которое недробимо и неуничтожи-

мо. Кроме того, душа есть естественное ведущее начало, а таковое подобно богу; поэтому, будучи подобной богу, душа неуничтожима и нетленна.

2. Непосредственно противоположные начала, причем противоположные не сами по себе, а как свойства, обычно рождаются одно из другого. То, что люди называют жизнью, противоположно мертвому; как смерть есть отделение души от тела, так жизнь есть соединение души, которая, несомненно, существовала прежде, и тела; и если душа будет существовать после смерти и существовала до встречи с телом, то, вероятнее всего, она вечна, поскольку невозможно помыслить ничего способного ее разрушить.

3. Кроме того, душа должна быть бессмертной, если научение есть припоминание; а к мысли о том, что научение есть припоминание [39], можно прийти на основе того, что научение не может осуществляться иначе, как через припоминание некогда узнанного. В самом деле, если мы составляем общее понятие, исходя из общих свойств отдельных вещей, как можем мы перебрать все отдельные вещи, которых бесконечно много? Или как [постигнем общее] из рассмотрения немногих? Никак, поскольку в этом случае неизбежны ошибки; тому пример — суждение «Только обладающее дыханием есть живое существо». И самое главное, как могли бы существовать понятия? Итак, мы в порядке припоминания мыслим на основе крохотных проблесков, по некоторым отдельным признакам припоминая, о чем давно знаем, но что забыли по воплощении.

4. Кроме того, душу не разрушает ее собственная порочность, она не может разрушиться от порочности другого и вообще от другого; а раз так, она должна быть бессмертной. Кроме того, самодвижное начало обладает вечным движением, а таковое бессмертно; но душа как раз самодвижна; как самодвижное, она есть начало всякого движения и возникновения, а как начало, она есть нечто нерожденное и негибнущее. Следовательно, такова всякая душа — не только мировая, но и человеческая, поскольку обе они созданы из одной и той же смеси. Платон называет душу самодвижной [40], поскольку ей свойственна жизнь, вечно деятельная в себе самой.

5. Что бессмертны души разумных существ — это у Платона можно считать твердо установленным; а вот бессмертие душ существ неразумных сомнительно. И по всей вероятности, души неразумных существ, ведо́мые

чистой видимостью и не обладающие ни рассудком, ни способностью суждения, ни доказанными положениями и выводами из них, ни общими разделениями и совершенно лишенные, таким образом, понятия об умопостигаемом и по существу отличные от разумных существ, смертны и тленны.

6. Из положения о бессмертии душ следует, что они внедряются в тела и срастаются с зародышами, способствуя их созреванию; меняют многие тела — человеческие и другие — или дождавшись прошествия отмеренного им числа лет, или по воле богов, или из-за невоздержности, или из-за приверженности к телу; душа и тело в каком-то смысле приспособлены друг к другу, как огонь и смола.

7. И душа богов обладает способностью суждения (которую можно назвать также способностью понимания), побудительной способностью (которую можно именовать воодушевлением) и способностью присвоения. Эти способности имеются и у человеческих душ, но после воплощения они некоторым образом преобразуются: способность присвоения становится вожделением, а побудительная способность — пылким началом.

XXVI. 1. Мнение Платона о роке таково. Все, говорит он, подчиняется року, но не все им предопределено, ибо действие рока подобно закону, который не может сказать, что один совершит одно, с другим случится другое и так далее до бесконечности, поскольку бесконечно число рождающихся и бесконечны обстоятельства, в которых они оказываются; в таком случае не будет места ни для нашей воли, ни для наших представлений о похвальном, порицаемом и тому подобном; но рок говорит, что при выборе такой-то жизни и по свершении таких-то поступков для души воспоследует то-то [41].

2. Таким образом, душа свободна от принуждения и в ее воле сделать что-то или не сделать; здесь необходимость отсутствует, но неизбежность последствий поступка определяется роком, например за добровольным поступком «Парис похитит Елену» последует «из-за Елены эллины начнут войну». Таково же пророчество Аполлона Лаию:

Зачнешь дитя — убьет тебя родившийся [42];

здесь говорится о Лаии и о том, что он может родить дитя, а последствие этого предопределено роком.

3. Природа возможного помещается где-то между истиной и ложью; на этой по природе неопределенной возможности и основывается наша свободная воля. Истиной или ложью будет то, что получится после нашего выбора, а возможное отлично от называемого наличным, или действительным [43]. Возможное обозначает некую способность к чему-либо, но не его наличие. Так, можно сказать, что ребенок есть в возможности грамматик, флейтист или плотник, но у него тогда будет в наличии одно или два из этих искусств, когда он обучится и приобретет какой-либо навык, а в действительности тогда, когда он будет действовать в соответствии с приобретенным навыком. Но возможное не есть что-либо из этого, а то неопределившееся и зависящее от нашей воли, что становится истинным или ложным в зависимости от того, какая из наших наклонностей возьмет верх.

XXVII. 1. Данная глава посвящена платоновской этике. Он полагает, что драгоценнейшее и величайшее благо нелегко найти, а найдя — трудно объяснить всем. Это он изложил в беседе «О благе» избранным и особенно близким ему ученикам. Что же касается человеческого блага, то внимательному читателю его сочинений ясно, что он считает им науку и созерцание первого блага, которое можно определить как бога и первый ум.

2. Все то, что считается человеческим благом, заслуживает такого имени в меру его причастности к первому и драгоценнейшему благу, точно так же как сладкое и теплое получают свое имя от первых сладости и теплоты. В нас неким подобием его оказывается ум и способность рассуждения, в силу чего наше благо так хорошо, возвышенно, привлекательно, соразмерно и божественно. Что же касается остальных так называемых благ, каковы для большинства здоровье, красота, сила, богатство и тому подобное, то все это является благом не безусловно, а только в том случае, когда пользование этим неразрывно с добродетелью, без которой это остается всего лишь в разряде вещественном и при дурном употреблении оказывается злом; в таком случае Платон называет все это тленными благами.

3. Платон не относит к числу доступных человеку благ счастье: последнее доступно божеству, а людям — лишь в виде загробного блаженства. Потому Платон и говорит, что по существу философские души [44] преисполнены великим и удивительным и по отрешении от

тела они становятся сотрапезниками богов и созерцают луг истины, поскольку уже при жизни им вожделенно знание ее и выше всего они ценят стремление к нему. Благодаря этому они как бы очищают и восстанавливают некое зрение души, потускневшее и ослабленное, которое, однако, следует беречь больше, нежели тысячу телесных очей, и оказываются в состоянии вознестись ко всему разумному.

4. А неразумные, по мнению Платона, подобны никогда не видевшим ясного света обитателям подземных пещер: они видят некие неясные тени наших тел и думают, будто это — подлинное постижение бытия. И как те, выбравшись из мрака и оказавшись в чистом свете, понятным образом меняют свое мнение о том, что видели раньше, и в первую очередь понимают собственное заблуждение, точно так же и неразумные, перейдя из мрака здешней жизни к истинно божественному и прекрасному, начинают презирать то, чем раньше восхищались, и исполняются неодолимым стремлением созерцать тамошнее, ибо только там прекрасное тождественно с благом и добродетели довольно для счастья. Что благо есть знание первого и что это же — прекрасное, Платон разъясняет во всех своих сочинениях. Сжато это изложено в первой книге «Законов» примерно так: «Есть два рода благ: одни — человеческие, другие — божественные» и т. д.[45] Когда некая отдельная вещь, непричастная сущности первого блага, по недоразумению также именуется благом, обладание ею, говорит Платон в «Евтидеме», есть наибольшее зло [46].

5. Его положение о том, что добродетели благодетельны сами по себе, следует понимать как вывод из его положения о прекрасном как единственном благе; очень подробно и лучше всего он говорит об этом в «Государстве», во всех книгах этого диалога [47] Обладатель того знания, о котором шла речь выше, — великий удачник и счастливец, причем не только в том случае, когда ему за это оказывают почести и награждают, но даже и в том, когда никому из людей это не известно и его преследуют так называемые беды: бесчестье, изгнание, смерть. И тот, кто обладает всем тем, что считается благом, — богатством, властью над великим царством, крепким телесным здоровьем и красотой, но при этом лишен того знания, ни в коем случае не счастливее его.

XXVIII. 1. Из всего этого естественно вытекает положение Платона о том, что целью является посильное

уподобление божеству. Он излагает это по-разному. Иной раз он говорит, что уподобиться божеству — значит быть разумным, справедливым и благочестивым, — так в «Теэтете» [48]. Потому и надо стремиться как можно быстрее бежать отсюда туда: бегство и означает посильное уподобление божеству, а уподобление заключается в том, чтобы стать справедливым и благочестивым благодаря размышлению. Он может ограничиться и справедливостью, как в последней книге «Государства» [49]; в самом деле, боги не оставят своим попечением того, кто предан стремлению стать справедливым и в меру человеческих сил уподобиться богу, ведя добродетельную жизнь.

2. В «Федоне» о том, что уподобиться божеству — значит быть рассудительным и справедливым, он говорит примерно так: «А самые счастливые и блаженные, уходящие самой лучшей дорогой, — это те, кто преуспел в добродетели, полезной народу и гражданам; имя ей — рассудительность и справедливость» [50].

3. Иногда он говорит, что цель — уподобиться божеству, иногда — следовать, например: «Бог, в котором, по древнему учению, начало и конец» и т. д. Иногда — и то и другое, например: «Душа, которая следует божеству и уподобилась ему» и т. д. Но ведь благо есть и начало всякой пользы, и можно сказать, что оно — от бога; а такому началу соответствует цель, состоящая в уподоблении божеству, — я имею в виду, конечно, бога небесного, а не занебесного, клянусь Зевсом, который не обладает добродетелью, поскольку он выше ее. Поэтому правильно будет сказать, что несчастье есть демонская порча, а счастье — расположение демона.

4. Мы можем достичь богоподобия, если при соответствующих природных задатках приобретем хорошие привычки, будем должным образом наставлены и воспитаны в духе закона и, самое главное, если благодаря разуму и обучению усвоим те знания, которые позволяют удалиться от большинства людских забот и постоянно заниматься умопостигаемыми предметами. Если же нам предстоит посвящение в более высокие науки, то подготовкой и предварительным очищением демона в нас может стать музыка, арифметика, астрономия и геометрия; при этом мы должны следить за нашим телом и заниматься гимнастикой, которая закаляет тела как для войны, так и для мирных занятий.

XXIX. 1. Добродетель есть вещь божественная, представляющая собой совершенное и наилучшее располо-

жение души, благодаря которому человек приобретает благообразие, уравновешенность и основательность в речах и делах, причем как сам по себе, так и с точки зрения других. Различаются следующие добродетели: добродетели разума и те, что противостоят неразумной части души, каковы мужество и воздержность; из них мужество противостоит пылкости, воздержность — вожделению. Поскольку различны разум, пыл и вожделение, различно и их совершенство: совершенство разумной части — рассудительность, пылкой — мужество, вожделеющей — воздержность.

2. Благоразумие [51] есть знание добра и зла, а еще того, что не является ни тем ни другим. Воздержность есть упорядоченность страстей и влечений и умение подчинить их ведущему началу, каковым является разум. Когда мы называем воздержность упорядоченностью и умением подчинять, мы представляем нечто вроде определенной способности, под воздействием которой влечения упорядочиваются и подчиняются естественному ведущему началу, т. е. разуму.

3. Мужество [52]— сохранение представления о долге (dogmatos ennomou) перед лицом опасности и без таковой, т. е. некая способность сохранять представление о долге. Справедливость [53] есть некое согласие названных добродетелей друг с другом, способность, благодаря которой три части души примиряются и приходят к согласию, причем каждая занимает место, соответствующее и подобающее ее достоинству. Таким образом, справедливость заключает в себе полноту совершенства трех добродетелей: благоразумия, мужества и воздержности. Правит разум, а остальные части души, соответствующим образом упорядоченные благодаря разуму, подчиняются ему; поэтому правильно положение о том, что добродетели взаимно дополняют друг друга.

4. В самом деле, мужество, будучи сохранением представления о долге, сохраняет и правильное понятие, поскольку представление о долге есть некое правильное понятие; а правильное понятие возникает от разумности. В свою очередь разумность связана также и с мужеством: ведь она является знанием добра, а никто не может увидеть, где добро, если смотрит, подчиняясь трусости и другим страстям, с нею связанным. Так же не может быть разумным человек разнузданный и вообще тот, кто, побежденный той или иной страстью, совершает нечто вопреки правильному понятию. Платон счи-

тает это воздействием незнания и неразумия; вот почему не может быть разумным тот, кто разнуздан и труслив. Итак, совершенные добродетели нераздельны друг с другом.

XXX. 1. Но мы говорим о добродетелях и в другом смысле, называя, например, даровитость или успехи, ведущие к добродетели, тем же именем, что и совершенные добродетели, по сходству с ними. Так мы называем мужественными воинов, а иной раз говорим, что некоторые храбры, хотя и неразумны. Очевидно, что совершенные добродетели не усиливаются и не ослабевают, а вот порочность может быть сильнее и слабее, например этот неразумнее или несправедливее, нежели тот. Но в то же время пороки не взаимосвязаны друг с другом, поскольку одни противоречат другим и не могут сочетаться в одном и том же человеке. Так, дерзость противоречит трусости, мотовство — скупости; кроме того, не может быть человека, одержимого всеми пороками, как не может быть тела, имеющего в себе все телесные недостатки.

2. Еще следует допускать некое среднее состояние между распущенностью и нравственной строгостью, поскольку не все люди либо безупречно строги, либо распущенны. Таковы те, кто довольствуется определенными успехами в нравственной области. Но ведь и в самом деле нелегко перейти от порока к добродетели: расстояние между этими крайностями велико и преодолеть его трудно.

3. Из добродетелей одни нужно считать главными, а другие — второстепенными; главные связаны с разумным началом, от которого получают совершенство и остальные, а второстепенные — с чувственными. Эти последние ведут к прекрасному благодаря разуму, а не сами по себе, поскольку сами по себе они разумом не обладают, а получают его благодаря разумности при соответствующем образе жизни и воспитании. И поскольку ни знание, ни искусство не могут образоваться ни в какой другой части души, кроме разумной, оказывается невозможным обучить добродетелям, связанным с чувственностью, поскольку они — не искусства и не знания и не обладают собственным предметом. Поэтому разумность, будучи знанием, определяет, что свойственно каждой добродетели, наподобие кормчего, подсказывающего гребцам то, чего они не видят; и гребцы слушаются его, как и воин слушается полководца.

4. Порочность может быть большей и меньшей, и преступления неодинаковы, а одни бóльшие, другие меньшие; поэтому правильно, что законодатели назначают за них то большее, то меньшее наказание. И хотя добродетели, конечно, суть нечто предельное в силу своего совершенства и сходства со справедливостью, их с другой точки зрения можно рассматривать как нечто среднее, поскольку если не каждой, то большинству из них соответствуют два порока, один из которых связан с избытком, а другой — с недостатком; например, щедрости противоположны: с одной стороны — мелочность, а с другой — мотовство.

5. В самом деле, неумеренность страстей возникает тогда, когда либо преступают меру должного, либо не достигают ее. Нельзя считать впечатлительным того, кто без гнева смотрит, как оскорбляют его родителей, и сдержанным того, кто гневается по всяким пустякам, — совсем наоборот. Точно так же следует считать бесчувственным того, кто не скорбит, когда его родители умирают, и угнетенным переживаниями и безмерно страдающим — того, кто готов умереть от скорби; умерен в страстях тот, кто скорбит, но соблюдает меру в переживаниях.

6. Кто буквально всего и очень сильно боится — труслив; кто ничего не боится — самонадеян; а мужествен тот, кто отважен и осторожен в меру; точно так же обстоит дело и со всем прочим. И поскольку в том, что касается страстей, умеренность — наилучшее, а умеренность есть не что иное, как середина между избытком и недостатком, такого рода добродетели существуют в этой середине потому, что они позволяют нам придерживаться в страстях среднего.

XXXI. 1. Но такова же и добродетель, поскольку она также есть то, что в нашей воле и ничему не подвластно. В самом деле, порядочность не была бы чем-то похвальным, если бы она возникала от природы или доставалась в удел от бога. Добродетель должна быть чем-то добровольным, поскольку она возникает в силу некоего горячего, благородного и упорного устремления. А раз добродетель добровольна, значит, порочность невольна. Действительно, кто добровольно выберет величайшее из зол для достойнейшего и драгоценнейшего в себе? Когда кто-то устремляется к злу, исходно это устремление к злу не как к злу, но как к благу; и когда кто-то обращается к злу, с тем чтобы приобрести с помощью

незначительного зла превосходящее его благо, он находится в совершенном заблуждении, но опять-таки совершает зло невольно, поскольку невозможно, чтобы кто-то устремлялся к злу, желая себе зла, а не в надежде на благо или не из страха перед бóльшим злом.

2. Все несправедливые дела злого человека также оказываются невольными, потому что если несправедливость невольна, то совершение несправедливости должно быть невольным тем в большей степени, что несправедливое действие является бóльшим злом, чем несправедливость, которая не проявляет себя. Но хотя несправедливые поступки и невольны, тех, кто их совершает, следует наказывать, причем неодинаково, поскольку неодинаков причиняемый ими вред; а сама невольность объясняется либо незнанием, либо аффектом, от чего можно избавить вразумлением, воспитанием, образованием и заботой.

3. Несправедливость — такое зло, что скорее следует избегать самому совершать несправедливые поступки, чем подвергаться несправедливости [54]: первое присуще порочному человеку, а второе — всего лишь слабому. Конечно, постыдно и то и другое, но совершать несправедливое настолько же хуже, насколько и позорнее; и преступнику лучше быть наказанным, как больному лучше доверить свое тело искусству врача, поскольку всякое наказание как раз и есть некое врачевание заблудшей души.

XXXII. 1. Поскольку большинство добродетелей так или иначе связаны с аффектами, следует определить, что́ есть аффект. Аффект есть неразумное движение души, все равно к злу или к благу. Движение называется неразумным, потому что аффекты не суть ни суждения, ни мнения, но движения неразумных частей души: оно возникает в чувствующей части души и есть наша непроизвольная деятельность. Аффекты часто возникают в нас против воли и вызывают противодействие. Иной раз, даже зная, что с нами не происходит ничего печального, радостного или страшного, мы все же находимся под воздействием происходящего; этого мы не испытывали бы, если бы аффекты совпадали с суждениями, поскольку суждение мы можем отвергнуть, поняв относительно его, что так дóлжно или не дóлжно. Аффекты вызывает либо хорошее, либо дурное, поскольку при появлении безразличных предметов аффекта не возникает: все аффекты связаны с появлением хорошего

либо дурного. Когда мы замечаем, что нам хорошо сейчас, мы радуемся, а к грядущему благу стремимся; когда же мы замечаем, что нам плохо, мы огорчаемся и боимся грядущего зла.

2. Есть два простых и основных аффекта: удовольствие и страдание, а остальные лепятся из них. В самом деле, нельзя считать страх и вожделение изначальными и простыми наряду с этими двумя, поскольку тот, кто испытывает страх, не полностью лишен удовольствия: ведь он не сможет пережить несчастье, если перестанет верить, что избавится от зла и наступит облегчение; но вместе с тем он переполнен тревогой и беспокойством и поэтому страдает. А испытывающий вожделение, надеясь обрести вожделенное, чувствует удовольствие, но, поскольку он не полностью уверен и у него нет твердой надежды, грустит.

3. Если вожделение и страх не изначальны, несомненно, придется согласиться, что ни один из прочих аффектов также не является простым, каковы, например, сожаление, зависть и тому подобные, поскольку в них также можно усмотреть удовольствие и страдание, из которых они как бы смешаны.

4. Одни из аффектов дикие, другие кроткие; кроткие суть естественные, они необходимы человеку и естественны для него, пока остаются умеренными, так как при неумеренности ведут к извращению. Таковы удовольствие, страдание, пыл, жалость, стыд; естественно удовольствие по поводу соответствующего природе и страдание из-за несоответствующего; необходим пыл при наказании врагов и отмщении; при любви к людям естественна жалость; необходим стыд, чтобы уклоняться от позорного. Аффекты дикие суть противоестественные, они возникают от испорченности и низости нрава. Таковы насмешливость, злорадство, человеконенавистничество; они могут быть сильнее или слабее, но, каковы бы они ни были, они всегда суть нечто извращенное, и для них нет надлежащей меры.

5. Об удовольствии и страдании Платон говорит, что аффекты эти вызываются в нас неким изначальным природным движением: страдание и боль рождаются при движении против природы, а удовольствие — при восстановлении природного порядка [55]. Он считает, что состояние, соответствующее природе,— среднее между болью и удовольствием; оно не совпадает ни с той, ни с другим, и в нем мы большее время пребываем.

6. Он учит также о многих видах удовольствия, в частности об удовольствиях тела и души; одни удовольствия смешиваются с тем, что им противоположно, а другие остаются чистыми и несмешанными; одни возникают от воспоминания, а другие — благодаря надежде; одни — позорные — у людей разнузданных и несправедливых, другие — удовольствия людей умеренных — так или иначе причастные к благу, например удовольствие от свершения хороших дел и добродетельной жизни.

7. Относительно множества низменных удовольствий нет нужды исследовать, могут ли они принадлежать к числу благ как таковых, поскольку они являются преходящими и ничего не стоят, возникают в качестве побочного следствия природных свойств, не имеют в себе ничего существенного и изначального и допускают наряду с собою то, что им противоположно; удовольствие и страдание здесь смешиваются, а этого не происходило бы, если бы одно было благом как таковым, а другое — злом.

XXXIII. 1. Дружбой [56] в наивысшем и собственном смысле называется не что иное, как чувство, возникающее от взаимного расположения. Оно появляется в том случае, когда каждый из двоих хочет, чтобы близкий и он сам были равно благополучны. Это равенство сохраняется только в том случае, когда у обоих похожий нрав, поскольку подобное дружественно подобному как соразмерному, тогда как несоразмерные предметы не могут пребывать в согласии ни один с другим, ни с предметами соразмерными.

2. Есть и иные чувства, которые, не будучи дружбой, тем не менее называются дружескими, неся на себе некий налет добродетели. Таково естественное расположение родителей к детям и родственников друг к другу, так называемое гражданское чувство и товарищество [57], которые, однако, не всегда построены на взаимном расположении.

3. Вид дружбы представляет собой и любовное чувство. Любовь бывает благородная — в душах взыскательных, низкая — в душах порочных и средняя — в душах людей посредственных. Поскольку душа разумного человека бывает трех разрядов — добрая, негодная и средняя, поэтому и видов любовного влечения — три. Более всего о различии этих трех видов любви можно судить на основании различия их предметов. Низкая

любовь направлена только на тело и подчинена чувству удовольствия, поэтому в ней есть нечто скотское; предмет благородной любви — чистая душа, в которой ценится ее расположенность к добродетели; средняя любовь направлена и на тело, и на душу, поскольку ее влечет как тело, так и красота души.

4. Достойный любви также представляет собой нечто среднее между негодным и благородным, в силу чего воплощением Эроса следует представлять не бога, а, скорее, некоего демона, который, никогда не облекаясь в земное тело, служит как бы перевозчиком от богов к людям и обратно. Поскольку три наиболее общих вида любви были названы выше, любовь к благу следует определить как некое искусство, не связанное с аффектами, относящееся к разумной части души и занятое рассмотрением, которое дает знание того, как обрести предмет, достойный любви, и обладать им. О предмете любви это искусство судит по его устремлениям и порывам — насколько они благородны, направлены на прекрасное, сильны и искренни. Стремящийся к такой любви обретет ее не путем ублажения и превознесения любимца, но, скорее, удерживая его и доказывая, что не следует и дальше вести такую жизнь, какую он ведет теперь. Когда он завоюет предмет любви, он будет общаться с ним, склоняя его к тому, в чем, упражняясь, станет он совершенным; а цель их общения — из влюбленного и любимца стать друзьями.

XXXIV. 1. Платон говорит, что среди государств одни идеальны (anypothetoys) — их он рассмотрел в «Государстве», где сначала описано государство, не ведущее войн, а затем — исполненное воинственным пылом, причем Платон исследует, какое из них лучше и как его можно осуществить [58]. Подобно душе, государство также делится на три части: на стражей, воинов и ремесленников [59] Одним он поручает управление и власть, другим — военную защиту в случае необходимости (их следует соотносить с пылким началом, которое находится как бы в союзе с началом разумным), третьи заняты ремеслами и другим производительным трудом. Он считает, что власть должна быть у философов и созерцателей первого блага.

2. В самом деле, только в таком случае можно устроить все соответствующим образом, поскольку в человеческих делах никогда не избавиться от зол, если философы не станут царями или же — по какому-то божест-

венному определению — те, кого именуют царями, не станут по-настоящему философами. Наилучшим и справедливым образом они смогут вести город тогда, когда каждая часть его будет самостоятельна, правители будут заботиться о народе, воины служить им и сражаться за них, а остальные будут послушно им повиноваться.

3. Платон называет пять видов государственного устройства: при аристократии у власти стоят лучшие, второй вид — тимократия, когда у власти честолюбцы, третий — демократия, затем — олигархия и, наконец, наихудший вид — тирания [60].

4. Он описывает и другие государства, построенные на определенной реальной основе (ex hypotheseōs), из которых одно изображено в «Законах», а другое (в виде указаний, как исправить существующее положение) — в «Письмах» [61]. Такие указания он дает и для описанных в «Законах» больных городов [62], которые занимают ограниченное место, населены отборными людьми всякого возраста и — в силу различия их природы и размещения — нуждаются каждый в особенном воспитании, образовании и вооружении: приморские города будут заниматься мореплаванием и вести морские сражения; населяющие равнины, удаленные от моря, приспособятся к битве в пешем строю с более легким вооружением, чем у жителей гор, но с более тяжелым, чем у жителей низин; некоторые из них могли бы завести конницу. В такого рода государстве не идет речи об общности жен.

5. Гражданская добродетель является одновременно и теоретической и практической; к ней относится умение обеспечить в городе благополучие, счастье, единомыслие и согласие; будучи искусством приказывать, она имеет в подчинении военное, полководческое и судебное искусства, а кроме того, занята рассмотрением тысячи других дел, в частности определением того, вести войну или нет.

XXXV. 1. Из сказанного ясно, каков философ. Софист отличается от него, во-первых, обычаем, например тем, что обучает юношей за плату [63] и больше стремится к тому, чтобы казаться хорошим и добрым человеком, чем быть таким. Во-вторых, предметом занятий, потому что философ занят тем, что обладает вечно тождественным и неизменным бытием, а софист хлопочет о небытии, удаляясь туда, где мрак не позволяет ничего разглядеть [64]. Небытие не есть противоположность бытия,

поскольку оно не обладает подлинным бытием, не дано мысли и никак не осуществлено; кто силится сказать о нем и помыслить его, попадает в порочный круг из-за того, что оно в самом себе содержит противоречие.

2. Само слово «небытие» не только означает отрицание бытия, но одновременно указывает на различие и каким-то образом является свойством бытия, ведь, если бы вещи не были причастны небытию, они не отличались бы одна от другой; однако в действительности они суть бытие в такой же мере, в какой и небытие, поскольку то, что не есть нечто [другое], не есть бытие [как таковое].

XXXVI. Сказанного довольно для введения в существо платоновского учения. Что-то изложено мною систематически, а что-то — случайно и бессистемно. Тем не менее на основе данного изложения можно рассмотреть и последовательно восстановить все прочие положения платоновской философии.

АНОНИМНЫЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ К ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1 Боговдохновенный Аристотель, приступая к той части своей философии, где он рассуждает о божественном, говорил, что все люди стремятся к знанию, и в доказательство приводил любовь к ощущениям [1]: ведь мы любим ощущения, оттого что с их помощью можем что-то познать. На мой взгляд, так же обстоит дело и с философией Платона: очевидно, что все хотят почерпнуть из нее, как из некоего источника, сколько каждый сочтет для себя необходимым. Говоря «все», я имею в виду тех, кто живет сообразно с природой, а не тех, кто огрубел настолько, что не может, подобно летучим мышам, смотреть на солнечный свет и считает, будто существует только то, что доступно ощущениям, нимало не задумываясь об умопостигаемом.

1

Пожалуй, восхищение философией Платона станет еще больше, если вначале мы расскажем его историю и изложим характер его философии [2].

Так вот, отцом великого Платона был Аристон, сын Аристокла, а матерью — Периктиона, происходившая из рода Солона-законодателя; ему-то в подражание и написал Платон «Государство» и «Законы». Сам он получил имя Аристокла в честь деда со стороны отца, но позже его прозвали Платоном: то ли за широкую грудь, то ли за обширный лоб, а вернее всего — за широту и непринужденность слога. Так же ведь и Феофраста называли вначале Тиртамом, а потом переименовали за божественный слог в Феофраста [3].

Божественным был Платон и священными узами связан с Аполлоном. Это подтверждают его собственные слова, а также сны; он говорил [4] о себе, будто служит

тому же господину, что и лебеди, а со снами дело обстоит так. Учитель его Сократ накануне того дня, когда Платон должен был прийти к нему, увидел во сне, как бескрылый лебедь опустился к нему на колени; потом у лебедя выросли крылья, и он взлетел, издавая звуки громкие и звонкие, пленившие всех, кто слышал его. Это означало, что придет к нему Платон незрелым, но достигнет совершенства и создаст такое замечательное учение, что все будут стремиться его услышать и никто не сможет, да и не станет пытаться ему противоречить. И сам Платон перед смертью видел во сне, будто он превратился в лебедя и, перелетая с дерева на дерево, доставлял множество хлопот птицеловам, которые не могли его поймать. Услыхав про этот сон, Симмий [5], ученик Сократа, сказал, что все будут пытаться понять мысли Платона, но никто не сможет, и каждый станет толковать его по-своему: один — теологически, другой — физически, третий — еще как-нибудь. В этом отношении с Платоном случилось то же, что и с Гомером: оба говорят так приятно и складно, что доступны всякому, как бы он за них ни взялся.

А что Платон был служителем Аполлона, показывают не только сны, но и сам образ жизни его, направленный на очищение: ведь это бог очищающий и само имя «Аполлон» означает «отрешенный от многого», так как альфа здесь отрицательная частица.

Кроме того, само время появления Платона на свет указывает на его связь с Аполлоном: он родился в седьмой день Таргелиона, когда делосцы справляют праздник Аполлона [6]. А в шестой день этого месяца, когда празднуют день рождения Артемиды, родился Сократ; это указывает на то, что он предшествовал Платону и по времени и по разуму.

Чтобы наш рассказ о жизни Платона получился полным, будем излагать все по порядку.

Все, что возникает, возникает в определенное время 2
и в определенном месте, а потому и Платон, раз уж он родился, должен был родиться в какое-то время и в каком-то месте. Так давайте первым делом выясним то и другое, а также все прочие обстоятельства и события, связанные с его рождением.

Итак, родился Платон в восемьдесят восьмую Олимпиаду, в архонтство Аминия, когда Перикл был еще жив и Пелопоннесская война еще только началась; таким образом, он на шесть лет младше Исократа [7]. Место его

рождения — Эгина, поскольку его отец Аристон послан был в это время на Эгину афинянами в качестве клеруха [8]. Вот все о времени и месте его рождения.

Что же до других обстоятельств, то, когда мать еще носила его во чреве, отец его видел сон, запрещавший ему иметь с женой сношения. Это означало, что супруги должны сожительствовать не ради наслаждения, но только ради деторождения и что ребенок должен родиться чистым, не запятнанным сожительством, которое после зачатия было бы постыдным. А после родов мать его, взяв ребенка, отправилась с ним на гору Гиметт, чтобы принести жертвы Аполлону — охранителю стад и нимфам [9]. И положила его там, а вернувшись, увидела, что рот его полон меда: это сделали прилетевшие пчелы, чтобы возвестить, что из уст его польются речи «слаще меда», как говорит поэт. Пищу же Платон никогда не употреблял животную, но только растительную.

Когда же он подрос, стал учиться грамоте у Дионисия, которого упоминает в «Письмах», ибо несправедливо было бы, по его словам, не оставить памяти о своем учителе. Гимнастике он обучался у Аристона, да так усердно, что дважды выходил победителем — на Олимпийских и на Немейских играх. Затем он занимался музыкой с Драконтом из школы Мегилла, ученика Дамона; об этом Дамоне он упоминает в «Теэтете» [10]. Чтением, гимнастикой и музыкой Платон много занимался сам и учеников своих призывал к тому же, ибо знал, что эти предметы способствуют воспитанию трех частей души, и с помощью чтения заострял свой разум, музыкой укрощал страсти, а гимнастикой закалял вожделеющую часть души.

3 После этих учителей он перешел к сочинителям дифирамбов, желая усвоить особенности их стиля; первое его сочинение, «Федр», написано, несомненно, в форме дифирамба. Учился он и у трагиков, перенимая их высокий слог; учился и у комедиографов, желая почерпнуть для себя пользу из знакомства с их языком. Без сомнения, он овладел и стилем Аристофана, самого выдающегося из комедиографов; что он перенял его слог, видно из его эпиграммы на Аристофана, в которой говорится:

> Сами Хариты, искавшие храма нетленного, душу
> Аристофана найдя, в ней обрели себе храм [11].

Старался он также перенять мастерство сочинителя шутовских мимов Софрона [12], желая, видимо, усовер-

шенствоваться в искусстве изображения (tēn mimeticēn): ведь тот, кто пишет диалоги, не обходится без изображения действующих лиц. Учился он и у живописцев, чтобы узнать о многоцветном смешении красок, поэтому-то в «Тимее» [13] так много говорится о красках. Но всем этим занимался он до двадцати лет, а потом стал учеником Сократа и провел в общении с ним десять лет, желая изучить этическую философию. И, увидев превосходство Сократа над всеми остальными, он, говорят, решился предать огню все, что написал прежде, произнеся такие слова:

Выйди сюда, о Гефест, сегодня ты нужен Платону [14].

Сократу он был предан, как никто другой. Когда Сократ был привлечен к суду и попал в тюрьму, Платон поднялся на трибуну и воскликнул: «Хоть я и молод еще, сограждане, я все же поднялся сюда!» Но рассерженные судьи стащили его с трибуны, и, огорченный, он покинул здание суда, не в силах там дольше оставаться.

Когда Платон освоил Сократову этику, причем самого Сократа он во время бесед нередко ставил в тупик, он еще при жизни Сократа написал диалог «Лисид», и диалог этот попал в руки к учителю. Прочитав его, Сократ сказал своим друзьям: «Этот юноша ведет меня как хочет, сколько хочет и к кому хочет».

После обучения у Сократа он отправился к пифагорейцам, желая поучиться у них обозначать вещи с помощью чисел; отсюда так много высказываний об этом в «Тимее» [15]. Слушал он также Кратила, последователя Гераклита, и Гермиппа, последователя Парменида, желая постичь учения Гераклита и Парменида [16] В связи с этим он написал два диалога — «Кратил» и «Парменид», где говорит об учениях вышеупомянутых мужей. Узнав, что философия пифагорейцев ведет свое происхождение из Египта, он отправился в Египет и возвратился, изучив там геометрию и жреческое искусство. Затем, поехав в Финикию, он встретил там персов и узнал от них учение Зороастра [17]. А оттуда он отправился в Сицилию, намереваясь исследовать кратеры Этны; тогда-то он и встретился с Дионисием [18]. 4

Вернувшись затем в Афины, он учредил школу рядом с пристанищем Тимона-человеконенавистника, который не мог ужиться решительно ни с кем — это

ясно и из его эпитафий, — но охотно переносил общество Платона. Эпитафии же эти таковы:

Здесь я покоюсь, извергнув свою злосчастную душу.
Кто я такой — не скажу. Пропадите вы пропадом, дурни! [19]

И вторая:

Мимо стелы иди себе, путник, меня не приветствуй,
И не расспрашивай ты, кто я и кто мой отец [20].

Часть земли, на которой располагалась школа, Платон отделил под священный участок и посвятил его Музам. Его школу посещали не только мужчины, но и женщины: Дексифея из Флиунта и Ласфения из Аркадии [21]

5 Этот божественный, как мы уже не раз говорили, муж впервые изобрел многие вошедшие потом в употребление имена, вещи и литературный жанр (eidoys syggraphēs).

Из имен он ввел «качество», до него этого имени не знали; в «Теэтете» у него Сократ беседует с Феодором и говорит, что, возможно, слово «качество» покажется ему странным и непривычным [22]. Это подтверждает и Аристотель, который говорит в «Категориях»: «Качеством я называю...» [23]; говоря «я называю» Аристотель повторяет, видимо, одним из первых слова самого изобретателя этого имени, ведь если бы оно уже давно было в употреблении, он сказал бы не «я называю», но «называется», ибо так было в обычае и у него самого, и у всех древних. Кроме того, Платон ввел имена «антиподы» и «продолговатое число» (mēcoys arithmoy) [24].

Он открыл многие вещи в физике, этике, теологии и в политике. В физике доказал, что магнит не притягивает железа, но воздух толкает железо к магниту [25]. В математике он открыл так называемое среднее пропорциональное, о котором мы говорили, разъясняя «Вторую Аналитику» Аристотеля.

А дело было вот как: во время эпидемии чумы послали афиняне в Дельфы вопросить оракула, что им сделать, чтобы чума прекратилась. Бог ответил им: удвоить алтарь и принести на нем жертвы. А так как алтарь этот был кубической формы, они взгромоздили на него еще один такой же куб, думая тем исполнить повеление оракула. Когда же чума после этого не прекратилась, отправились они к Платону и спросили, что же

теперь делать. Тот отвечал: «Сердится на вас бог за незнание геометрии» — и объяснил, что следовало подразумевать здесь не простое удвоение, но найти некое среднее пропорциональное и произвести удвоение с его помощью; и как только они это сделали, чума тотчас же кончилась. В этике он тоже ввел кое-что новое: ведь именно он первым предложил не учить за плату, а это относится к области этики. Известно же, что Пифагор, как и все без исключения его предшественники, продавал свою мудрость за сто золотых драхм, так что был скорее словоторговцем, нежели философом. Поэтому пришлось Платону, чтобы купить «Тимея», заплатить пифагорейцам семь серебреников; потом в подражание ему он написал свой диалог, отсюда и стали говорить:

> Много денег Платон за малую выложил книжку
> И, прочитав, принялся тимеософствовать он [26].

Открыл он новое и в политике, а именно ему первому пришло в голову, что <...> должны быть круглыми, поскольку так они будут более вместительны: ведь геометрами доказано, что круг имеет бóльшую площадь, нежели любая другая фигура того же периметра. Открыл он и третий вид государственного устройства — по установлению. И в теологии открыл он много нового, например что идеи существуют как образцы. Нельзя сказать, чтобы до него ничего не знали о существовании идей; только Пифагор считал их действующей причиной, и после Платона Аристотель тоже помещал их в действующей причине; Платон же, как сказано, помещал их в парадигматической причине, так что они запредельны действующей. Потому и говорят, что, когда он открыл идеи, ему показалось, будто у него открылся еще один глаз. Открыл он также, что такое вечность; до него вечностью считали безграничность времени, он же показал, что безграничность времени — это одно, а вечность — совсем другое.

Был он и основоположником нового литературного жанра — диалогического. Если возразят нам, что и до него Зенон и Парменид писали диалоги, то мы ответим, что он пользовался этой формой больше, чем кто бы то ни было.

Прожил Платон 81 год, и это лишний раз доказывает, 6
что он был служителем Аполлона: ведь девять — число

Муз, помноженное само на себя, дает 81, а что Музы — служительницы Аполлона, никто, я думаю, отрицать не станет. Да и само число 81 особое: оно называется биквадратным (dynamodynamis) потому, что тройка (первое из чисел, имеющее начало, середину и конец), помноженная сама на себя, дает девятку (ведь трижды три — девять), а девятка, помноженная сама на себя, дает 81.

События, которые случились после его смерти, тоже свидетельствуют о его божественности. Одна женщина как-то отправилась вопросить оракула, не следует ли ей поместить стелу Платона рядом со статуями богов, на что бог ответил так:

> Если ты почитаешь Платона, который дорогу
> К мудрости людям открыл, тебе наградою будет
> Милость богов, ибо к сонму бессмертных Платон
> сопричислен [27].

Был и другой оракул, а именно что родятся два сына: у Аполлона — Асклепий, а у Аристона — Платон; первый будет врачевать тела, а второй — души. И афиняне, празднуя день рождения Платона, поют:

> В этот день даровали боги людям Платона [28].

Легко увидеть, насколько он превосходил Пифагора: ведь тот отправился в Персию, чтобы познакомиться с мудростью магов. А ради Платона маги сами явились в Афины, стремясь приобщиться к его философии [29].

2

7 Теперь, когда мы знаем историю жизни Платона, можно приступить к изложению характера его философии.

И до Платона, и после него существовало множество философских школ; Платон же без труда превзошел их все как учением своим и умом, так и во всех прочих отношениях. А школы до него существовали такие: во-первых, поэтическая, которую создали Орфей, Гомер, Мусей и Гесиод; другая школа возникла из ионийского учения, основоположниками ее были Гераклит, Фалес и Анаксагор; существовали также школы Пифагора и Парменида [30].

А после Платона появились стоическая, эпикурей-

ская, перипатетическая школы, а также школа Новой академии. Ее приверженцы отличаются от скептиков тем, что не считают, как эти последние, будто всё существующее одинаково недоступно познанию, но считают, что не одинаково и что есть вещи, склоняющие нашу душу к признанию того, что о них существует известная степень знания.

По сравнению с каждой из этих школ Платон обнаружил свое превосходство.

Научившись у поэтов воспевать порядок всего сущего, Платон превзошел их вот в чем: речь поэтов бездоказательна и, по его собственным словам, неистова и исступленна; его же высказывания всегда обоснованны; кроме того, он превосходил их и благочестивой правильностью своих мифов. Ведь поэты слагали мифы как придется, Платон же говорил, что кто собирается повествовать о боге, должен придерживаться определенных правил, чтобы не ввести читателя в заблуждение, а именно следует знать, что бог благ и ни в коем случае не может быть обвинен во лжи, объясняют ли ее незнанием истины или злым умыслом. Кроме того, всякий бог неизменен и постоянен, ибо не может измениться ни к худшему, ни к лучшему: первого не допускает его природа, к лучшему же измениться он не может потому, что по своей сущности он наилучшее из всего существующего [31]. Знание всего этого и придает мифам благочестивую правильность, и об этом следует помнить всем, кто читает мифы, дабы не наносить вреда детям и не заставлять их дожидаться морали, чтобы из нее только узнать смысл мифа (как это бывает в баснях Эзопа); но, напротив, нужно сразу прояснить все, что есть в мифах полезного, ведь если не обратить на это особого внимания учеников и не растолковать как следует, они поймут все превратно.

Итак, поэтов Платон превзошел обоснованностью и 8
благочестием. Но и приверженцев ионийской школы, или физиков, оставил он далеко позади. А следует знать, что те говорили о существовании сопричин, Платон же отделил эти сопричины друг от друга и объяснил, каковы причины, а именно: парадигматическая, действующая и целевая [32]. Что же до высказывания Анаксагора, довольно, впрочем, невразумительного и смутного, будто ум является действующей причиной [33], то ведь ум у него не имеет никакого отношения к возникновению и уничтожению, причиной которых он считал воздушные вихри и ветры, но никак не ум. Кроме того, ионийцы

считали, что [четыре] стихии — это материя; Платон же показал, что безвидная материя соответствует в грамматике двадцати четырем буквам (stoicheia), бескачественное тело — слогам, а четыре стихии — уже словам, так что их и со слогами нельзя сопоставлять [34].

Таким вот образом возвысился Платон над этими двумя школами: поэтов он превзошел доказательностью, а ионийцев — вдохновением.

У пифагорейцев же он заимствовал обозначение вещей с помощью чисел: именно этим приемом он воспользовался в «Тимее», причем в том, что касается ясности и последовательности, оставил самих пифагорейцев далеко позади. Ведь на примере того же самого «Тимея» видно, насколько яснее и последовательнее раскрывает он [сущность] вещей с помощью чисел.

Превзошел он также и философию Парменида, опровергнув утверждение последнего, будто началом всего сущего является бытие, и показав, что единое — прежде бытия. Ведь если бы началом было бытие, то все сущее стремилось бы к нему, ибо все связано неразрывно со своим началом; мы же, напротив, видим, что некоторые пренебрегают своим существованием ради большего блага; следовательно, не бытие является единственным началом всего, но единое, которое выше бытия.

9 Итак, почему Платон превосходил всех своих предшественников, ясно из вышесказанного; но он превзошел также и всех последующих философов. Так, он оказался сильнее стоиков [35], полагавших, будто все существующее — это тела, ибо Платон доказал, что есть и некоторые бестелесные сущности, а именно доказал, что душа бестелесна. А если бестелесна душа, то и ангелы, которые выше ее, и ум, предшествующий ангелам, и первопричина, которую Платон называет благом, — все они будут бестелесны.

Превзошел он и эпикурейцев [36], поскольку те считали, будто здешний мир находится вне провидения демиурга, которое управляет лишь небесными телами: ведь, по их словам, демиургу пришлось бы взять на себя слишком много хлопот и труда, если бы его провидение управляло еще и этим миром. Платон же доказал, что и здешний мир подвластен провидению.

Принимая все то, что есть истинного в учениях стоиков и эпикурейцев, Платон сумел в то же время избежать нелепостей и тех и других. Ведь у первых — я имею в виду стоиков — из утверждения, что все существующее

телесно, вытекает явная несуразность, будто демиург, если только он управляет здешним миром, будет вынужден применять какие-то орудия и рычаги, ибо всякое воздействие на тела производится с помощью тех или иных орудий, причем одно тело воздействует на другое. Этого нелепого следствия Платон избежал, доказав наличие бестелесных сущностей. Зато в том, что божественное провидение управляет здешним миром, он был со стоиками согласен, потому что из утверждения эпикурейцев, будто демиург не на все распространяет свое провидение, вытекает та же явная нелепость, которой не допускает Платон: в отличие от них он считает, что демиург не орудует какими-то рычагами, но что, будучи бестелесным, осуществляет свое провидение без всякого труда и усилия.

Кроме того, имел Платон некоторое преимущество и над перипатетиками [37] Они ведь полагали началом всего ум, а Платон показал, что единое первее и ума, и всего остального. Ведь если бы ум был началом всего сущего, то все было бы наделено умом, ибо все сущее причастно своему началу; мы же видим, что некоторые вещи лишены разума, следовательно, ум не является первоначалом. Кроме того, перипатетики называли ум целевой причиной всего сущего; Платон же доказал, что и действующей и целевой причиной является единое. А что ум не первопричина, это мы можем доказать и другим способом: если бы он ею был, то, поскольку существует множество форм (polla eidē), и умов будет много; следовательно, начало в этом случае было бы множеством — опять нелепость, ибо начало должно быть единым.

Превзошел Платон и новых академиков [38], кои отстаивали непознаваемость; он же доказал, что существует нечто доступное научному познанию. Некоторые, правда, причисляют Платона к скептикам и новым академикам, утверждая, будто и он отвергал возможность достоверного знания; к такому заключению они приходят будто бы на основании сказанного им в собственных его сочинениях. По их словам, рассуждая о любом предмете, он выбирает выражения двусмысленные и сомнительные, такие, как «может быть», «вероятно», «похоже на то»; все это будто бы не пристало человеку ученому и выдает незнакомство с точным знанием. Мы же им возразим, что Платон говорит так, пытаясь уточнить определения, в чем не нуждаются скептики: к чему

им точность в рассуждении или в определении, если они провозгласили непознаваемым все вообще?

Второй довод у них такой: раз Платон об одном и том же предмете высказывает противоположные суждения, ясно, что он не допускает возможности точного знания. В «Лисиде», мол, он высказывает противоположные суждения о дружбе, в «Хармиде» — о рассудительности, в «Евтифроне» — о благочестии. Мы возразим, что, выдвигая вначале противоположные точки зрения, он в конце концов все же приходил к истине.

В-третьих, по их мнению, уже из того, что в «Теэтете» Платон отвергает все определения знания и числа, ясно что он отрицал знание: и как, мол, такой человек мог превозносить знание? На это мы ответим, что Платон не уподобляет душу неисписанной дощечке и что, по его мнению, достаточно только снять окутывающие ее покровы, чтобы она пришла в себя и смогла все разглядеть. Знание заложено в ней самой, а видит она плохо лишь из-за сопряженности с телом и поэтому нуждается в очищении.

Таким образом возражает Платон на все, что было высказано против знания, допуская возможность постижения истины после очищения души.

В-четвертых, они говорят следующее: если Платон считает, что есть всего два вида познания: один — через ощущения, другой — посредством разума, и затем называет оба вида ошибочными, не признает ли он тем самым невозможность всякого познания? Он ведь утверждает: «Мы ничего не можем слышать или видеть точно, наши чувства обманывают нас» [39]. Точно так же и об умопостигаемом говорит он, что «душа наша, связанная с этим злом, с телом, ничего не в силах уразуметь» [40]. На это мы возразим вот что: говоря, что ощущения не познают ощущаемого, Платон имеет в виду, что они не могут познать сущность ощущаемого. Ощущения получают некое впечатление от ощущаемого, но сами по себе они не могут знать сущность этого впечатления. Зрение, например, воспринимает белый цвет, но, что такое «белое» само по себе, оно не знает, а узнает лишь с помощью воображения (phantasia); точно так же мнение само по себе не может знать того, что оно узнает лишь с помощью размышления. А говоря, что душа ничего не разумеет, будучи соединена со злом, т. е. с телом, Платон имеет в виду не всех людей, но только тех, кто пребывает в плену у материального, ибо их душа все-

цело подчинена телу. В другом месте он называет таких людей «спартами», потому что они коренятся в земле, как растения [41]. А людей, прошедших через очищение, он именует в другом месте «небожителями», и они-то наделены разумом [42].

Пятый довод [тех, кто хочет причислить Платона к скептикам,] таков: Платон, заявляют они, сам признается в своем диалоге: «Я ничего не знаю и ничему не учу, я только сомневаюсь» [43]. Разве не провозглашает он собственными устами невозможность познать что бы то ни было? На это мы возразим так: говоря «Я ничего не знаю», Платон как бы сравнивает свое собственное знание со знанием богов, а оно ведь совсем иное, нежели наше, ибо мы обладаем лишь простым знанием, а они — творческим. Кроме того, они познают любую вещь, просто обратившись к ней, а мы — с помощью причин и предпосылок. Что же касается слов «Я ничему не учу», то это значит: «Я никому не навязываю своего учения», ведь, как уже было сказано выше, Платон не уподобляет душу неисписанной дощечке, на которой предстоит начертать все, чего на ней еще нет, — Платон как бы выводит душу на свет и очищает простым напоминанием, подобно тому, кто снимает с глаз застилающую их пелену. Недаром говорит он в другом месте, что отвечающий на вопросы участвует в выяснении истины наравне с ним самим и что следует предоставить отвечающему говорить так, как ему покажется правильным.

А что «сомнение» есть путь к пониманию — это ясно 11
всякому. К словам же «Я ничего не знаю» Платон прибавляет затем: «Кроме сущей безделицы — задавать вопросы и отвечать на них», имея в виду искусство диалектики, которым владел в совершенстве. Кроме того, в другом месте он говорит, что сведущ в любви и в повивальном искусстве [44]. Из этих трех частей он слагает свой гимн божеству в «Федре», именуя его благим, прекрасным и мудрым [45], ибо, как все виды знания пронизаны диалектикой, так все сущее устремлено к благу, почему по аналогии диалектику Платон и сопоставляет с благом, любовь же — с прекрасным, ибо мы любим прекрасное. А повивальное искусство он сопоставляет с мудростью, ибо, подобно тому как задача повитухи состоит в том, чтобы вывести на свет находящееся во чреве дитя, так задача мудреца — в том, чтобы вывести на свет все скрытое в глубине души и помочь ей во время этих родовых мук [46].

Теперь, когда мы ответили на все их аргументы, приведем уже вне связи с ними еще одно подтверждение тому, что подобных взглядов Платон никогда не держался. В самом деле, как мог быть сторонником подобных взглядов тот, кто провозгласил, что ничто не укроется от его метода расчленения? А в «Горгии» у него Сократ, вынудив собеседника ответить на свой вопрос утвердительно, произносит такие слова: «Пока не услышишь этого из собственных уст, не поверишь, сколько бы ни убеждали тебя в том же другие» [47]. Как же мы можем считать этого мужа скептиком?

12 Убедившись, таким образом, что философия Платона имеет преимущество перед всеми остальными и что был он вовсе не скептиком, а догматиком, перейдем теперь к изложению порядка и иерархии сущего, как представлял ее Платон. Согласно ему, все существующее имеет одно начало, а не два, как полагал Эмпедокл, и не бесчисленное множество, как думали эпикурейцы; начало это не есть некое тело, как считали стоики, но бестелесно; а будучи бестелесным, оно не есть жизнь — в противном случае ведь существовало бы только живое — и не является также ни душою, ни умом, ни бытием, поскольку все эти предположения приводят к подобным же нелепым выводам; это начало — единое, которое Платон именует также благом [48]. После единого, говорит он, существуют предел и беспредельное, вслед за ними — умопостигаемый космос, затем — боги надкосмические, а после них — боги внутрикосмические. За ними — двенадцать родов ангелов, дальше — человеческие души, а после них — души бессловесных животных. И наконец, растительная душа, за нею — тело, материальное и нематериальное, смертное и бессмертное, за телом — внутриматериальная форма (enylon eidos) и в конце концов материя [49].

3

13 После того как мы рассмотрели историю жизни Платона и характер его философии, приступим к третьему разделу и поговорим о его сочинениях.

Первым делом постараемся разрешить затруднение, возникающее в связи с тем, что он решил все-таки записать свое учение. Ведь, как замечают некоторые, сам Платон в «Федре» упрекает пишущих [50]. По его собственным словам, мертвая запись ничего не может

разъяснить попавшему в затруднение читателю и только повторяет одно и то же, не в силах разрешить возникшее недоумение или ответить на возражение. Так что, заключает он, следует не писать, а оставлять учеников, которые суть живые записи. Именно так ведь и поступали его предшественники: и Сократ, и Пифагор оставили только единомышленников своих, но не сочинения. Вот в чем состоит затруднение, и вот что мы скажем на этот счет: он записал свое учение, решившись, в подражание божеству, допустить малое зло ради великого блага. Ибо, подобно тому как божество одни свои творения сделало невидимыми — сюда относится все бестелесное: ангелы, души и умы [51] и все остальное в том же роде, другие же сделало доступными нашему восприятию и видимыми — к ним относятся небесные тела и все, что подвержено возникновению и уничтожению, точно так же и Платон кое-что записал, а кое-что оставил неписаным и недоступным восприятию, как бы бестелесным — это то, о чем рассуждал он в беседах со своими учениками. Недаром и Аристотель упоминает о незаписанных беседах Платона [52]. Он стремился подражать божеству, чтобы и в этом проявить свою любовь к нему: ведь друзья всегда стараются подражать друг другу.

4

Предыдущий вопрос мы разобрали, и теперь стоит 14
рассмотреть вот какой: почему воспользовался он формой диалога? Однако прежде чем искать причину этого, выясним, что такое диалог. Диалог — это произведение в прозе (logos aney metroy), состоящее из вопросов и ответов разнообразных действующих лиц с изображением подобающего каждому лицу характера. «В прозе» мы добавили потому, что трагедии и комедии пишутся в стихах: они ведь тоже состоят из вопросов и ответов разных лиц с изображением подобающих характеров.

Здесь важно выяснить вот что: почему Платон, осуждавший в другом месте разнообразие — ведь он недвусмысленно порицает игру на флейте за то, что искусство это использует составленный из многих разных частей инструмент со множеством отверстий, и точно так же — искусство игры на кифаре за применение множества различных струн, а комических и трагических поэтов — за разнообразие персонажей [53],— почему же сам он, осуждая все это, пленился подобным видом

словесности (syggraphicēi ideāi), ведь диалог тоже состоит из разнообразных действующих лиц?

Можно ответить на это так: разнообразие персонажей в комедии и в трагедии совсем не такое, как у Платона, ибо в первом случае, каковы бы ни были действующие лица — а выводятся там и дурные и хорошие,— они до конца остаются неизменными; у Платона же, если и возможно это найти — я имею в виду дурных и хороших персонажей,— всегда видно, как изменяются дурные под воздействием хорошего, как учатся они и очищаются и, наконец, отвращаются совершенно от прежней своей погруженной в материальное жизни. Поэтому разнообразие у него совсем иного рода, чем у тех писателей, и, таким образом, он отнюдь не впадает в противоречие с самим собой.

15 Теперь скажем о причинах, побудивших его обратиться именно к этому жанру. Сделал он это, утверждаем мы, потому, что диалог — это своего рода космос [54]. Подобно тому как в диалоге звучат речи разных лиц сообразно с тем, что каждому подобает, так и в космосе есть разные природы, издающие разные звуки, ибо каждая вещь звучит согласно собственной природе. Так что Платон поступил таким образом ради подражания божественному творению, под коим я разумею космос.

Так вот, космос есть диалог или по вышеуказанной причине, или по следующей: подобно тому как в космосе есть высшие природы и низшие и пребывающая в космосе душа присоединяется то к одним, то к другим, так и в диалоге есть персонажи спрашивающие и отвечающие, опровергающие и опровергаемые, и душа наша, будучи как бы судьею меж ними, склоняется то к тем, то к другим.

Или вот еще: как говорит сам Платон, литературное произведение (logos) подобно живому существу [55]; разве не означает это, что прекраснейшее из произведений будет подобно прекраснейшему из живых существ? Самое прекрасное живое существо — это космос, и ему подобен диалог, ибо, как мы уже говорили, диалог — наипрекраснейший из видов словесности.

Четвертая причина такова: поскольку подражание (mimēsis) радует нашу душу, а диалог различных персонажей есть не что иное, как подражание, Платон выбрал его, чтобы увлечь нашу душу. А что душа наша радуется подражанию, явствует из того, что все дети любят сказки.

Далее он обратился именно к этому жанру еще и потому, что не хотел передавать нам голые и лишенные наглядных примеров рассуждения, чтобы не говорить просто о дружбе как таковой, но о дружбе между таким-то и таким-то человеком и так же о честолюбии не самом по себе, но о честолюбии какого-то определенного человека. Таким образом, наша душа, глядя, как хвалят или порицают других, вынуждена бывает присоединиться к упрекам или соревноваться с восхваляемым: это похоже на то, как души, увидев в Аиде наказание других за их грехи, сами обретают благоразумие из страха перед подобным наказанием.

Шестая причина состоит в том, что диалог подражает искусству диалектики. Как диалектика возникла из искусства спрашивать и отвечать, так и диалог — из вопросов и ответов действующих лиц. Платон хотел привести читателя к согласию со своими доводами тем же самым путем, каким диалектика заставляет душу родить в муках то, что скрыто в ней, и явить на свет, ибо душа, по Платону, отнюдь не подобна чистой табличке. Как раз поэтому он и воспользовался таким вот литературным способом.

Седьмая причина — чтобы легче нам было сохранить наше внимание, следя за словами разных собеседников; чтобы не задремали мы ненароком, слушая поучения вечно одного и того же, как случилось это с оратором Эсхином [56], оттого что составленная им речь произносилась от начала и до конца одним и тем же лицом. Ибо, произнося свою речь с трибуны, он не беседовал со слушателями, ни разу не задал им вопроса и не заставил их задавать вопросы себе, так что не только не возбудил слушателей, но и сами судьи погрузились в сон; заметив это, Эсхин, говорят, сказал им: «Надеюсь, вам приснился правильный приговор» [57]. Возбудить же слушателей можно, лишь беседуя с ними, задавая им вопросы и отвечая на их собственные; именно так было с Алкивиадом: речи Сократа приводили его в такое волнение, что он сказал однажды: «О Сократ, словно беснующийся корибант, забилось у меня сердце от твоих слов, и я плачу» [58]. И если уж так глубоко проникнут слова в одаренного человека, вопьются они в него, подобно разъяренной змее, и уже от них не отделаешься.

Все это разъясняет, почему необходимо было Платону передать свое учение в диалогической форме.

16 В следующей, пятой главе мы выясним, из каких частей состоит каждый диалог Платона. Поскольку мы уже знаем, что диалог — это космос, а космос — это диалог, то, как мы увидим, и составных частей у диалога столько же, сколько и у космоса. Что до целого космоса, то он состоит из материи, формы (eidos), природы, которая вводит форму в материю, души, ума и божества.

В диалоге же материи соответствуют действующие лица, а также время и место, в котором Платон эти диалоги написал. Однако, если действующих лиц во всяком диалоге можно обнаружить без труда, время и место нам удается определить не всегда, как, например, в «Миносе» или «Клитофонте», и это вполне закономерно. Ибо собственно материю диалога составляют именно действующие лица, а не время и место. Подобно тому как для всякого возникновения необходима материя, так как она — одна из [четырех] причин [всего сущего], и если нет материи, то возникающее не возникнет, место же и время являются лишь неизбежно [сопутствующими условиями], точно так же не получится и диалога, если нет действующих лиц, поскольку по определению своему, как мы уже сказали, диалог составляют действующие лица, задающие вопросы и отвечающие. Потому-то в диалоге действующие лица указаны всегда, а время и место — не всегда.

Эти действующие лица могут обладать либо знанием, либо правильным мнением, либо быть вовсе невеждами. Невежество этих последних может быть в свою очередь либо простым, либо двойным, либо полнейшим незнанием, либо софистическим. Простое невежество — это когда человек не знает чего-либо и понимает, что не знает. Двойное — если не знает чего-то и не понимает, что не знает, как сказано об этом в «Федре»: «Не могу я никак, согласно дельфийской надписи, познать самого себя» [59]. Полнейшее же незнание — это когда человек чего-то не знает и понимает, что не знает, но так сильно увлечен противоположными взглядами, что не желает отказаться от собственного незнания. Софистическое же незнание — это когда кто-нибудь не знает и стремится с помощью более или менее убедительных рассуждений скрыть свое незнание.

Действующие лица в диалоге описаны не всегда точь-в-точь как в жизни (совсем не обязательно было

Платону описывать мельчайшие подробности, например, того, как Сократ подворачивал при ходьбе ногу), но и не все в них вымышлено (иначе они не получились бы правдивыми). Платон отбирает только те черты, которые помогут ему показать что-то одно, подобно тому как живописцы отбирают краски для изображения какого-то одного предмета. Вот и все, что нужно было сказать о действующих лицах.

Что же касается времени, то Платон издавал свои диалоги не когда придется, но по праздникам, в дни всенародных торжеств в честь богов, так что сочинения его возглашались и пелись, подобно гимнам: мы ведь привыкли во время праздников петь гимны. «Тимея», например, он предал гласности во время Бендидий (есть такой праздник Артемиды в Пирее), а «Парменида» — на Панафинеях [60], и точно так же и остальные — каждый на каком-нибудь празднике. О времени достаточно.

Место же действия в каждом диалоге особое. При жизни Сократа он выбирал сценой Афины, после же его смерти — никогда, полагая, что афиняне не достойны того, чтобы он о них писал. Так, действие «Пира» происходит в доме Агафона [61], «Государства» — в Пирее, «Федра» — в храме Нимф, а «Тимея» — не в каком-то определенном месте, но вообще в городе — словом, всякий раз в другом месте. Пожалуй, о месте мы сказали достаточно.

Итак, все, о чем мы рассказали, соответствует в диа- 17
логе материи; форме (tōi eidēi) же соответствует стиль (characтēr). Стиль бывает возвышенным, простым или смешанным, причем смешанный стиль бывает результатом слияния или чередования двух первых. Платон использует возвышенный стиль в теологических диалогах, а простой — во всех остальных, так, чтобы слог подражал предмету. Что же до смешанного стиля, то, прежде чем выяснить, в каких случаях использовал он оба его вида, скажем, что они собой представляют. Стиль не слишком возвышенный, или же простой, но обладающий некоторой долей возвышенности, мы называем смешанным в результате слияния. Смешанный же по очереди — это когда часть диалога написана возвышенно, а часть — просто, как, например, в «Горгии» часть диалога, предшествующая мифу, написана просто, сам же миф — возвышенно по указанной уже нами причине: возвышенно выражался он о предметах теологических,

просто — о логических. Слитно смешанным же слогом пользуется он, говоря о добродетели, ибо всякая добродетель есть некая середина, а смешанный в результате слияния стиль есть тоже не что иное, как середина.

Аналогом природы является в диалоге способ ведения беседы. Это может быть изложение, или исследование, или же смешанный способ. Изложение — это когда Платон предлагает нам свое мнение без какого-либо исследования или доказательства; исследование — когда он пытается что-то найти, а сочетание обоих порождает смешанный способ. Каждый из двух первых видов подразделяется в свою очередь еще на два: изложение может быть теоретическим или политическим, а исследование может быть настоящим спором или упражнением. Теоретическое изложение встречается у Платона там, где речь идет о теологии, а политическое — в «Государстве».

Доказательства в диалоге аналогичны душе, ведь именно она порождает их. Уму же соответствует проблема, вокруг которой как бы по периферии собираются все доказательства. В самом деле, ум подобен проблеме [диалога]: ум ведь не имеет частей и мыслится как бы неким центром, а вокруг него, подобно движущейся вокруг центра орбите, собираются рассуждения; точно так же и рассматриваемая в диалоге проблема является центром, вокруг которого, как бы прицеливаясь в него, кружат доказательства. Богу же в диалоге соответствует благо.

Помимо всего вышесказанного можно и другим способом показать, как составные части диалога соответствуют частям космоса. Всякая вещь возникает при наличии шести причин: материальной, формальной, творческой, целевой, парадигматической, инструментальной. Материальной причине аналогичны действующие лица, время и место диалога, формальной — стиль, творческой — душа, инструментальной — доказательства, парадигматической — проблемы, целевой — благо.

6

18 В шестом разделе мы должны выяснить, откуда брал Платон названия для своих диалогов. Ответим: названием служило имя действующего лица или предмет диалога. В первом случае эти действующие лица могут поучать, или выслушивать поучения, или просто зани-

маться каким-нибудь делом. Поучают, например, Парменид и Тимей, выслушивают поучения Алкивиад и Федр, а Критон занимается своим делом. Если же в названии указан предмет, то это может быть какое-нибудь действительное событие, как, например, апология, или предмет исследования, как, например, софист, или ⟨...⟩

7

В седьмой главе мы объясним, чем следует руководствоваться, чтобы разделить диалог на части. Во всяком диалоге есть три элемента: действие и действующие лица, рассуждение и умозаключения и, наконец, [положительное] учение. Не следует при разделении диалога руководствоваться ни развитием действия, ни расстановкой действующих лиц, как делают некоторые, разделяя «Горгия» на три части: речи, обращенные к Горгию, Полу и Калликлу [62]. Этим руководствоваться нельзя, так как Платон, рассуждая о предмете и переходя к следующей части рассуждения, очень часто вводит новый оборот действия и новое лицо. Однако и из рассуждения или умозаключений нельзя исходить при разделении диалога на части, как делят некоторые «Алкивиада» на десять силлогизмов, излагаемых в этом диалоге. Делать этого не следует по той же причине: часто об одном и том же предмете высказывает Платон несколько умозаключений, так как в одно не умещается все доказательство. Делить диалог нужно в соответствии с [утверждениями, составляющими положительное] учение. 19

8

В восьмом разделе мы расскажем о том, каким образом передает Платон беседу участвующих в диалоге лиц. Как мы убедились, он либо непосредственно изображает беседу участников диалога, например Сократа и какого-нибудь его собеседника, либо передает рассказ тех, кто слышал такую беседу, например когда кто-нибудь рассуждает у него о вещах, которые сам слышал от Сократа; или изображает тех, кто узнал обо всем от слышавших беседу; или, наконец, показывает тех, кто услышал из вторых рук от этих последних. Более длинного ряда слушателей-рассказчиков Платон уже не допускает. В этом он, по всей вероятности, опять подражает порядку всего сущего: он тоже не идет дальше 20

третьей ступени. Ведь все сущее бывает или умопостигаемым; или доступным рассудку — это будет не что иное, как подобие умопостигаемых сущностей; или чувственным — это подобие тех сущностей, что постигаются рассудком; или, наконец, подобием чувственных вещей, как, например, произведения живописцев, и более уже нет ничего, что можно было бы рассматривать как четвертую ступень. Таким образом, действующие лица в диалоге соответствуют умопостигаемому; те, кто сами слышали беседу,— рассудочному, ибо они являются как бы отражением собеседников; слышавшие же рассказ из вторых рук аналогичны чувственно воспринимаемому.

9

21 В девятом разделе нам нужно найти все правила, с помощью которых можно верно определить предмет (scopos) диалога. О том, что дело это полезное и необходимое, свидетельствуют слова самого Платона в «Федре»: «Во всяком деле, юноша, надо для правильного его обсуждения начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки» [63]. После таких его слов как же не стремиться нам узнать, о чем именно рассуждает он в каждом из диалогов? Еще легче будет нам убедиться в полезности такого рода исследования, если мы обратим внимание на двойные заголовки большинства диалогов, ведь почти каждый из них имеет двойное название, как, например, «Федон, или О душе», «Федр, или О красоте» и так далее, так что не ясно, о котором из двух упомянутых в заглавии предметов пойдет речь. Поэтому наши поиски определения предмета всякого диалога будут небесполезны. Это определение можно получить, ответив на десять вопросов: [должен ли предмет диалога быть] единым или множественным? общим или частным? цельным или частичным? приблизительным или точным? возвышенным или низким? согласующимся или нет? может ли быть предметом диалога критика кого-либо? или страстное увлечение? можно ли подменять предмет методом (ec tōn organōn)? или искать его в области материального?

22 На вопрос о единстве и множестве мы ответим, что всякий диалог имеет один предмет, а не много, ибо как же может иметь много предметов диалог того самого Платона, который воспевает божество за то, что оно

едино? Кроме того, он сам говорит, что диалог подобен живому существу, ибо он пишет, что всякая речь должна быть составлена, словно живое существо; если же диалог подобен живому существу, а живое существо имеет одну цель — благо (для того-то ведь оно и создано), то и диалог должен иметь одну цель, а значит, один предмет. Поэтому нельзя согласиться с теми, кто утверждает, будто в «Федоне» рассматриваются три предмета: бессмертие души, смерть как благо и философский образ жизни; утверждающие подобное ошибаются, ибо, как уже сказано выше, предмет должен быть один, а не много.

Более общий и обширный предмет следует предпочесть частному и более узкому. Поэтому не правы те, кто говорят, будто «Софист» — это диалог о софисте; согласиться же нужно с теми, кто говорит, что диалог этот — о не-сущем, ибо софист есть нечто несуществующее; просто «не-сущее» — понятие более общее, чем «нечто не-сущее», так что, будучи более общим и всеобъемлющим, включает в себя и частную тему. Отсюда мы со всей очевидностью можем сделать вывод, что у диалогов не должно быть по два названия; они ведь могут указывать либо на разные предметы, либо на один и тот же, если одно из них — более общее, а другое — частное. Если названия указывают на разные предметы, мы не можем принять их, ибо допустим тем самым наличие многих предметов в одном диалоге и нарушим первое правило. Если же они указывают на один и тот же предмет, то одно из них лишнее, как частное, и следует предпочесть более общее.

Что же касается целого и части, то, конечно, не следует судить о предмете диалога по какой-то небольшой его части, но только на основании целого. Поэтому мы не согласимся с теми, кто полагает, будто «Федр» посвящен риторике: рассуждения о ней занимают там сравнительно небольшое место, в то время как весь диалог посвящен прекрасному как таковому, и, значит, именно это и следует считать его предметом. Не согласимся мы и с утверждением, будто предметом «Горгия» является рассуждение о том, что лучше: творить несправедливость или претерпевать ее; на этот вопрос Платон отвечает лишь в небольшом отрывке, весь же диалог в целом — об этических основаниях счастья. Точно так же не правы те, кто думают, будто человек является человеком благодаря каким-то отдельным свойствам:

умению видеть, например, или слышать, или чему-нибудь еще в том же роде. Вовсе не поэтому является он человеком, но потому, что представляет собой нечто среднее между божеством и тварью: он не обладает бессмертием, как божество, и в то же время не смертен, как неразумные животные, но причастен в чем-то и тем и другим. Потому-то и не согласны мы с теми, кто определяет предмет диалога на основании его части. Кроме того, если Платон во всем подражает природе, почему бы ему не подражать ей и здесь? Ведь если часть соответствует материи, а целое — форме, форму же создает природа и цель природы в том, чтобы внести форму в материю, то разве не должен был Платон сделать предметом своего диалога то, что является своего рода формой, т. е. целое, а вовсе не часть?

Конкретное определение предмета следует предпочесть отвлеченному и неопределенному. Поэтому мы возразим тем, кто называет предметом «Тимея» учение о природе, поскольку это слишком отвлеченно и неопределенно: ведь и Аристотель оставил учение о природе, да и многие другие тоже. Так что неясно будет, какое именно учение о природе имеется в виду, если мы дадим диалогу такое название. Значит, следует указать более конкретную тему — учение не кого-нибудь, а Платона о природе — и выяснить, в чем оно состоит, а не говорить об учении о природе вообще.

А что касается достоинства, то более достойный предмет следует предпочесть менее достойному, на основании чего мы и возразим тем, кто считает предметом «Горгия» разоблачение риторики Пола и Горгия [64], ведь предмет этот недостойный и софистический. Целью Платона здесь было скорее показать, что такое истинная риторика, и это предмет гораздо более достойный и прекрасный. А если кто спросит, зачем же понадобились ему тогда Пол и Горгий, зачем выводит он их участниками диалога и опровергает все их утверждения, мы ответим, что точно так же, как цель природы — внести форму в материю, а не устранить бесформенность, но за внесением формы следует и устранение бесформенности,— так и из разъяснения того, что́ есть истинная риторика, вытекает опровержение риторики Пола и Горгия.

С точки зрения согласованности и несогласованности мы предпочтем такое определение предмета, которое согласуется с тем, что обсуждается в данном диалоге,

а не такое, которое не согласуется. Придерживаясь этого правила, мы не примем такого определения предмета «Горгия», как «ум, созерцающий самого себя», ибо это вовсе не согласуется с тем, о чем идет речь в этом диалоге.

Не следует также считать предметом диалога выпады против кого-либо: не таков был божественный Платон, чтобы заниматься перебранкой. Поэтому мы не согласимся с теми, кто заявляет, будто «Менексен» посвящен критике Фукидида [65] и соперничанью с ним. Они утверждают, что надгробная речь написана Платоном единственно с целью превзойти Фукидида, что есть чистейшая ложь.

Может ли быть предметом диалога страсть? Конечно, 23
нет, иначе страсть завладеет читателем, и он окажется во власти материального. Не правы поэтому те, кто полагают, будто предмет «Филеба» — наслаждение: оно-то как раз и способно совратить душу. Как мог Платон, чья жизнь проходила в постоянном очищении, избрать предметом своего диалога наслаждение? Разумеется, тема у него здесь совсем другая, а именно соотношение шести видов блага.

Не следует подменять предмет методом, ведь предмет — это цель, а не средство для достижения цели. Поэтому не правы считающие предметом «Софиста» метод разделения. Конечно, Платон много говорит о нем в этом диалоге, заявляя, что ни один человек не сможет похвастаться, будто ему удалось укрыться от всесильного метода разделения, который, по его словам, был дарован людям через Прометея [66]. Но поскольку этот метод есть орудие доказательства, он играет подчиненную роль по отношению к теме: мы используем его для того, чтобы раскрыть тему, но сам по себе он темой быть не может.

Не следует искать предмет диалога и в области материального, как поступают некоторые, утверждая, что тема «Алкивиада» — честолюбие Алкивиада. Таким образом, они ищут предмет в области материального, а этого делать не следует, ведь мы говорили уже, что действующие лица — это материя диалога. Не должны мы считать, что весь диалог сводится к порицанию честолюбия Алкивиада, еще и потому, что тем самым нарушим и второе правило, выделив частный предмет вместо общего. Скорее должны мы указать общую цель диалога — порицание честолюбия, которое живет в душе

каждого человека. Ведь каждый из нас, подобно Алкивиаду, обладает честолюбием, которое нужно направлять на благо, привнося меру и порядок. Впрочем, недостойно предполагать, что божественный Платон снисходил до порицания человеческих страстей, разве что он присоединял между прочим такое порицание к другим речам своим.

Вот этими-то всеми правилами и нужно руководствоваться при определении предмета того или иного диалога.

10

24 В десятой главе мы расскажем о порядке расположения диалогов Платона [67] Некоторые высказывали мнение, что их нужно располагать по времени или по тетралогиям, причем по времени двояким образом: по времени жизни либо самого Платона, либо действующих лиц его диалогов.

Если располагают их по времени жизни самого Платона, то первым считают «Федра» на том основании, что там рассматривается вопрос, следует ли записывать свои сочинения или нет; каким же образом Платон, выражающий в «Федре» сомнение, нужно ли вообще писать, мог написать что-нибудь прежде этого? Другой довод состоит в том, что он пользуется здесь дифирамбическим стилем, как бы не расставшись еще с музой дифирамба. А последними он написал «Законы»; так думают потому, что он оставил их неисправленными и не привел в порядок, не успев, вероятно, закончить их перед смертью. Если же и кажутся они теперь составленными как должно, то это работа Филиппа Опунтского, восприемника Платона.

Если же отсчитывать время по жизни действующих лиц, то первым следует считать «Парменида», где Сократ изображен совсем еще юным и Парменид поучает его; последним — «Теэтета», так как действие здесь происходит после смерти Сократа.

Что же касается расположения по тетралогиям, то некоторые утверждают, будто Платон издавал свои диалоги тетралогиями в подражание трагикам и комикам, состязавшимся в сочинении четырех драм на одну и ту же тему, причем самая последняя обязательно должна
25 была быть веселой. Так вот, тетралогий [68] этих насчитывают девять, поскольку всего Платон написал 36 диало-

гов, по их словам; для того чтобы получилось целое число тетралогий, они объявляют подлинным ошибочно приписываемое Платону «Послезаконие». Неподлинность же его двояко доказал мудрейший Прокл [69]; во-первых, говорит он, каким образом мог Платон, не имевший перед смертью времени окончить «Законы», написать вслед за ними еще и «Послезаконие»? Во-вторых, он замечает, что в остальных диалогах Платона звезды движутся справа налево, а в этом наоборот — слева направо.

Сторонники тетралогического расположения диалогов считают первой тетралогию: «Евтифрон», «Апология», «Критон», «Федон». Из этих диалогов первым считают «Евтифрона», поскольку там изображен Сократ накануне суда; второй считается «Апология», где идет суд над Сократом; третьим — «Критон», где Сократ уже осужден, и четвертым — «Федон», в котором Сократ умирает. Самым последним произведением Платона они считают «Письма», а первым, как мы уже сказали,— «Евтифрона», потому что и там и тут много рассказывается о частной жизни Сократа: Платон якобы расставил их так не без намерения, желая закончить тем же, с чего начал.

Мы не согласны с мнением, будто Платон подражал трагикам и потому должен был воспользоваться формой тетралогий; он ведь сам порицает трагиков, говоря, что они создают подобия подобий. Что он им не подражал, можно доказать и по-другому: у них конец тетралогии должен быть веселым и приятным, в то время как диалог «Федон», завершающий первую тетралогию, кончается не весельем, а смертью Сократа. Поэтому неверно утверждение, будто Платон издавал диалоги тетралогиями. Да кроме того, и «Евтифрон», и «Апология», и «Критон», и «Федон» — все написаны на разные темы.

Чтобы правильно определить порядок диалогов, 26
исключим прежде всего из круга нашего рассмотрения неподлинные. Итак, все единодушно признают подложными «Сизифа», «Демодока», «Алкиону», «Эриксия» и «Определения», которые приписываются Спевсиппу [70]. Таким образом, остается 36 диалогов, из которых божественный Прокл считает подложным «Послезаконие» по указанным выше причинам, а также исключает «Государство», поскольку в нем много книг и оно не имеет формы диалога, и «Законы» — на том же основании; исключает он за простоту слога также и «Письма», так

что остается всего 32 диалога. Если к ним прибавить 12 книг «Законов» и 10 книг «Государства», получится 54 диалога. Мы не станем перечислять здесь их все по порядку, что было бы ни к чему и выходило бы за рамки краткого изложения; мы расскажем только о том, что сделал божественный Ямвлих: он свел все диалоги к двенадцати, подразделив их на диалоги о природе и диалоги о божественном; в свою очередь эти двенадцать он свел к двум — к «Тимею» и «Парменид», причем «Тимей» возглавил все диалоги о природе, а «Парменид» — все о божественном [71].

Порядок этих двенадцати диалогов стоит рассмотреть, поскольку их всегда принято читать и изучать. Так вот, первым нужно читать «Алкивиада», так как этот диалог помогает нам узнать самих себя. Ведь необходимо вначале познать себя самих, а потом уж — то, что вне нас; да и как могли бы мы узнавать это, не зная себя? Последним следует разбирать «Филеба», так как в нем идет речь о благе, запредельном всему; поэтому и диалог этот должен занимать особое место и стоять последним. Между этими двумя диалогами следует расположить все остальное следующим образом: поскольку существуют добродетели пяти степеней — природные, нравственные, общественные, очистительные и созерцательные, первым нужно читать «Горгия», где затрагиваются вопросы общественной жизни, а вторым — «Федона», в котором идет речь об очищении, ведь за жизнью общественной идет жизнь очистительная. Затем мы переходим к познанию сущего, которое осуществляется через нравственную добродетель; сущее же мы можем познать через созерцание либо мыслей, либо вещей. Так что четвертым следует читать «Кратила», который учит об именах, а затем «Теэтета», где идет речь о вещах. После этих диалогов переходим к ⟨...⟩ который рассказывает о природе, а затем к «Федру» и «Пиру», так как это диалоги созерцательные и рассуждающие о божественном. И только тогда наконец можно переходить к «Тимею» и «Парменид».

Вот и все, что необходимо было сказать об этих диалогах; а так как некоторые находят нужным изучать также «Государство» и «Законы», стоит сказать кое-что и о них. Есть три вида государственного устройства: первый — основанный на исправлении, второй — на установлении, а третий — без каких бы то ни было установлений. Государство основано на исправлении, когда

мы стремимся исправить дурные нравы нашей души; на установлении — когда в основу государственного устройства положены определенные законы и нравы; без установления — когда нет никаких установлений, но все — общее, так что мое — это твое, а твое — это мое, и богатство каждого принадлежит одновременно и ему самому, и другим. Государство, основанное на исправлении, Платон разбирает в «Письмах», на установлении — в «Законах», без установлений — в «Государстве».

11

В последнем разделе наших предварительных заме- 27
ток к диалогам Платона мы рассмотрим, каким способом поучения пользуется Платон.

Так вот, поучает он пятнадцатью способами: и исполненный священного вдохновения, и с помощью доказательства, а также с помощью определения, разделения, анализа, определения признака, метафоры, сравнения, индукции, аналогии, арифметики, исключения, добавления, повествования и этимологии.

Священного вдохновения преисполнен Платон в «Федре», где он одержим нимфами, и в восьмой книге «Государства», где он говорит о Музах, и в «Тимее», где он изображает демиурга, беседующего с небожителями, и в некоторых других диалогах [72].

Доказательством он пользуется в «Федоне», доказывая бессмертие души через самодвижение [73].

К определениям Платон прибегает почти во всех диалогах, и сам давая их, и других побуждая к тому же.

Разделением Платон воспользовался в «Софисте», заявив, как мы уже сказали выше, что ничто не может ускользнуть от метода разделения, который был дарован людям через Прометея.

Анализом, или методом разложения, он воспользовался в «Тимее», разлагая все существующее в природе на воспринимающее начало (восприемницей он называл материю) и форму; в свою очередь форму он разлагал на фигуры, а фигуры — на треугольники; о том же, что получится из разложения треугольников, знает, по его словам, только бог и тот, кто богу любезен [74].

Определением признака он воспользовался в «Алкивиаде», утверждая, что признаком лжи является разногласие, а признаком истины — согласие: ведь истина не впадает в разногласие и в противоречие с самой собой [75].

Метафорой он пользуется в «Федре», уподобляя нашу душу возничему, а ее силы — коням, причем одного он называет хорошим, а другого — дурным [76].

Сравнением он пользуется в «Государстве», сравнивая город с кораблем, народ — с капитаном, а правителей — с моряками, которые хотят подпоить капитана, чтобы иметь возможность делать все, что им заблагорассудится [77]. Метафора отличается от сравнения большей степенью воспроизведения природы того, чье подобие она создает, и подражания ей; сравнение же подражает в меньшей степени. Кроме того, метафора может служить именем самого предмета, а сравнение — нет; например, мы не ошибемся, назвав душу возничим, но кто назовет город кораблем? Причина этого — разная степень уподобления.

Индукцией Платон пользуется в «Алкивиаде», где говорит, что убеждающий одного может убедить также и многих и, наоборот, убеждающий многих может убедить и одного [78]. Это доказывается методом индукции: ведь геометр, убеждая одного, может убедить многих и он же, убеждая многих, может убедить, по всей очевидности, и одного.

К аналогии Платон прибегает в «Горгии», показывая, что искусство судьи так же относится к искусству софиста, как врачебное искусство к поварскому: подобно тому как врач, заботясь о благом и полезном, предписывает нужные лекарство и пищу, хотя бы они были очень неприятны, в то время как повар заботится только о приятном, начиняя кушанье разнообразными приправами,— точно так же искусство судьи приносит только пользу и благо, а риторика (которую он называет здесь софистикой) доставляет лишь приятное [79]. Эсхин, говорят, взойдя на трибуну, сказал как-то собравшимся слушателям: «Чего хотите вы? Что сказать вам? Чем угодить вам?» [80] А доказал Платон свое утверждение с помощью аналогии, или пропорции: как первое относится ко второму, так третье относится к четвертому.

Арифметикой пользовался Платон в «Филебе», перечисляя шесть видов блага [81].

Методом исключения он пользуется в «Тимее», выслеживая и отыскивая материю путем исключения одной за другой всех форм [82].

Методом же добавления — в «Алкивиаде», где он решил выяснить, что такое человек: тело или душа или то и другое вместе, и доказал, что не тело и не совокуп-

ность души и тела, но душа сама по себе; затем он идет дальше и добавляет, что не всякая душа, т. е. не растительная, или неразумная, но лишь разумная; затем еще одно добавление: что человек занимает промежуточное положение между божественным и возникшим. Легко заметить, как по ходу рассуждения он привносил добавления в свое исследование.

Историю он использует в «Законах», рассказывая о событиях от потопа до войны с персами [83].

Этимологию же — в «Теэтете» [84].

На этом мы закончим предварительные замечания к изучению философии Платона, изложенные нами в одиннадцати разделах:

первый охватывает жизненный путь философа;

второй — характер его философии;

третий повествует о том, почему он стал писать;

четвертый — почему применял диалогическую форму изложения;

пятый — из каких частей состоят его диалоги;

шестой — на каком основании нужно делить его диалоги на части;

седьмой — как толковать названия диалогов;

восьмой — каким способом передается содержание, или каково обрамление диалогов;

девятый — как определить предмет диалога;

десятый — какова последовательность диалогов;

последний — какими способами поучения пользовался божественнейший Платон.

Конец
введения в философию Платона

ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Из помещенных в настоящем издании произведений впервые на русском языке публикуются «Сизиф», «Демодок», «О добродетели», «Алкиона», «Определения», а также в приложении — «Учебник платоновской философии» Альбина и «Анонимные пролегомены к платоновской философии». О переводах на русский язык других произведений, включенных в настоящее издание, см.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М., 1968—1972, т. 3 (2), с. 651.

ФЕАГ

«Феаг» принадлежит к так называемым сократическим диалогам и всей античностью приписывался раннему Платону. Он был включен в число его подлинных сочинений ритором Фрасиллом (I в. н. э.), знатоком творчества Платона. Тем не менее критика XIX в. решительно взяла под сомнение подлинность «Феага». Однако вполне вероятно, что перед нами диалог еще молодого Платона. Возможно также, что автор «Феага» принадлежал к платоновской школе или к стоическим платоникам эпохи эллинизма, интересовавшимся гаданиями, предсказаниями, мантикой (ср., напр., сочинения философа и писателя I в. н. э. Плутарха на эту тему), что находит отражение в диалоге. Но все-таки в первую очередь «Феаг» интересен как наивная попытка разобраться в «даймоническом» феномене Сократа как основе его философии идей и философии жизни (см. ниже прим. 24 *). Примечательно то, что здесь сократовский «даймоний» оказывается активной силой, обращенной на внешний мир, избирающей для своего воздействия единомышленников Сократа и наделяющей их особенной силой философствования.

В диалоге участвуют Сократ, Демодок (см. также: Демодок) и сын последнего Феаг. Демодок, богатый землевладелец, в «Апологии Сократа» упоминается как отец двух братьев, Парала и Феага, близких к Сократу. Демодок присутствовал на суде во время заключительной речи Сократа. Занимавший некогда важные должности, теперь он стар (он старше Сократа) и живет на покое под Афинами. Заботясь о воспитании своего сына Феага, Демодок прибыл с ним в Афины в поисках ученого софиста. Он встречает на дороге Сократа и заводит с ним беседу в надежде на добрый совет. Они уединяются в портике Зевса

* Со словами «выше» и «ниже» даются ссылки на примечания в пределах каждого отдельного диалога.

Освободителя (см. ниже прим. 2). Феаг оказывается так увлечен Сократом и сведениями о его гении («даймоне»), помогающем преуспеть его слушателям, что готов идти в обучение только к этому удивительному человеку. Однако, по словам Сократа, гений, способствуя одним, обделяет своим вниманием других, и сила гения, умножая мудрость подлинных учеников, лишает своей помощи неспособных к философии. Феаг готов подвергнуть испытанию свою судьбу.

Действие диалога происходит, видимо, между 410 и 406 гг.* (см. ниже прим. 29).

Феаг упоминается среди слушателей и друзей Сократа в «Апологии Сократа» (33 e) наряду со своим братом Паралом, а также Критобулом, Эсхином, Платоном, Аполлодором. В «Государстве» (VI 496 c) Сократ, беседуя с Адимантом, братом Платона, о тех, кто достойным образом занимается философией, вспоминает, в частности, Феага, у которого, однако, «все решительно уклонилось к тому, чтобы отпасть от философии» из-за его увлечения делами государства. Правда, слабое здоровье помешало Феагу проявить себя в политике. Умер Феаг, по-видимому, как раз в дни процесса над Сократом.

Сократ (469—399), знаменитый древнегреческий мудрец и философ, учитель Платона, казненный в Афинах за свое свободомыслие, является главным действующим лицом всех диалогов Платона (за исключением «Законов») и ряда сочинений другого ученика Сократа — Ксенофонта. О Сократе см.: *Лосев А. Ф.* Жизненный и творческий путь Платона, гл. 3. Сократ.— *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1, с. 15—26 **, а также: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Жизнеописание. М., 1977; *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1976.

[1] *Поговорить с тобой* — в оригинале idiologēsasthai, глагол, не употреблявшийся в аттической прозе, но относящийся к более позднему времени. — *66.*

[2] *Портик Зевса Освободителя* (Элевтерия) находился в северо-западном предместье Афин, Керамике. Демодок, видимо, прибыл в Афины через Дипилонские ворота (может быть, из Пирея), отделявшие внешний (за пределами городских стен) Керамик (где была расположена Академия Платона) от внутреннего (в самом городе), где рядом с портиком Зевса как раз и состоялась встреча Демодока и Сократа. — *66.*

[3] Сравнивая *человека* с *растением,* Демодок аргументирует свою мысль в сократическом духе: с помощью простейшего примера, знакомого ему как земледельцу. Ср. сопоставление неправильно воспитываемого ребенка с кривым деревом в «Протагоре» 325 d (см. также ниже прим. 9).— *66.*

[4] Философы-*софисты* обучали молодежь за большие деньги. Особенно славились этим Горгий из Сицилии (см. ниже прим. 23), Гиппий из Элиды (см. прим. 3 к с. 159), Протагор из Абдеры (см. прим. 32 к с. 131). Гиппий, например, «в короткое время заработал гораздо больше ста пятидесяти мин» (Гиппий больший 282 e), т. е. около 5 тыс. руб. золотом. См. также: Протагор, Горгий, Апология Сократа и прим. к этим диалогам. Поскольку название «софист» происходит в древнегреч. от sophos, т. е. «мудрый», вполне понятно, почему Феаг, *желая стать мудрым,* хочет обратиться к софистам. Об имени «софист» см.: Протагор, прим. 13. Фрагменты софистов см.: Die Fragmente der Vor-

---

* Все даты, кроме оговоренных, относятся к периоду до н. э.

** Все ссылки на произведения Платона, кроме оговоренных в тексте, даются по указанному изданию сочинений Платона.

sokratiker. Griechisch und deutsch, v. H. Diels, 9 Aufl., herausgeg. v. W. Kranz, Bd I—III Berlin, 1959—1960 (далее — Diels); в русск. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 1—2. Баку, 1940—1941).— *67.*

[5] Схолиаст (древний комментатор) называет это выражение «поговоркой» и ссылается на то, что комедиограф Аристофан приводит ее в «Амфиарае» (*Plato.* Dialogi, ed. C. Hermann (далее — Hermann), VI, p. 287). — *67.*

[6] *Феаг* (Theages) — букв. почитающий божество (греч. theos — бог, hadzomai, hadzō — почитаю, благоговею).— *67.*

[7] О воспитании детей и юношества не раз говорится в диалогах Платона, который сам прошел школу у лучших учителей музыки, грамматики и гимнастики. Так, в «Протагоре» (325 de) участники диалога рассуждают о воспитании и образовании детей богатых родителей. См. также ниже прим. 21. — *68.*

[8] Теперь Сократ начинает беседовать с Феагом, пользуясь своим постоянным методом вопросов и ответов, т. е. тем, что Платон называет диалектикой. Как обычно, Сократ хочет установить общее, родовое понятие — в данном случае общее понятие *мудрости* — в его отличии от частных проявлений. Ср. рассуждение в «Пире» о понятии любви и творчества (205 b — d). — *68.*

[9] В своих беседах Сократ у Платона всегда оперирует самыми обыденными примерами. В «Пире» Алкивиад даже говорит, что у Сократа на языке «вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики...» (221 e). Эта манера часто раздражала неблагожелателей Сократа, как об этом можно судить по реплике Калликла: «Клянусь богами, без умолку, без передышки ты толкуешь о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах — как будто про них идет у нас беседа» (Горгий 491 a). См. также выше прим. 3. — *70.*

[10] *Эгисф*, сын Фиеста из царского рода Танталидов вступил в связь с супругой своего двоюродного брата *Агамемнона* и, убив его с ее помощью, захватил власть в Микенах, где и правил семь лет, пока не был убит Орестом, сыном Агамемнона. — *70.*

[11] *Пелей, сын Эака* и Эндеиды, внук Зевса и отец Ахилла,— герой, участвовавший в походе аргонавтов. Обычно изображается престарелым супругом морской богини Фетиды. Владения его находятся *во Фтии* — в Фессалии на севере Греции. — *70.*

[12] *Периандр из Коринфа* (ок. 660 — ок. 585) считался в Греции одним из семи мудрецов (другие — Питтак, Биант, Фалес, Хилон, Клеобул, Солон). Однако, по некоторым свидетельствам, вместо него значится Мисон. Периандру приписывали изречение «забота — всё» или «прежде всего — забота». Изречения семи мудрецов см.: Diels, Bd I. Кар. 10. См. также прим. 51 к с. 110 и прим. 16 к с. 418. — *70.*

[13] *Архелай,* сын македонского царя *Пердикки* II и рабыни, был деспотом и вместе с тем покровителем искусств. При его дворе жили поэты и художники. Там находился, в частности, в последние годы жизни знаменитый греческий трагик Еврипид (480—406), который был вынужден в 408 г. уехать из Афин. В Македонии он написал трагедии «Ифигения в Авлиде» и «Вакханки». Приглашал Архелай и Сократа, но тот отказался. О жестокости Архелая см.: Горгий 470 d — 471 d и прим. 20. — *70.*

[14] *Гиппий,* сын афинского тирана *Писистрата,* после смерти отца унаследовал власть в Афинах вместе с братом Гиппархом. Вынужден был покинуть Аттику, когда туда вторглись спартанцы во главе с царем Клеоменом. — *70.*

[15] *Бакид* — популярный прорицатель из Беотии (имя его Bacis

связано, видимо, с глаголом badzein — вещать, ср. также лат. vates — прорицатель, поэт, наделенный особым вдохновением). В VI в. во времена Писистрата и его преемников был известен также Бакидов сборник прорицаний. Геродот с большим доверием относился к прорицаниям Бакида (VIII 20, 77, 96). *Сибилла,* или Сивилла, легендарная прорицательница, дочь Зевса, по преданию, обитала в Дельфах. Имя ее стало нарицательным для женщин, якобы наделенных божественным даром пророчества. До Платона дошли сведения о Сибилле Эритрейской — Герофиле, жене или сестре Аполлона. Наиболее знаменитые оракулы Аполлона были в Трое, Кларосе, Колофоне, Дельфах и на Делосе. Вергилию известна Сивилла Кумская в Италии, которую отождествляли с Эритрейской. В «Энеиде» Вергилия (песня VI) она пророчествует Энею великое будущее. Всего древние знали десять Сивилл. Существуют так называемые Сивиллины книги — 14 книг (IX и X не дошли) прорицаний и изречений эллинистического времени (Die Oracula Sibyllina, bearbeitet von J. Geffcken. Leipzig, 1902). *Амфилит,* предсказатель из Акарнании, долго жил в Афинах. О его предсказании Писистрату см.: *Геродот* I 62. См. также прим. 10 к с. 179.— *70.*

[16] Определение разных типов власти (всего пять) и их видов дает Аристотель (Политика IV 4, 1291 b 15 — 8, 1295 a 24). В *тирании* он выделяет три вида. Первые два основаны на законе и добровольном признании власти, которая по существу своему деспотична, третий противоречит желанию граждан и соответствует неограниченной абсолютной монархии. Платон в «Государстве» рассматривает четыре главных типа власти и промежуточные ее формы (VIII 544 a — e). См.: Государство VIII, прим. 3—12. — *71.*

[17] Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Стихи, приписываемые Платоном *Еврипиду* (см. выше прим. 13) не только здесь, но и в «Государстве» (VIII 568 b), есть и у Софокла (ок. 496—406): Tragicorum graecorum fragmenta, rec. A. Nauck. Suppl. add. B. Snell. Hildesheim, 1964, fr. 13 (далее — N.— Sn.). О том, что подобные стихи имелись у Еврипида, свидетельствуют античные комментаторы (VI, p. 357 Hermann). Однако среди дошедших до нас фрагментов Еврипида их нет. — *71.*

[18] *Анакреонт* (VI в.), древнегреческий поэт из Ионии (Малая Азия, г. Теос), воспевал легкую, вечно новую любовь, которая пребывает с поэтом вплоть до старости. О собрании фрагментов Анакреонта и их переводах на русский язык см.: Федр, прим. 15. См. также прим. 1 к с. 347. О *Калликрите, дочери Кианы,* в дошедших фрагментах Анакреонта не говорится. — *72.*

[19] *Фемистокл* (ок. 525 — ок. 460), сын Неокла, афинский государственный деятель и полководец, был главой партии радикалов в греко-персидской войне. Он создал сильный морской флот, укрепил Афины, основал гавань Пирей (493), разбил при Саламине мощный флот персов (см. прим. 26 к с. 103). Умер в изгнании. См.: Горгий 516 d; *Плутарх.* Фемистокл.— Сравнительные жизнеописания, т. I. М., 1961. *Перикл* (ок. 469—429), сын Ксантиппа, знаменитый афинский государственный деятель и полководец, глава партии демократов, способствовал военному и культурному возвышению Афин. При нем Акрополь принял свой классический вид, а время его правления в Афинах, славящееся своим искусством и театром, называется «веком Перикла». Умер от чумы в самом начале Пелопоннесской войны. См.: *Плутарх.* Перикл.— Сравнительные жизнеописания, т. I. *Кимон* (ок. 504—449), сын Мильтиада, видный афинский государственный деятель и полководец времени греко-персидской войны, был одним из основателей

морского союза греческих полисов во главе с Афинами. См.: *Плутарх.* Кимон.— Сравнительные жизнеописания, т. II, 1963. — *73.*

[20] Греки называли всех неэллинов, говорящих на чуждом грекам языке, варварами. Последним, как считалось, был свойствен низкий культурный уровень, на чем и основывалось представление о естественном господстве греков над варварами (ср. «Ифигению в Авлиде» Еврипида, где героиня произносит монолог, прославляющий греков перед лицом варваров — троянцев: «Грек — цари, а варвар — гнися! Неприлично гнуться грекам перед варваром на троне», 1400 сл., пер. И. Ф. Анненского). Заметим, что и для египтян, считавших себя «древнейшим народом на свете» (*Геродот* II 2), другие народы, говорящие на своем языке, тоже были варварами (там же II 158). Такую же позицию занимали потом и римляне по отношению к народам, с которыми воевали. Но в дальнейшем, ассимилировав завоеванных варваров, римляне называли так главным образом диких, не покорившихся их силе германцев. — *73.*

[21] Ср. Менон 93 b — 94 e, где говорится, что доблестные люди (Перикл и Фукидид) могут дать своим сыновьям прекрасное образование, но добродетели научить их не могут; а также Протагор (328 c), где говорится, что сыновья благородных отцов зачастую отнюдь не похожи на своих родителей. — *73.*

[22] Из этих слов видно, что Демодок происходит из Анагиры, которую схолиаст относит к дему («округу») Эантида (VI, p. 288 Hermann). — *75.*

[23] *Продик Кеосский* (род. ок. 470 г.), софист с о-ва Кеоса, в отличие от других софистов проповедовал необходимость морального совершенствования. Для него характерен также интерес к синонимии и толкованию многозначности слова, которая, по его мнению, отражает смысловую глубину жизни. *Горгий из Леонтин* в Сицилии (483—475), один из основателей софистики, был учеником Эмпедокла. Учениками Горгия в свою очередь были *Пол-акрагантец* (из Акраганта, или Агригента), Перикл, Исократ. Горгий возглавлял леонтинское посольство в Афины в 427 г. во время Пелопоннесской войны (см. прим. 31 к с. 104) и добился от афинян военной помощи (см. также прим. 2 к с. 223). В Дельфах ему была поставлена золотая статуя (см.: *Цицерон.* Об ораторе III 32, 129). Горгий является также одним из основателей античной риторики с ее сложной системой тропов и фигур, часть которых так и называется — «горгиевыми». Стиль его речей отличался пышностью, вычурностью, особой возвышенностью и в античности именовался горгианским. Горгию посвящен у Платона специальный диалог, одним из действующих лиц которого является и Пол из Акраганта. Фрагменты Горгия и Продика см.: Diels, Bd II, 82, 84; в русск. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты, вып. I, гл. IV и вып. 2, гл. VI.— *75.*

[24] О своем *гении* (даймонии), или внутреннем голосе, свойственном ему с детства и удерживавшем его от того или другого поступка, Сократ в диалогах Платона говорит неоднократно. Этот мотив находим в «Апологии Сократа» (31 de), «Федре» (242 b), «Евтидеме» (272 e), «Теэтете» (151 a), «Алкивиаде I» (103 a). Именно гений возбранял Сократу заниматься государственными делами. Замечание об этом внутреннем голосе приводят также Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» (I 1, 2—5.— См.: *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения, пер. С. И. Соболевского. М., 1935; далее — *Ксенофонт.* Воспоминания...) и Аристотель в «Риторике» (II 23, 8). Поздние античные писатели не раз обращались к толкованию этого удивительного, по их мнению, явления (см.: *Цицерон.* О гадании 1,

54 (122).— Ciceronis M. Tulli scripta quae manserunt omnia, rec. Atzert, Marx, Pohlenz. Plasberg. Leipzig, 1923, fasc. 48; *Плутарх.* О гении Сократа 11.— Plutarchi Moralia, rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Leipzig, 1972, vol. III; *Апулей.* О боге Сократа.— Apulei Madaurensis scripta quae sunt de philosophia, rec. P. Thomas. Lipsiae, 1908). О воздействии гения не только на самого Сократа, но и на его друзей говорится только в «Феаге».— *76.*

[25] *Хармид, сын Главкона,* дядя Платона, был братом его матери Периктионы. Ему посвящен диалог «Хармид». *Немея* — долина в области Арголида на юге Греции (п-ов Пелопоннес), где находилось святилище Немейского Зевса и где Геракл, по преданию, убил немейского льва. Здесь устраивались общегреческие Немейские игры, участники которых состязались в мусическом мастерстве, пении гимнов, ристании, гимнастике. Наградой служил, по одним сведениям, оливковый венок из священной рощи Зевса, по другим — венок из листьев сельдерея. Греки любили аромат и зелень сельдерея, укропа, петрушки. Народные песни (Poetae melici graeci, ed. D. Page. Oxford, 1962, Carmina 852, 1; 2) и греческая лирика (Сафо) воспевали их наряду с фиалкой и розой (Poetarum lesbiorum fragmenta, ed. E. Lobel et D. Page. Oxford, 1955, 191; далее — L.— P.). О сельдерее упоминает Пиндар (Pindari carmina cum fragmentis, post B. Snell ed. H. Maehler, I—II. Leipzig, 1975—1984, Nem.— IV 88; далее — Snell — Maehl.), который посвятил последнюю из четырех книг своих «Од» победителям на Немейских играх. См. также: *Пиндар.* Вакхилид. Оды. Фрагменты. Издание подготовил М. Л. Гаспаров. М., 1980.— *76.*

[26] *О Клитомахе, Тимархе* и *Евагле* других сведений нет.— *76.*

[27] *О Филемоне, сыне Филемонида, и Никии, сыне Героскамандра,* других сведений нет. — *76.*

[28] *Сицилийское дело,* или экспедиция (415—413),— один из драматических эпизодов Пелопоннесской войны. Афинский флот из 134 кораблей был отправлен для захвата Сицилии и Южной Италии, чтобы нанести урон Спарте. Несмотря на победу у стен Сиракуз, афинский флот был осажден в гавани спартанскими кораблями (которыми командовал Гилипп) и их союзниками, объединившимися с Сиракузами и другими городами Сицилии. Афинским войскам, а их было около 40 тыс., пришлось отступать сушей, где они, отбиваясь от врагов, умирали от голода и жажды. Почти все воины были перебиты или захвачены в плен и проданы в рабство. Стратеги Никий (см. прим. 2 к с. 223) и Демосфен, проявившие большую самоотверженность и храбрость, были приговорены к смерти и лишили себя жизни накануне казни (см.: *Плутарх.* Никий.— Сравнительные жизнеописания, т. II. Подробнее об этих событиях см.: *Фукидид.* История, кн. VI—VII). См. также прим. 30 к с. 244 и прим. 33 к с. 246. — *77.*

[29] О *Саннионе* других сведений нет. *Фрасилл,* афинский полководец, выдвинулся в 411 г. как защитник демократии. В 410—409 гг. отбил наступление спартанцев на Афины, но в Ионии (Малая Азия) потерпел поражение. Он один из десяти стратегов — участников морского сражения при Аргинузских островах (406); в числе других шести стратегов, вернувшихся после победы в Афины (остальные, не подчинившись приказу, бежали), был казнен по обвинению в нарушении отечественных религиозных традиций: из-за бури они не успели похоронить павших (подробнее см.: Апология Сократа, прим. 35). Так как Сократу еще не известна печальная судьба Фрасилла, можно предполагать, что действие диалога происходит между 410 и 406 гг. См. также прим. 21 и 22 к с. 418.— *77.*

[30] *Аристид, сын Лисимаха* (см. прим. 1 к с. 223), был внуком Аристида, видного полководца и государственного деятеля эпохи греко-персидских войн. *Фукидид, сын Мелесия* (см. прим. 3 к с. 223),— внуком Фукидида, известного полководца и оратора (см. прим. 7 к с. 224). Внуки, однако, вполне заурядные люди, ничем не походили на своих знаменитых дедов. Аристид и Фукидид вместе с сыновьями Перикла и Фемистокла — действующие лица диалога «Менон». На их примере Платон показывает, что хорошее образование, полученное от родителей, не делает человека доблестным (см.: Менон 93 b — 94 e, а также прим. 34—39). Характерно, что никчемность Аристида и Фукидида служила препятствием воздействию на них даже Сократа и его вещего голоса. Следовательно, действенность гения Сократа зависит от способностей и моральных качеств обучающегося. См. также выше прим. 7. — 77.

АЛКИВИАД II

Подлинность диалога, хотя он и был внесен Фрасилом в перечень произведений Платона, еще в древности подвергалась сомнению. Он даже приписывался Ксенофонту, как свидетельствует писатель III в. н. э. Атеней (XI 506 c). Принято, однако, ставить этот диалог рядом с «Алкивиадом I» — несомненным произведением Платона, поскольку и в том и в другом диалоге главный персонаж — одно и то же лицо. Во всяком случае в «Алкивиаде II» с очевидностью представлен круг сократических идей в платонической интерпретации. У Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе» (I 3, 2) есть мысль о том, что Сократ учил быть осмотрительным в молитвах к богам и не злоупотреблять чисто житейскими просьбами. Как известно, Сократ вообще не любил всуе клясться именем божества (см. прим. 18 к с. 279). Идея о том, что обращаться к богам с просьбой следует осторожно и благоговейно, была широко распространена в античности, особенно у философов платоников и стоических платоников. Наиболее выразительно об этом рассуждает Плутарх (I в. н. э.) в ряде работ о дельфийском оракуле. Видимо, вследствие того что данная тема была широко распространена в античной литературе, древние, сомневаясь в авторстве Платона, не называли определенно и никакого другого автора.

[1] *Алкивиад* (ок. 450—403), афинский государственный деятель и полководец, часто менял политическую ориентацию и прибегал к прямым авантюристическим действиям в сложных взаимоотношениях конца V в. между греками и персами, афинянами и спартанцами. Отец Алкивиада Клиний погиб в 447 г., и опекуном мальчика (а также его брата Клиния — см. прим. 27 к с. 197) стал его родственник Перикл. Впоследствии Алкивиад женился на сестре известного афинского богача Каллия (см. также прим. 8 к с. 177) — сына жены Перикла от первого брака. Алкивиад славился своей красотой (*Ксенофонт.* Воспоминания... I, 2, 24) и честолюбием. Ксенофонт отмечал также его «невоздержанность, заносчивость, склонность к насилию» (там же I, 2, 12). Алкивиад принадлежал к аристократической молодежи (так же как и Хармид, дядюшка Платона, брат его матери (см. прим. 5 к с. 297), и Критий, будущий глава «Тридцати тиранов»), которая посещала и Сократа и софистов, изучая практику жизненных отношений, ораторское искусство, диалектику и эристику (мастерство спора). Алкивиад питал далеко идущие замыслы вплоть до государственного переворота. Однако политические обстоятельства сложились таким образом, что в конце концов он был вынужден уйти в изгнание, где и погиб. Алкивиад является действующим лицом диалога «Пир», где

он произносит знаменитое похвальное слово Сократу (215 a — 222 b). См. также: *Плутарх.* Алкивиад.— Сравнительные жизнеописания, т. 1 (см. также прим. 3 к с. 175). — *79.*

[2] *Эдип,* мифологический герой, сын фиванских царей Лаия и Иокасты, происходил из рода, проклятого богами за нечестие. По воле дельфийского оракула Эдип убивает отца и женится на своей матери. Став владыкой Фив, благополучно правит долгие годы, пока его преступления не раскрываются, так что Иокаста кончает жизнь самоубийством, а Эдип ослепляет себя и уходит из города. У Эдипа и Иокасты было две дочери — Антигона и Исмена и два сына — Этеокл и Полиник. У Еврипида (Финикиянки 66—68) Иокаста вспоминает, как разгневанный на сыновей Эдип просил богов сделать так, чтобы сыновья мечом стали делить отцовское наследие.— *79.*

[3] Борьба за власть в Фивах между сыновьями Эдипа показана в трагедии Эсхила «Семеро против Фив». Оба сына погибают. Последовавшие далее события — воцарение брата Иокасты Креонта, смерть Антигоны, ее жениха Гемона (сына Креонта) и жены Креонта Евридики — представлены в «Антигоне» Софокла. — *79.*

[4] Об *Архелае* см. прим. 13 к с. 70. Здесь в диалоге явная несообразность. Архелай умер в 399 г., т. е. в год смерти Сократа, когда Алкивиада уже не было в живых и *недавние события,* о которых здесь говорит Сократ, никем не могли быть рассказаны юному Алкивиаду. — *83.*

[5] Т. е. доносчиков. — *84.*

[6] Сократ здесь несколько перефразирует стихи Гомера. Зевс, обращаясь к богам, говорит:

Странно, как люди охотно во всем обвиняют бессмертных!
Зло происходит от нас, утверждают они, но не сами ль
Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?
(Одиссея I 32—34, пер. В. В. Вересаева)

Сократу важно, что Гомер осуждает дерзость человека, идущего против судьбы. — *85.*

[7] Стихи неизвестного автора, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. (См.: Anthologia graeca, griechisch und deutsch, ed. H. Beckby, Bd I—IV. München, 1957—1958, X 108; далее — Beckby).— *85.*

[8] *Орест,* сын Агамемнона и Клитемнестры, убил свою мать, мстя за убийство своего отца (см.: *Эсхил.* Орестея). *Алкмеон,* сын Амфиарая и Эрифилы, убил свою мать, мстя за смерть отца, которого она против его воли заставила участвовать в сражении (*Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Л., 1972, III 6, 2; 7, 5). — *85.*

[9] О *Перикле* см. прим. 19 к с. 73 и прим. 8 к с. 97. О его опекунстве см. также выше прим. 1. — *86.*

[10] Стих из трагедии Еврипида «Антиопа» (fr. 183 N.— Sn.). В более полном виде он встречается в «Горгии» (484 e). Сыновья Антиопы, Зет и Амфион, защищают: один — жизнь практическую, другой — созерцательную. Амфион, несмотря на свою «непрактичность», воздвиг город Фивы: камни под его музыку сами складывались в стены. — *89.*

[11] Здесь цитируется строка из пародийного эпоса «Маргит», однако Сократ вкладывает свой смысл в этот стих, что видно из дальнейшего текста. — *90.*

[12] Рассуждения Сократа близки известной мысли Гераклита, что «многознание не научает уму» (B 40 Diels), а также Демокрита — что надо воспитывать в себе «многоумность», а не «многознание» (B 65 Diels). — *91.*

[13] Здесь вспоминаются стихи, приведенные выше (143 a). — *92.*

[14] *Аммон*, верховное божество Египта, почитался и греками. В дальнейшем идентифицировался у них с Зевсом. Храмы и прорицалища Зевса Аммона имелись в Олимпии, Спарте, Фивах и других местах. Подробнее см.: Законы, кн. V, прим. 15. — *92.*

[15] *Гомер.* Илиада VIII 548—552, пер. Н. И. Гнедича. — *93.*

[16] Там же V 127. — *94.*

[17] О *Креонте* см. выше прим. 3. *Тиресий* — слепой прорицатель в Фивах, сын нимфы Харикло. Юношей он случайно увидел Афину во время купания, был ослеплен ею и в то же время получил от богини дар духовного зрения. Тиресий играет важную роль в истории царя Эдипа. См.: *Софокл.* Царь Эдип; Антигона; *Еврипид.* Финикиянки.— *95.*

[18] *Еврипид.* Финикиянки 858 сл., пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. — 95.

[19] *Креонт* за один день потерял сына, убившего себя после гибели невесты, и жену, с горя покончившую с собой (см. выше прим. 3).— *95.*

МЕНЕКСЕН

«Менексен» относится к диалогам переходного периода формирования творчества Платона. Он вызывал некоторые подозрения в смысле своей подлинности. Здесь Сократ в противовес беспринципной софистической риторике произносит эпитафий — надгробную речь, как это обычно делали на ежегодном чествовании памяти погибших за родину афинян (см. ниже прим. 3). В диалоге участвует также молодой человек Менексен (см. ниже прим. 1), недавно закончивший образование и теперь ищущий путей для самостоятельной государственной деятельности. Он советуется с Сократом относительно своего политического будущего точно так же, как с ним советовались другие лица, например Ксенофонт или Феаг. В конце речи (244 с — 246 а) изображаются события, относящиеся к тому времени, когда Сократа уже давно не было в живых (80—70-е гг. IV в.). Удивляться такому анахронизму не стоит, так как Платону важно было продемонстрировать всю славную историю афинян, подчеркнуть их благородство, твердость духа, верность клятвам и союзам. Поэтому даже в завершающих этапах излагаемой истории, свидетельствующих об упадке былого могущества Афин, Платон заставляет своего героя, Сократа, выискивать все новые доблестные поступки и даже толковать явные неудачи афинян как их успехи. История совместных славных подвигов греков под руководством Афин в борьбе против персов, сжато изложенная в «Законах» (698 b — 700 a), здесь разрастается в подробное и красочное риторическое повествование о подвигах и страданиях именно афинян, превосходящих, по мнению оратора, всех греков. Речь Сократа — не только пародия на торжественные прославления или пышность софистических энкомиев (похвальных слов). В ней ощущается искреннее чувство гордости и боли за родной город автора диалога — свидетеля упадка Афин.

[1] *Менексен* — сын Демофонта из дема Пэании. Он и его двоюродный брат Ктесипп — персонажи диалога «Лисид» (206 d — 207 d), где Менексен, друг Лисида, уже выступает как любитель поспорить. Оба брата среди других учеников Сократа присутствовали при его кончине (Федон 59 b). Ктесипп встречается и в «Евтидеме» 273 a (см. наст. изд., а также преамбулу к прим. к этому диалогу).— *96.*

[2] В *зале Совета* заседал высший орган власти в демократических Афинах — Совет (буле) пятисот; в него избирались по жребию 50 человек (булевтов) от каждой из 10 фил. — *96.*

[3] В Афинах был обычай — может быть, установленный Солоном,— ежегодно отмечать память погибших за родину. Историк Фукидид подробно рассказывает об этом торжестве, когда в общей могиле погребали всех павших за этот год на войне, привозя их останки в кипарисовых гробах из разных мест Аттики. *Надгробную речь* произносил специально избранный для этой цели оратор (II 34).— *96.*

[4] *Архин* — афинский политик и оратор, вместе с демократами боролся с властью Тридцати тиранов; *Дион* — оратор. О них упоминает ритор I в. Дионисий Галикарнасский в жизнеописании Демосфена (Dionysii Halicarnasei opuscula, vol. I, ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899; 23, p. 1027). — *96.*

[5] Знаменитые слова Сократа о прекрасной смерти в бою впоследствии в поэзии стали общим местом. Так, Гораций в одной из своих од (III 2, 13) пишет о том, как «красно и сладко умереть за отечество» (dulce et decorum est pro patria mori). — *96.*

[6] Эти слова — прекрасный пример знаменитой сократовской иронии, которая в данном случае направлена против записных *ораторов* с их преувеличенно хвалебными речами, производившими на среднего человека неизгладимое впечатление. Ирония Сократа отмечается в платоновском «Пире» (216), Ксенофонтом (Воспоминания... IV 4, 10), Аристотелем (Никомахова этика IV 13, 1127 a 14 — b 30). См.: *Лосев А. Ф.* Ирония античная и романтическая.— Эстетика и искусство. М., 1966. — *97.*

[7] Сократ имеет в виду давнюю вражду *афинян* и спартанцев, которых также именовали лакедемонянами (по названию государства — Лакедемон), или *пелопоннесцами* (по названию местности — п-ов Пелопоннес). См. также прим. 32 к с. 200. — *97.*

[8] *Аспазия*, дочь Аксиоха, знаменитая афинская гетера родом из Милета, славилась не только своей красотой и образованностью, но и незаурядным умом. Перикл, оставив свою жену, мать двоих его законных детей, женился на Аспазии. Судя по всему, Аспазия имела на него большое влияние. Однако после его смерти она вышла замуж за довольно посредственного политика — скототорговца Лисикла, ставшего стратегом (*Фукидид* III 19), но получившего известность в большей мере благодаря не своим достоинствам, а именно супружеству с Аспазией (*Плутарх.* Перикл 24). Схолиаст дает любопытную характеристику Аспазии (VI, p. 329 Hermann), указывая, в частности (со ссылкой на Диодора), что она «в философии — ученица Сократа», а также (со ссылкой на Эсхина Сократика), что она наставляла Перикла в политических речах.

Вряд ли можно воспринимать как шутку слова Сократа о том, что красноречию его обучала Аспазия (см. прим. проф. Карпова: *Платон.* Соч., т. IV. СПб., 1863, с. 331),— Сократ никогда беспредметно не шутил и не иронизировал. Задачей риторики, как известно, всегда была убедительность. Недаром в «Риторике» Аристотеля этой проблеме отводится важное место, она рассматривается с учетом психологии слушающего и говорящего, а также возрастных особенностей аудитории (Риторика II 12—18). Аспазия с ее тонким знанием общества и людей разных типов и слоев вполне могла советовать, как воздействовать речью на слушателя, сделав слова убедительными. Существует множество свидетельств древних о мудрых женщинах, почитавшихся в Греции (поэтесса Коринна — наставница великого поэта Пиндара, женщины-философы Феано, Тимиха, жрицы Фемистоклея и Аристоклея, многие принципы которых усвоили пифагорейцы). У самого Платона образ Диотимы в «Пире» является своего рода олицетворением женской мудрости. См.: Пир, прим. 73.— *97.*

[9] *Конн, сын Метробия,* как учитель Сократа в игре на кифаре упоминается и в «Евтидеме» (272 cd). Конна любили высмеивать античные комедиографы. Так, Амипсий высмеял его и Сократа в комедии «Конн», где старый кифарист обучает музыке детей, одновременно ведя беседы с Сократом и другими «мыслителями» (phrontistōn. *Атеней* V 218 c; ср.: *Диоген Лаэрций* II 28. Ср. также: *Аристофан.* Облака 94, где школа Сократа иронически именуется «мыслильней» — phrontistērion). В аристофановских «Всадниках» (534 сл.) хор посмеивается над Конном — любителем выпить. — *98.*

[10] *Лампр,* фиванец, известный музыкант и композитор, упоминается Плутархом в его трактате «О музыке» (гл. 31). В античности вообще и в Афинах в частности чрезвычайно ценились учителя музыки, без которой не мыслилось никакое образование. Так, Платон знает Дамона, который, как и пифагореец Пифоклид (см. прим. 25 к с. 196), обучал Перикла (см. наст. изд., Алкивиад I 118 c). Дамон являлся одним из главных авторитетов в музыке. Из его учеников был известен Агафокл (см. наст. изд., Лахет 180 d). Сократ, как человек скромный, берет себе в наставники и достаточно скромного, незнаменитого музыканта. *Антифонт из Рамнунта* в Аттике, известный оратор и политик, приверженец олигархов, был казнен в 411 г. после восстановления демократии. Ему приписывали в древности до шестидесяти речей и наставлений в риторическом искусстве. До нашего времени из них дошло 15. Антифонт выступал и в качестве логографа, т. е. писал речи на заказ для желавших защищаться в суде. О том, что единственной его политической речью была его собственная защита на суде (после которого его казнили), сообщает Цицерон (Брут 12). — *98.*

[11] Прекрасный образец *надгробной речи Перикла* можно найти у Фукидида (II 35—46). — *98.*

[12] Т. е. без верхней широкой одежды — хламиды, а может быть, и без гиматия, в одном хитоне.— *98.*

[13] *Метеки,* жившие в Афинах чужеземцы, не являлись гражданами Афин, их права и обязанности были ограниченны. Они не имели, например, права на покупку земельной собственности в Афинах. Так, Аристотель не мог приобрести в свое владение Ликей, где им была открыта (ок. 335 г.) философская школа, так как был метеком, приехавшим из Стагиры, вблизи Македонии. Ликей был куплен его учеником Феофрастом на свое имя. Зато в Афинах поощрялись занятия метеков ремеслами (с взносом налогов), так как это способствовало укреплению экономики и финансов полиса.— *99.*

[14] Имеется в виду миф о споре Афины и Посейдона из-за владычества в Аттике. Посейдон выбил для афинян своим трезубцем из скалы источники воды, но зато Афина подарила им маслину, что решило спор в ее пользу (*Геродот* VIII 55, *Аполлодор* III 14, 1). — *99.*

[15] По преданию, богиня Деметра обучила аттических царей в Элевсине земледелию, подарив *пшеничные* зерна сыну Келея Триптолему и научив его засевать поле (*Аполлодор* I 5, 1).— *100.*

[16] *Правление лучших* — буквальное значение слова «аристократия». Сократ (и Платон), таким образом, понимает афинскую форму правления как власть народа, т. е. демократию, но само демократическое общество состоит из лучших людей и по рождению (они родились на родной афинской земле) и по воспитанию.— *100.*

[17] Ко времени Сократа и Платона в Афинах уже несколько сот лет не было *басилевсов,* т. е. царей. Последний царь, Кодр, потомком которого считался Платон, жил, по преданию, в XI в. В демократических Афинах существовали выборные архонты (девять человек), занимавшиеся только административной (но не политической) дея-

тельностью. Первый архонт, или архонт эпоним (по которому именовался год), имел в своем ведении государственные празднества и все, что касалось семейного права, в частности опеку над вдовами и сиротами; второй архонт — басилевс (называвшийся так в память о давних временах, когда царская и жреческая власть была сосредоточена в руках одного правителя) наблюдал за мистериями и выполнением религиозных законов, а также управлял судебными делами; третий — полемарх ведал культом богов войны и торжественными ритуалами общественных погребений, а также опекал иностранцев. Остальные шесть — фесмофеты — председательствовали в судах. — *100.*

[18] О разных формах правления см. прим. 16 к с. 71.— *101.*

[19] Речь идет, разумеется, о признании равенства лишь между свободными гражданами. Вопрос о правомерности рабовладения не может ставиться под сомнение ни у Платона, ни у какого иного античного автора. Для них наличие свободных граждан и рабов как бы установлено самой природой. Аристотель в «Политике» писал, что наука «быть господином» не заключает в себе «ничего ни великого, ни возвышенного: ведь то, что раб должен уметь исполнять, то господин должен уметь приказывать» (I 2, 1255 b 33—35). Аристотель признает естественность рабского состояния человека, который даже отличается особым физическим складом, хотя и «является некоей частью господина, как бы одушевленной, хотя и отделенной частью его тела» (там же 4—11). Поэтому, несмотря на природное различие между господином и рабом, между ними допускается «взаимное дружеское отношение» (там же 12—15).— *101.*

[20] *Евмолп,* по преданию, сын Посейдона, ставший царем в Элевсине, сражался против афинян, которые победили врагов после того, как царь Эрехфей принес в жертву свою дочь. Об этой «элевсинской войне» есть сведения у Фукидида (II 15). *Амазонки,* легендарные женщины-воительницы, обитавшие у озера Меотида (Азовское море) и на реке Фермодонт в Малой Азии, известны своими походами по всей Малой Азии. Афинский царь Тезей вместе с Гераклом (см. прим. 7 к с. 271) ходил походом на амазонок и похитил себе в жены их царицу Антиопу или Ипполиту. Тогда амазонки осадили Афины, но были разбиты Тезеем (*Аполлодор.* Эпитома I 16). О том, как после похода семерых вождей афиняне, мстя за погибших аргивян, выступили против *кадмейцев,* или фиванцев, рассказывает Геродот (IX 27). *Гераклидами* называли детей и потомков Геракла. Когда царь Аргоса Еврисфей из-за ненависти к Гераклу потребовал выдачи его сыновей, афиняне отказались это сделать. Тогда Еврисфей вторгся в Аттику, но был разбит Тезеем. Сыновья Еврисфея погибли в бою, а сам он погиб от руки сына Геракла, Гилла, отрубившего ему голову (*Аполлодор* II 8, 1—2).— *101.*

[21] Сократ вспоминает греко-персидские войны (конец VI в.— 449 г.). Подвиги греков воспел Эсхил в «Персах». Их любовь к свободе он противопоставил рабскому послушанию персов своим деспотичным монархам. Персия представлена в трагедии аллегорически в образе женщины, которая «в наряде рабьем гордо шествует» (183 сл., пер. А. Пиотровского). *Первый царь — Кир* Старший, сын перса Камбиса и Манданы, дочери мидийского царя Астиага. См. у Геродота I 107—130 и «Киропедию» («Воспитание Кира») Ксенофонта, где дан идеализированный образ этого монарха. *Сын его,* Камбис, вступил на престол в 529 г., боролся с Египтом (*Геродот* III 17—29), умертвил своего брата Смердиса и сестру, погиб, поранив себя случайно мечом. *Третий царь — Дарий I,* сын Гистаспа, принадлежал к роду Кира, не будучи его прямым потомком. После смерти Камбиса он вступил в за-

говор с шестью знатными персами и, убив своего соперника, занял престол (*Геродот* III 70—88). В 513 г. Дарий I совершил поход на Скифию. Он перешел Дунай, преследовал скифов в степи, но вынужден был возвратиться, так как скифы ослабили войска Дария неожиданными набегами и стычками, во время которых Дарий терпел большой урон, не имея возможности получить подкрепление (*Геродот* IV 97—98; 118—128). — *102.*

[22] *Датис*, военачальник Дария I, вместе с Артаферном выступил против *афинян* и *эретрийцев* на о-ве Эвбея (вблизи Аттики), которые в 494 г. оказали помощь ионийским грекам, восставшим против персов. По Геродоту, у Датиса было 600 триер, когда он овладевал островами Эгейского моря (VI 95—97). — *102.*

[23] Столь же подробный рассказ о событиях греко-персидских войн и особенно об эретрийской экспедиции находим в «Законах» (III 698 b—d). — *102.*

[24] *Марафон* — город и местность на восточном побережье Аттики, приблизительно в 42 км от Афин. Там в 490 г. знаменитый греческий полководец Мильтиад (см. прим. 17 к с. 418) одержал победу над персами, разбив войска Датиса (*Геродот* VI 106—117). — *102.*

[25] По сообщению Геродота, лакедемоняне отказались выступить вовремя, так как был девятый день месяца, и они ожидали полнолуния (т. е., согласно верованиям, наиболее благоприятного времени) и потому пришли на помощь афинянам только на следующий день после Марафонской битвы (*Геродот* VI 106). — *102.*

[26] *Саламин* — о-в вблизи Аттики в Элевсинском заливе. При Саламине в 480 г. произошло знаменитое морское сражение, в котором под предводительством Фемистокла (см. прим. 19 к с. 73) флот греков (по разным сведениям, от 378 до 366 кораблей, из которых 200 или 300 афинских) разбил мощный флот персов, имевших 1207 кораблей (см.: *Эсхил.* Персы 338—343; *Геродот* VII 89). *Артемисий* — мыс на севере о-ва Эвбея, где в 480 г. произошел бой между греческим флотом и флотом персидского царя Ксеркса (см.: *Плутарх.* Фемистокл VIII; *Геродот* VIII 6—18; см. также прим. 5 к с. 177). — *103.*

[27] *Платеи*, город в Беотии (средняя Греция), дружественный Афинам, был разрушен Ксерксом (см. прим. 5 к с. 177). В 479 г. при Платеях произошло знаменитое сражение, в котором участвовали персы под командованием Мардония (около 300 тыс. персов и 50 тыс. союзных войск) и войска греков (около 110 тыс. человек, из которых 8 тыс. афинских тяжеловооруженных воинов) под командованием спартанца Павсания и афинянина Аристида (*Геродот* IX 25—60). Персы были разбиты, Мардоний погиб, а греки после взаимных споров о присуждении наград главному победителю присудили награду самим платейцам, а афинянам и спартанцам воздвигли на поле боя два трофея из отнятого у врага оружия (*Плутарх.* Аристид XX). В 427 г. Платеи за свою верность Афинам были вновь разрушены, но уже фиванцами. — *103.*

[28] *Евримедонт* — река на побережье Малой Азии в Памфилии (между Ликией и Киликией). Здесь в 469 г. афинянин Кимон одержал победу над флотом и сухопутными войсками персов (*Плутарх.* Кимон XII; *Фукидид* I 100). *Кипр* и *Египет* были во власти персов, и афиняне провели с 462 по 457 г. ряд экспедиций, чтобы изгнать персов и помочь египетскому царю — сыну того царя Псамметиха, при котором в 525 г. Египет подпал под власть персов. Военные походы афинян были безуспешны. Позже, в 449 г., войска под командованием Кимона осадили захваченный персами (которыми правил царь Артаксеркс) Кипр. Победой греков на Кипре завершаются греко-персидские войны. Умер-

ший во время осады Кипра 69-летний Кимон почитался жителями города Кития как герой (*Плутарх.* Кимон XVIII—XIX).

Согласно миру, заключенному с персами в 449 г., греческим городам в Малой Азии предоставлялась независимость, в то же время грекам запрещалось вмешиваться в дела Кипра и Египта.— *103.*

[29] Имеются в виду раздоры между Афинами с их экспансионистской политикой и Спартой. В 461 г. государства разорвали союз между собой, а в 457 г. спартанцы вторглись в среднюю Грецию якобы для защиты Дориды от фокейцев. Перемирие 451 г. и Каллиев мир 445 г. только задержали, но не остановили военные действия. — *104.*

[30] *Танагра* — город в Беотии на восточном берегу реки Асоп. Здесь в 457 г. произошло сражение, в котором спартанцы победили афинян. Танагре, как союзнице Афин, приходилось достаточно трудно, чтобы уцелеть в борьбе Афин с Фивами, которые подавляли *беотийцев*, опираясь на персидские связи и подстрекательство Спарты. *Энофиты* — местность вблизи Танагры, где афиняне после поражения, нанесенного им спартанцами, вторглись в Беотию; они разрушили Танагру и взяли заложников (*Фукидид* I 108, 3). Танагра также славилась своей терракотой и была родиной поэтессы Коринны (см. выше прим. 8). — *104.*

[31] *Великая война* — Пелопоннесская война (431—404) за гегемонию в Греции, которую вели Афины и Спарта вместе со своими союзниками. Война ослабила все греческие полисы и привела к их упадку, что способствовало в дальнейшем македонскому завоеванию Греции. *Сфактерия* — о-в у берегов г. Пилоса в Мессении. В 425 г. афинские войска осадили на Сфактерии спартанцев. Те направили послов, которым были предъявлены такие позорные условия, на которые лакедемоняне не сочли возможным согласиться. Афинянам пришлось продолжать осаду. Военными действиями руководили демагог Клеон и опытный стратег Демосфен. Афиняне успешно овладели Сфактерией, взяв в плен 420 спартанцев. Клеон приписал эту победу одному себе (см.: *Фукидид* IV 8—38, а также: *Аристофан.* Всадники 54—60). Говоря, что после этих событий афиняне *заключили мир*, оратор имеет в виду, однако, не перемирие после победы у Сфактерии, а Никиев мир (названный так по имени политического деятеля Никия — см. прим. 2 к с. 223). Он был заключен в 421 г., после сражения в 422 г. при Амфиполе (в Македонии), где афиняне потерпели поражение и где погиб не только возглавлявший афинские войска Клеон, но и предводитель спартанцев Брасид. Таким образом, оратор, желая представить соотечественников в наиболее выгодном свете, о некоторых событиях умалчивает. — *104.*

[32] *Третья война* — военный поход афинян в Сицилию, окончившийся для них плачевно. Подробнее см. прим. 28 к с. 77. О *Леонтинском* посольстве см. прим. 23 к с. 75. Как и положено автору похвального слова, Сократ в своей речи преувеличивает мужество афинян, утверждая, что они якобы удостоились похвал от врагов. На самом деле сицилийская экспедиция афинян вызвала ненависть к ним со стороны сицилийских греков несравненно более великую, чем со стороны варваров-персов. — *105.*

[33] Видимо, речь идет о победе афинян над спартанским флотом, помогавшим жителям Хиоса и Лесбоса, которые хотели отложиться от Афин (*Фукидид* VIII 9—14). — *105.*

[34] *Персидский царь*, Дарий II Нот, незаконный сын Артаксеркса I (см. прим. 35 к с. 200), внук Ксеркса, муж Парисатиды, правил с 424 г. Умер в 404 г., передав власть старшему сыну Артаксерксу II, а не младшему, Киру, который, подстрекаемый матерью, вступил

в войну с братом и погиб (см. ниже прим. 42). На сговор с персами подстрекал лакедемонян Алкивиад, изгнанный из Афин (см. прим. 1 к с. 79).— *105.*

[35] Речь идет о сражении 406 г. при Митилене (о-в Лесбос), когда афинский флот во главе с Кононом вступил в сражение с флотом спартанца Калликратида и одержал победу. О Кононе см. также ниже прим. 42 и 43. *Сограждане,* которые *поспешили на помощь* Конону,— те самые десять стратегов, что одержали победу при Аргинузских островах (см. прим. 29 к с. 77). — *105.*

[36] Видимо, Сократ упоминает о поражении, нанесенном в 405 г. флоту афинян в 180 кораблей при Эгосопотамах спартанским стратегом Лисандром, который казнил 3 тыс. пленных. См.: *Плутарх.* Лисандр XII—XIV; см. также ниже прим. 37.— *105.*

[37] *Мир* был заключен со Спартой после побед Лисандра. Для афинян он оказался постыдным. Они должны были разрушить Длинные стены и гавань Пирей, лишались права иметь флот больше чем в 12 кораблей и принуждены были отказаться от своих заморских владений. Со стороны Афин переговоры вел Ферамен как полномочный посол. Он согласился также на изменение государственного строя: демократия была устранена (изгнанным аристократам было разрешено вернуться) и установлена олигархия, или власть Тридцати тиранов. Это и вызвало *гражданскую войну* — борьбу демократов против Тридцати тиранов, которую возглавил изгнанный из Афин Фрасибул. В 403 г. он со своими приверженцами вступил в город и на Акрополе принес благодарственную жертву богине Афине. — *105.*

[38] После того как Фрасибул занял Филу на границе Аттики и разбил военные силы Тридцати тиранов при Ахарнах, главари олигархии бежали в *Элевсин,* под Афины. Здесь они еще упорно держались, но затем вступили в переговоры с афинянами, во время которых и были убиты. Фрасибул занял гавань Пирей, и произошло последнее сражение, в котором погиб Критий, один из самых жестоких олигархов (см. прим. 4 к с. 296). События, связанные с олигархией «тридцати», описаны у Ксенофонта в «Греческой истории» (II 3—4). — *106.*

[39] Здесь персы. — *106.*

[40] Имеется в виду повеление спартанского полководца Лисандра уничтожить афинские корабли и срыть *стены* города.•(*Плутарх.* Лисандр XIV). См. также выше прим. 36 и 37.— *106.*

[41] Речь идет о союзе с Афинами Аргоса, Фив и Коринфа против Лакедемона. Правда, в похвальном слове родному городу Сократ не упоминает о том, что деньги, на которых держался этот союз, были предоставлены греческим полисам персидским царем Артаксерксом II, который преследовал свои собственные цели. — *106.*

[42] Опять-таки риторическая гипербола об Афинах, спасших эллинские города и выручивших из беды Артаксеркса II. Дело обстояло более прозаичным образом и велось очень умело как раз персидским царем, использовавшим взаимную вражду эллинов, чтобы укрепить свое собственное положение. Как говорилось выше (прим. 34), против законного царя Артаксеркса II выступил его младший брат Кир, которому помогали греческие наемные войска. В этом походе участвовал известный в дальнейшем историк и писатель Ксенофонт, передавший события похода в специальном сочинении «Анабазис» (или поход 10 тыс. греков). Кир погиб в битве при Кунаксе (401), а греческие военачальники были вероломно убиты (в том числе Менон, которому Платон посвятил одноименный диалог). Оставшиеся 10 тыс. наемников во главе с Ксенофонтом, отступая, проделали тяжкий путь на родину. Однако спартанцы, помогая греческим городам в Малой Азии,

продолжали военные действия против сатрапа Тиссаферна под командованием знаменитого полководца царя Агесилая. Артаксерксу не оставалось ничего, как использовать хитроумную уловку — подкупить греческие города во главе с Афинами, чтобы они бросили вызов Лакедемону и отвлекли войска Агесилая из Малой Азии. Как известно, спартанцы вынуждены были вернуть Агесилая с войском на родину и благодаря ему справились со своими противниками — афинянами (394—392) (см.: *Плутарх.* Агесилай). Таким образом, не греческие наемники и так называемые перебежчики спасли персидского царя, а очередная междоусобная война греков, инспирированная персами. Следует отметить, что среди перебежчиков были изгнанные из Афин видные полководцы, как, например, Конон — участник Пелопоннесской войны. В 394 г., сражаясь на стороне персов (см. ниже прим. 43), он разбил флот спартанцев под предводительством Писандра при Книде (*Ксенофонт.* Греческая история IV 3, 10—12; *Плутарх.* Агесилай XVII). См. также выше прим. 35. — *107.*

[43] Афинские стены заново воздвиг полководец Конон на деньги персидского царя (*Ксенофонт.* Греческая история IV 8, 9). Флот также был предоставлен Конону персами в 396 г. Какие военные действия вели Афины *в защиту пароссцев,* неясно, поэтому данное место берется текстологами под сомнение. Некоторые (например, М. Поленц) полагают, что здесь вообще надо читать «в защиту персов», что, между прочим, соответствует деятельности флота Конона и вообще политике единения Афин и персов в это время. — *107.*

[44] Оратор показывает сложную политику персов, которые вмешивались в борьбу Спарты и Афин, преследуя собственную безопасность и укрепление. Персы стремятся ослабить то одну, то другую сторону. Артаксеркс II, видя победы афинского флота над лакедемонянами и опасаясь возвышения Афин, хочет отторгнуть от союза с Афинами греческие города на побережье Малой Азии (здесь — *на материке*). Лишь в таком случае он готов оставаться в союзе с Афинами. Рассчитывая на отказ Афин, Артаксеркс II подготавливал почву для отступления от союза с ними и укрепления взаимоотношений с Лакедемоном. В дальнейшем союзные Афинам малоазийские города по Анталкидову миру (по имени Анталкида — спартанского политика, ведшего переговоры через Тирибаза с Артаксерксом II) были переданы Лакедемоном под власть персов. Таким образом Афины были лишены помощи союзников в Малой Азии и уже не могли успешно вести военные действия. В результате Лакедемон снова обрел власть над греческими полисами (см. также ниже прим. 65). — *107.*

[45] Эти горделивые слова сказаны относительно важных событий в истории Греции, связанных с Анталкидовым миром. Все греки согласились признать Анталкидов мир, так что у царя не было предлога отступиться от них и не давать им денежных субсидий. Таким образом, оказалось, что всякий из полисов, не согласный на условия передачи малоазийских греческих городов персам, немедленно восстанавливал против себя всех (*Ксенофонт.* Греческая история V 1, 30—31). Ксенофонт не упоминает о том, что афиняне не приняли этих условий. Наоборот, он пишет, что «все государства дали клятву... были распущены сухопутные и морские контингенты. Это был первый мир между лакедемонянами, афинянами и союзниками их за всю войну, начавшуюся после разрушения афинских стен» (V, 1, 35). — *107.*

[46] Афиняне всегда гордились тем, что они автохтоны, т. е. рождены самой аттической землей. Первый аттический царь Кекропс был автохтон, и его тело срослось со змеиным (змея — символ мудрости, коренящейся в глубинах земли). Другие древние цари, Кранай и Эрих-

тоний, тоже были рождены землей (*Аполлодор* III 14, 1; 5—6).

Далее в речи делается намек на чужеземное и даже восточное происхождение основателей других греческих городов, хотя и принимается во внимание, что все они потомки Зевса, как и положено героям. *Кадм* — основатель Фив, родом из Финикии, сын Агенора (там же III 1, 1); *Египет* и *Данай* — родные братья, сыновья Бела из Египта (там же II 1, 4); *Пелопс* — сын фригийского царя Тантала (там же III 5, 6). — *107.*

[47] *Лехей* — северная коринфская гавань, соединенная с городом, расположенным в 12 стадиях, двойными стенами. В Лехей были тайно введены лакедемонские войска. Им оказали помощь те коринфяне, которые хотели отомстить союзникам (Аргос, Фивы, Афины), жестоко наказавшим их за нежелание вести военные действия со Спартой. Несмотря на энергичные военные действия союзных войск, победителями оказались все-таки лакедемоняне. — *108.*

[48] Морскую победу над *лакедемонянами,* которых возглавлял Писандр, одержал Конон (см. выше прим. 42). Предводителями афинского флота были также Хабрий и Калликратид. Тимофей в 375 г., имея 60 кораблей, нанес тяжелое поражение Лакедемону и захватил о-в Керкиру (*Ксенофонт.* Греческая история V, 4, 62). — *108.*

[49] Один из излюбленных приемов античной риторики — вводить в рассуждения и речи увещевательные и наставительные слова. Так, в «Критоне» Законы государства обращаются с пространным увещеванием к Сократу (50 b — 54 d), вступая с ним в беседу. В диалоге «Филеб» идет беседа между Удовольствиями, Разумением, Умом и Сократом (63 a — 64 b). Цицерон в первой речи против Катилины тоже прибегает к этому приему. У него Катилину увещевает матьродина, сама Италия (I 7, 18). Здесь погибшие герои обращаются к своим потомкам устами Сократа, будто бы слышавшего еще при их жизни эти слова.— *108.*

[50] Это выражение приводит Цицерон в трактате «Об обязанностях», называя его «превосходным» (I 63). — *109.*

[51] Это изречение приписывалось одному из семи мудрецов, афинскому государственному деятелю и поэту Солону (VII—VI вв.), не раз упоминаемому Платоном (см., напр., прим. 16 к с. 301). Спартанцу Клеобулу приписывали изречение «Мера — наилучшее» (10, 3 Diels). См. также: Протагор, прим. 55. У Пиндара читаем: «Мудрые не дозволяют ничего говорить излишне, сверх меры» (fr. 35 b Sn.). О категории меры в античной эстетике см.: *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965, с. 13—27. См. также прим. 21 к с. 233. — *110.*

[52] Забота о семьях погибших возлагалась в Афинах на архонта-эпонима (см. также выше прим. 17). Об опеке над сиротами см.: Законы (IX 926 d). — *111.*

[53] Т. е. 18-летнего возраста, когда мальчики вносятся в списки эфебов («возмужавших»), начинают подготовку к военной службе, знакомятся с общественными делами, приносят гражданскую присягу, несут сторожевую службу на границе. В 20 лет эфебы получают полное вооружение и становятся полноправными воинами и гражданами, поскольку их вносят в список лиц, имеющих право участвовать в народном собрании. — *111.*

[54] В словах Менексена содержится намек на то, что Сократ, возможно, и придумал непосредственное произнесение перед ним Аспазией данной речи. Это характерный для Платона прием: если речь была пересказана Сократу третьим лицом, то ряд неточностей, преувеличений, ошибок и т. д. оправдан. Интересно, что утверждение Сокра-

та, который в самом начале диалога говорил, что только вчера услышал эту речь от Аспазии, никак не противоречит скептическому замечанию юноши в конце диалога. В то же время сдержанная похвала Менексена в адрес Аспазии и его слова о самой большой благодарности тому, кто эту речь сейчас перед ним произнес, дает возможность считать автором речи самого Сократа, который прячется за другое лицо, чтобы окончательное суждение собеседника было объективно и чтобы сам сочинитель держал себя свободнее. — *112.*

ЕВТИДЕМ

Диалог посвящен критике софистической «мудрости» и ее методов, по своей форме это так называемый пересказанный диалог, подобно «Лисиду», «Хармиду», помещенным в наст. изд., а также «Протагору» и «Государству». Сократ сам говорит за всех действующих лиц, разыгрывая своеобразное диалектико-драматическое представление, великолепно передавая характеры персонажей, их наружность, темперамент, причуды. В этих диалогах Сократ главенствует. Он оказывается удивительно умелым рассказчиком, читатель не чувствует неудобства всех этих неизбежных «я спросил», «он ответил», «я возразил», «он согласился» и т. д. и т. п.

В настоящем диалоге Сократ рассказывает о встрече со своим земляком, другом и сверстником Критоном. Оба они из дема Алопеки филы Антиохиды. Но в отличие от Сократа Критон — человек богатый и практичный в житейских обстоятельствах. Это он («Апология Сократа»), когда Сократу будет грозить не только суд, но и смертный приговор, выкажет готовность заплатить 30 мин штрафа (1 мина = прибл. от 25 до 36 руб.), а затем попытается спасти его из тюрьмы («Критон»). Критон же закроет умирающему глаза, выслушав его последние слова («Федон»). Из настоящего диалога мы узнаем, что у Критона есть сын Критобул, которому отец хочет дать хорошее воспитание.

Критон расспрашивает Сократа, с кем тот беседовал вчера в Ликее, и Сократ пересказывает ему свою беседу с двумя софистами — братьями Евтидемом (не путать с Евтидемом, сыном Кефала и братом оратора Лисия, о котором упоминается в «Государстве» 328 b) и Дионисодором. Оба брата прибыли в Афины (ср.: *Ксенофонт.* Воспоминания... III, 1, 1) из г. Фурии (см. ниже прим. 5), но родом они с о-ва Хиоса. Явившись в Афины, они сначала занялись обучением борьбе в палестрах, а затем перешли к преподаванию риторики, искусства словесной борьбы. Братья, видимо, учились у знаменитого софиста Протагора (см. ниже прим. 32), но остались на второстепенных ролях заядлых спорщиков, увертливых в хитросплетениях мысли и беззастенчивых хвастунов (существует, однако, мнение, что здесь дается сатира на эристику, диалектику и гносеологию киников, и в частности Антисфена. См.: *Трубецкой С. Н.* Рассуждение об «Евтидеме».— Творения Платона, т. II. Пер. Вл. Соловьева. М., 1903, с. 229—249). Софисты в полной мере проявляют себя, давая по просьбе Сократа наставления юному Клинию, сыну Аксиоха, двоюродному брату известного всем Алкивиада (см. прим. 1 к с. 175). Речи софистов особенно возмущают Ктесиппа, юношу, близкого к Сократу, несдержанного и решительного в суждениях и весьма остроумного. Это тот самый Ктесипп из дема Пэания филы Пандионида, который будет вместе с другими молодыми друзьями Сократа присутствовать при его кончине (см. прим. 1 к с. 96). Поведение софистов в ходе их беседы с Сократом приводит Критона в крайнее смущение, и он окончательно затрудняется решить

вопрос о воспитании сына. Однако более всего Критона смущает то, что Сократ беседует с недостойными людьми и что окружающие даже порицают Сократа за это. В диалоге, таким образом, содержится намек на некоторое недовольство в обществе поведением Сократа.

Действие диалога происходит, возможно, между 408—405 гг., поскольку приблизительно в 411 г. произошло выселение из Фурии Евтидема и Дионисодора, которые сначала жили в Аттике, затем переселились в Афины и около двух лет пребывали в безвестности. Кроме того, Критобул, который в дальнейшем стал приверженцем Сократа, судя по этому диалогу, еще не начал слушать философа. Его встреча с Сократом состоится вскоре — в 407 г. Наконец, Алкивиад, двоюродный брат Клиния, назван в этом диалоге «ныне здравствующим», а он, как известно, погиб в 404 г.

[1] *Ликей* — парк и гимнасий при храме Аполлона Ликейского (Павсаний I, 19, 4) в восточном пригороде Афин у Диохаровых ворот, одно из излюбленных мест отдыха афинян. В Ликее часто бывал Сократ, свидетельства чему находим в диалогах «Лисид» и «Евтифрон», а также у Ксенофонта (Воспоминания... I 10; Домострой XI 15). Уже после смерти Платона (347) Аристотель открыл там (ок. 335 г.) свою философскую школу, тоже носившую наименование «Ликей». Однако в отличие от Платоновской Академии (см. прим. 1 к с. 296) земля, на которой находился Ликей, не являлась собственностью Аристотеля (см. прим. 13 к с. 99). — *113.*

[2] *Сын Аксиоха* — Клиний (см. выше преамбулу). Аксиох был братом Клиния — отца Алкивиада. Не путать Клиния, участника этого диалога, с Клинием — родным братом Алкивиада, упоминаемым в «Алкивиаде I» (см. прим. 27 к с. 197). Аксиоху посвящен одноименный диалог (см. наст. изд.). — *113.*

[3] О *Критобуле* см. выше преамбулу.— *113.*

[4] О *Евтидеме* и *Дионисодоре* см. выше преамбулу.— *113.*

[5] *Фурии,* город в Южной Италии (на побережье Лукании), был основан в 443 г. афинскими переселенцами и жителями разрушенного в VI в. г. Сибариса (греческая колония, основанная ахейцами в VIII в.). Среди основателей Фурии был знаменитый историк Геродот. Бегство софистов из Фурии, видимо, было связано с борьбой политических партий: около 411 г. произошло выселение оттуда приверженцев Афин.— *113.*

[6] *Многоборцами* братья названы иронически. Многоборье — пентатл, или панкратия,— включало в себя бег, прыжки, борьбу, метание диска, метание копья (ср. элегию Симонида Кеосского, где перечисляются все виды многоборья.— Fr. 151 Diehl). Братья же обучали и борьбе в палестре и словесной борьбе. См. также прим. 11 к с. 409. — *113.*

[7] О братьях *из Акарнании* сведений не имеется. — *113.*

[8] Если братья — ученики Протагора (см. ниже прим. 32), то, следовательно, не такие уж они старцы. Сократ называет их так не без иронии, намекая на то, что они поздно начали заниматься софистикой, когда перепробовали другие способы заработать.— *114.*

[9] См. прим. 9 к с. 98. — *114.*

[10] *Божественное знамение* — гений Сократа (см. прим. 24 к с. 76). — *114.*

[11] О *Клинии* и *Ктесиппе* см. выше преамбулу. — *115.*

[12] Опять иронический намек на «многоборье» обоих братьев. См. выше прим. 6. — *115.*

[13] Характерное для софистов замечание: обучать не только *лучше,* но и *скорее.* Именно этим они привлекали многих, так как родители

учащихся считали выгодным вносить пусть большую плату за учение, но не длительное время. См. также прим. 4 к с. 67. *Искусство,* на владение которым претендуют софисты,— обучение добродетели, арете (arete). Исследованию ее посвящен диалог «Протагор». В нем арете отождествляется с искусством управлять государством (320 b, 322 e, 323 ab и т. д.), но, как видно из других сочинений Платона, понимание добродетели у него гораздо более многозначно. Подробнее о разных типах добродетели у Платона см.: Соч., т. 1, с. 542. В диалоге «Менон» не только дается критика софистического определения добродетели, как в «Протагоре», но и отмечаются некоторые положительные моменты их интерпретации. Так, среди добродетелей у софистов фигурируют мужество и рассудительность, без которых немыслимы практическая жизнь, мудрость и щедрость человеческой натуры. Сократ добавляет сюда еще один вид добродетели — благочестие, или справедливость (78 d). О разных видах софистической добродетели см.: Горгий, прим. 34. В «Государстве» Платона все виды добродетели относятся к сфере добродетели созерцающей, т. е. «философской души», и души деятельной (486 a—d) с добавлением великодушия (487 a), под которым можно понимать все ту же щедрость человеческой природы (megaloprepeia). По всему видно, что претензии лучше и скорее всех привить добродетель — типичное для софистов хвастливое заявление, которое и вызывает дальнейшие иронические слова Сократа. — *115.*

[14] В греческом тексте стоит hermaion, т. е. то, что относится к божеству Гермесу, помощнику путников и подателю всего, что встречается человеку на дороге (см. прим. 15 к с. 301). В обычном для него ироническом духе Сократ называет дело софистов *находкой* (или сокровищем). Дальнейшее рассуждение — сравнение софистов с богами и персидским царем — продолжение этой иронической игры. См. также прим. 9 к с. 272. — *115.*

[15] *Великий царь* — наименование персидских царей, абсолютная власть и несметные сокровища которых были символом высочайшего счастья. — *116.*

[16] Софисты были известны своей дерзостью и самонадеянностью. Именно такими изображаются у Платона Гиппий из Элиды («Гиппий больший») или Фрасимах из Халкедона («Государство») и набравшийся софистической премудрости Калликл («Горгий»). — *117.*

[17] *Музы* — покровительницы искусства, дочери Зевса и *Мнемосины,* богини памяти. — *117.*

[18] Ср. рассуждение Диотимы в «Пире» о том, что Эрот не бог (201 d — 202 e). Боги ни в чем не нуждаются, обладая полнотою бытия, а потому никуда не стремятся. Эрот стремится к прекрасному, которого ему не хватает, значит, он не бог. Здесь, в «Евтидеме», рассуждение о мудрости строится по такой же логике: мудрые обладают знанием, значит, им не надо к нему стремиться, следовательно, учиться должны те, кому не хватает знания, а именно невежды. — *118.*

[19] Т. е. софист подобен *плясуну,* который, танцуя и выполняя различные па, поворачивается к зрителям то одним, то другим боком. Ниже софистические приемы сравниваются с применением подножки во время борьбы и со злой шуткой, когда у садящегося выхватывают скамейку и он падает навзничь (277 c, 278 b c). Атмосфера показного и рассчитанного на слушателя мудрствования сравнивается с условной игрой и хороводами таинств посвящения (277 e, 278 b). Все это не случайные сравнения, а один из любимых в греческой литературе и философии приемов — уподобление жизни космической и человеческой игре, хороводу, хору, сцене. См.: *Тахо-Годи А. А.* Жизнь как

сценическая игра в представлении древних греков.— Искусство слова. М., 1973. — *118.*

[20] *Корибанты* — жрецы Великой Матери богов — фригийской богини Кибелы или критской Реи, участники экстатических оргий под звуки флейт и тимпанов. — *120.*

[21] Познание мудрости неоднократно сравнивается у Платона с посвящением в *таинства.* В «Пире» мудрая Диотима готова посвятить Сократа в «таинства» любви (210 a — 212 a). Сам Сократ, как легендарные певцы Марсий и Олимп, увлекает тех своих слушателей, «кто испытывает потребность в богах и таинствах» (215 c). — *120.*

[22] О *Продике* см. прим. 23 к с. 75. — *120.*

[23] О разных дистинкциях глаголов, относящихся к области познания, ср.: *Аристотель.* Риторика III, 10, 1410 b 10—28. — *120.*

[24] Ср. Горгий (451 e — 452 d), где приводится рассуждение о значении разных видов *блага* для людей — здоровье, красоте, богатстве — в зависимости от профессии того, кто о них судит — врач, учитель гимнастики, делец. В «Законах» (III 697 b) существуют блага, относящиеся к душе, к телу и к имуществу. — *121.*

[25] Ср. рассуждения в «Протагоре»: «...единственное дурное дело — лишиться знания...» (345 b); того, кто «познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» (352 c); «стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел» (352 d). — *125.*

[26] Поговорка; русск. эквивалент: «Типун тебе на язык». — *127.*

[27] *Карийцы,* жители Карии (Малая Азия), славились своим бесстрашием и в качестве наемных солдат выступали обычно в первых рядах. У греков существовала даже поговорка «испытать опасность на карийце». См. также прим. 19 к с. 232. — *130.*

[28] Согласно мифу, *Медея* погубила царя Пелия, сварив его в котле. Она пообещала вернуть ему молодость и научила дочерей разрубить отца на части и бросить в котел, откуда он якобы вновь появится полный сил (*Аполлодор* I, 9, 27). — *130.*

[29] Имеется в виду миф о состязании в искусстве игры на флейте между Аполлоном и сатиром *Марсием.* Победитель Аполлон заживо содрал с Марсия *шкуру* (*Овидий.* Метаморфозы VI 382—400; *Ксенофонт.* Анабазис I, 2, 8). — *130.*

[30] Эта мысль принадлежит Антисфену, основателю кинической школы, вначале ученику софиста Горгия (см. прим. 23 к с. 75), а затем близкого к Сократу. Антисфен пытался доказать, что невозможно противоречить (80 A 1 Diels). У Аристотеля в «Метафизике» читаем: «...Антисфен был чрезмерно простодушен, когда полагал, что об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (logos), откуда следовало, что не может быть никакого противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду — тоже» (V 29, 1024 b 33 сл.). Согласно Диогену Лаэрцию, первым за Антисфеном это учение развивал Протагор (см. ниже прим. 32). — *130.*

[31] См. выше прим. 30. — *131.*

[32] *Протагор* из Абдер (480/5—410/5), один из основателей софистики, прибыл в Афины в 40-х гг. и прославился как ритор и учитель красноречия. Был обвинен в вольнодумстве, бежал в Сицилию и погиб в бурю (A 3 Diels). Книги его были сожжены в Афинах. Тезис софистов «неправое дело выставить правым» или «более слабый аргумент выставить более сильным» мастерски применялся Протагором (Gelli noctium Atticarum Libri XX, ed. C. Hosius. Leipzig, 1903, V 3, 7). Ему принадлежат слова: «О богах я не могу утверждать ни что они

существуют, ни что их нет» (80 A 23 Diels), послужившие причиной его изгнания. По свидетельству Секста Эмпирика, Протагору принадлежит также знаменитая релятивистская формула софистов: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (B 1 Diels). Жизнеописание Протагора помещено у Диогена Лаэрция (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, IX 50—56). См. также: Протагор (Вступление). — *131.*

[33] О том, что невозможно произнести *ложное мнение*, говорится также в «Кратиле» (429 cd).— *131.*

[34] Титан Кронос был отцом Зевса, т. е. жил в очень давние времена, и потому образ его являлся как бы символом древности и отсталости (см. также: *Аристофан.* Облака 929).— *132.*

[35] *Протей*, морское божество, обладал пророческим даром и был известен способностью принимать вид разных существ и ускользать таким образом из рук тех, кто пытался его схватить. Здесь он назван *египетским софистом*, поскольку Гомер в «Одиссее» (IV 351—370) рассказывает, как, находясь в Египте, Менелай по совету дочери Протея Эдофеи хитростью овладевает этим «морским старцем» и получает от него предсказание своего будущего. — *133.*

[36] См. выше прим. 35. — *133.*

[37] Ср. рассуждение в «Государстве» (VII 532 b, 533 d). Диалектика — это единственно правильный и универсальный метод постижения высшего блага, прочие науки изучают только чувственно-вещественное его проявление в осязаемом, видимом мире. *Диалектиком* же называется тот, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (534 b). См. также ниже прим. 38. — *136.*

[38] Под *царским искусством* Платон понимает диалектику, которая есть не что иное, как искусство управления познанием. Поэтому она сродни искусству управления вообще. Диалектика ведет внутреннее знание человека к высшему благу, а сила и понимание, необходимые для управления государством, должны находиться в душе царя, и ему самому подобает познавательное, а не практическое ремесленное искусство (Политик 259 b—d). — *137.*

[39] *Эсхил.* Семеро против Фив 1—3. — *137.*

[40] *Коринф* был *сыном Зевса* и дочери Атланта Электры. Но Коринф также и название города. *Пословицу* можно понять двояко. С одной стороны, как русский эквивалент — «сказка про белого бычка», т. е. упорное повторение одного и того же: согласно схолиасту (VI, p. 295 Hermann), коринфские послы с завидным упорством уговаривали мегарцев не восставать против них, иначе «восстанет на вас Коринф — сын Зевса!». С другой стороны, из этих высокопарных слов невозможно было понять, о ком идет речь — о герое Коринфе или о самом городе, что, однако, никак не меняло сути дела в отношениях коринфян и мегарцев: ср. русский вариант — «что в лоб, что по лбу». — *139.*

[41] *Диоскуры* — братья Кастор и Полидевк, сыновья Зевса и Леды. По одному из вариантов мифа, Кастор — сын спартанского царя Тиндара и, значит, смертен, а Полидевк — сын Зевса — бессмертен. Любовь братьев была так сильна, что, когда Кастор погиб, Полидевк упросил Зевса сделать и его смертным. Ему было позволено проводить день на Олимпе и день с братом в царстве мертвых. Диоскуры считались покровителями спартанцев. Одна из их главных функций — помощь терпящим бедствие, особенно спасение моряков. — *139.*

[42] О *Конне* см. прим. 9 к с. 98. В предыдущей фразе Сократ пользуется охотничьей метафорой. Надо сказать, поиски идей, разре-

шение философских вопросов, выяснение истины часто уподобляются в диалогах Платона и ранних, и зрелых, охоте (см., напр.: наст. изд., Евтидем 295 d, 297 b, Лахет 194 b, Лисид 204 e, 205 e, 206 a, 216 d, 218 c, Хармид 166 b, 174 b). Удовольствие, красота, добродетель, благо, мудрость, истина — все это предмет ловли для философа, как дичь для охотника. По мнению А. Ф. Лосева, «эта «охотничья» символика является у Платона одним из самых основных способов представить себе отношение идеи и материи» (История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 279. Подробное исследование этого вопроса см. там же, с. 277—293). — *143.*

[43] Сражение с девятиглавой Лернейской *гидрой* — второй подвиг *Геракла* (см. прим. 7 к с. 271). Вместо одной отрубленной у нее каждый раз вырастали две новые головы. На помощь гидре выполз огромный *рак,* который стал кусать Геракла за ногу. Геракл убил рака, а затем призвал на помощь *Иолая,* своего племянника, который прижигал шеи гидры горящими стволами деревьев, не давая вырастать новым головам. Затем Геракл зарыл в землю отрубленную голову, которая была бессмертна, и навалил на это место тяжелый камень (*Аполлодор,* II 5, 2). Раком Сократ иронически называет Дионисодора, который, как известно, приплыл с братом в Афины *прямо из моря.* Во время беседы он сидит *слева* от Сократа и досаждает ему своими *укусами* слева. — *145.*

[44] Вероятно, Сократ имеет в виду Ктесиппа. Упоминание Патрокла (видимо, обращение) в квадратных скобках дается по изданию Барнета. — *145.*

[45] Сводные братья *Ификл* и Геракл имели общую мать Алкмену и разных отцов: Геракл — Зевса, Ификл — Амфитриона. Имена Ификл и *Патрокл* не имеют ничего общего, кроме окончаний. Но и этого оказывается достаточным для софистов, чтобы считать их родственниками. — *145.*

[46] Сведения о *Патрокле,* брате Сократа, нигде больше не встречаются. Судя по дальнейшему изложению, это сводный брат Сократа. Есть предположение, что это тот скульптор Патрокл, о котором упоминают Плиний в «Естественной истории» (C. Plini Secundi naturalis historiae Libri XXXVII, post L. Jan, ed. C. Mayhoff, vol. V. Lipsiae, 1897, XXXIV 8, 19) и Павсаний (IV 3, 4; X 9, 10). — *145.*

[47] *Софрониск,* отец Сократа, был, по преданию, скульптором. О *Хэредеме* сведений нет. — *146.*

[48] Т. е. глуп, как камень. — *146.*

[49] Т. е. у тебя не сходятся концы с концами. — *146.*

[50] *Эллебор* — чемерица (лат. veratrum) — ядовитое растение, в корневищах которого содержатся алкалоиды, оказывающие парализующее действие на нервную систему. В древности применялось для лечения душевных болезней, а также как слабительное и рвотное средство. Едкий порошок из корня чемерицы вызывал чихание. О ядовитом воздействии чемерицы пишет Лукреций (IV 640). — *148.*

[51] В Дельфах было много статуй (см., напр., прим. 23 к с. 75). О каком *изваянии* идет речь, здесь неизвестно, может быть, о статуе Аполлона. — *148.*

[52] *Герион,* сын Хрисаора и Каллирои, великан, состоявший из трех сросшихся тел, владел прекрасными стадами. Геракл угнал их, это был его десятый подвиг, и убил Гериона, пытавшегося его преследовать (*Аполлодор* II 5, 10). *Бриарей* — великан, один из трех братьев Сторуких, которые помогли Зевсу одолеть титанов, а затем стерегли их, низвергнутых в Тартар (*Гесиод.* Работы и дни 717—735). — *148.*

[53] Обычай золотить *черепа* умерших отцов и приносить им

жертвы существовал у исседонов — соседей *скифов* (см.: *Геродот* IV 26). — *149*.

[54] Каждый грек почитал определенное божество как покровителя и прародителя своего рода. *Зевс*, будучи «отцом богов и людей», как его обычно именует Гомер, является всеобщим прародителем (см. наст. изд., Алкивиад I 121 а и прим. 34). — *152*.

[55] По преданию, *Аполлон* — отец *Иона*, матерью которого была Креуса, дочь афинского царя Эрехфея. Ион был в дальнейшем усыновлен сыном Эллина Ксуфом, женившимся на Креусе (см.: *Еврипид.* Ион). Однако, по Аполлодору, Ксуф — родной отец Иона (I 7, 3; ср.: *Геродот* VIII 44). Братья Ксуфа, Эол и Дор, считались родоначальниками племен эолийцев и дорийцев, Ион — родоначальником племени ионийцев, а младший сын Ксуфа и Креусы Ахей — ахейцев. Жители Аттики всегда считали себя древнейшими из ионийцев, тем более что, согласно мифу, Ион стал афинским царем и через своих сыновей положил начало четырем ионийским филам. Схолиаст указывает, что существовало две версии мифа о происхождении афинян. По одной, афиняне считали, что их предками была сама Гея — Земля и Аполлон — Солнце (см. также прим. 46 к с. 106). По другой — они происходят от Иона, сына Аполлона, поэтому Аполлона они именуют родовым (VI, p. 296 Hermann). — *152*.

[56] Здесь приводятся древние эпитеты *Зевса* и *Афины* (см. также: *Софокл.* Антигона 487; *Пиндар.* Олимпийские оды VIII 16; Пифийские оды IV 167). Последняя искони считалась покровительницей Аттики. В Афинах почитался также Зевс Городской (Полией) — покровитель полиса (Павсаний I 24, 4) и Аполлон Уличный (Агией) — охранитель улиц (см. схолии к «Осам» Аристофана 875.— Scholia graeca in Aristophanem, ed. Fr. Dübner. Parisiis, 1877; *Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии.— Ученые записки МГПИ, 1953, т. 72, с. 53—133; *его же.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 460—461). — *152*.

[57] Под видом хвалебного слова Сократ произносит резко критические суждения в адрес софистики вообще. Оказывается, что весь этот словесный фейерверк спорщиков — явление достаточно заурядное и даже дешевое. Здесь Сократ апеллирует к народной мудрости, перефразируя известную пословицу «прекрасное — трудно», основанную на изречении Солона (подробнее см.: Гиппий больший, прим. 37), а также к стихам знаменитого поэта *Пиндара*. Одна из од Пиндара (Олимпийская I) начинается со слов «наилучшее — вода» (возможно, что здесь намек на учение философа VI в. Фалеса, который считал воду первичной материей, началом всякого бытия.— См.: 41 A 13, 23 Diels).— *154*.

[58] Согласно ряду исследователей (Ф. Шлейермахер, Л. Ф. Гейндорф, Л. Шпенгель, О. Апельт, С. Н. Трубецкой), *весьма мудрый* незнакомец, беседовавший с Критоном,— видный политический деятель Исократ (436—338), известный своими антимакедонскими настроениями. Он прославился и как логограф — автор речей (сохранилась 21 речь), отличавшихся высоким патриотизмом, изяществом стиля и чистотой языка. Характеристика Критоном его собеседника (муж, весьма мудрый в судебных речах, но не оратор; не появляется в судах, но понимает судебное дело и сочиняет речи; не философ и не политик, но в меру заимствующий и в философии, и в политике) действительно может быть отнесена к Исократу. Мнение же о том, что это мог быть логограф Лисий, или Фразимах Халкедонский, или Феодор из Византия (учитель Лисия), вряд ли основательно. Лисий (ок. 445—378), сын Кефала из Сиракуз, знаменитый логограф, писал для своих

клиентов судебные речи, в которых прекрасно передавал характер заказчика, его воспитание и манеру говорить. В «Федре» это приятель героя диалога — юного Федра, который читает Сократу речь Лисия о любви. Там же в конце диалога вспоминается «приятель» (по словам Федра) Сократа — Исократ, пока еще молодой двадцатилетний человек. Как бы предвидя будущую славу своего молодого друга, Сократ говорит, что тот не только превзойдет всех в речах, но «божественный порыв» увлечет его к большему, ибо у него благородный душевный склад и в нем «природой заложена какая-то любовь к мудрости» (279 a — c). Как известно, Исократ, будучи афинским патриотом, выступал против македонского влияния в Афинах и после победы македонцев при Херонее в отчаянии покончил с собой. Таким образом, Платон в «Федре» рисует Исократа высокоблагородным человеком, близким к Сократу. Если считать, что события «Федра» происходят приблизительно в 416 г., а события настоящего диалога около 408 г., то здесь Исократу, свидетелю беседы софистов с Сократом, уже под тридцать. Он, возмужав, стал опытнее и считает себя вправе предупредить Критона о том вреде, который могут нанести Сократу его публичные споры с софистами.

Сцена, которая разыгрывается далее в конце настоящего диалога, полагал Вл. Соловьев (см.: Творения Платона, т. II, пер. Вл. Соловьева, с. 224, прим. 161 и с. 233), добавлена позже. Вряд ли, однако, это мнение обоснованно: сцена эта вполне логична. Критон, старый друг Сократа, обеспокоен наскоками софистов на Сократа. Последний, явно иронизируя, выражает готовность пойти к софистам в обучение, о чем и заявляет всем окружающим. Видимо, Критону известны слухи о том, что некоторые речи самого Сократа обыватели расценивают как нескромные и причисляют его к надоевшим всем софистам, а также обвиняют в предосудительных знакомствах, мыслях и поведении. Критон уверяет Сократа, что мудрый незнакомец правильно порицал стремление рассуждать с софистами перед лицом целой толпы. В диалоге «Критон» его герой опять напоминает Сократу, находящемуся в тюрьме, о силе мнения толпы, с чем Сократ вовсе не желает считаться. Однако в речи перед судьями (Апология Сократа 23 e) и Сократ говорит о тех, кто «честолюбивы, сильны, многочисленны и... давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня». Критон смущен и запутан всеми обстоятельствами спора, опасаясь, помимо всего, за воспитание своего сына Критобула, которого он хочет всячески отвратить от софистики и склонить к философии. Как мы знаем, Критобул пойдет за Сократом. И если Критон инстинктивно чувствовал правоту своего друга, то Критобул вполне сознательно остается с Сократом до самого его конца. Переход же к теме воспитания в конце «Евтидема» чрезвычайно характерен как для Платона, так и для его Сократа, который в «Апологии...» (29 d — 31 e) говорит, что не уставал многие годы воспитывать афинян и считает это главной целью своей жизни.— *155.*

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

Диалог «Гиппий меньший», так же как и помещенный в первом томе сочинений Платона «Гиппий больший» (они отличаются соответственно по своим размерам), назван по имени софиста Гиппия из Элиды (см. ниже прим. 3). В настоящем диалоге участвует также Евдик, сын Апеманта, один из поклонников Гиппия (он упоминается и в «Гиппии большем» 286 b). Разговор между собеседниками происходит то ли в гимнасии, то ли в палестре, то ли в одном из портиков, а может быть, как в «Гиппии большем» (286 b), и в школе грамматиста

Фидострата, где Гиппий также произносил речь на гомеровскую тему (см. ниже прим. 2). Как видно из начала настоящего диалога, Гиппий только что выступил, блистая перед собравшейся публикой своим красноречием. Теперь же Сократ предлагает ему сравнить Ахилла и Одиссея, показать, кто из них лучше, причем собеседники заранее устанавливают абсурдную посылку, что сознательный лжец лучше лжеца поневоле.

Собственно говоря, Сократ провоцирует Гиппия на опровержение парадокса, весьма любимого софистами, которые часто сравнивали гомеровских героев. Он сам надевает маску ловкого софиста, заставляя Гиппия стать в позицию защищающегося ученика. Сократу вполне удается обескуражить Гиппия хитросплетениями мысли, и тот, хотя и чувствует, что с точки зрения здравого смысла вывод невероятен, вынужден тем не менее с ним согласиться, как это обычно приходилось делать тем, кто пытался спорить с софистами.

Таким образом, Платон, меняя ролями Сократа и Гиппия, показывает бессмысленность софистического спора, исходящего из ложного основания. Сам-то Сократ прекрасно знает, где истина, для него знание и сознание неотделимы от добродетели, но он умышленно ведет Гиппия по заведомо ложному пути. В конце диалога Сократ заявляет, что на этот раз он сам с собою не согласен. Иными словами, Сократ полагает, что превосходно сыграл роль лжеца и, запутав противника ложными аргументами, оказался лучшим спорщиком и наглядно продемонстрировал вред софистики.

[1] Первый стих «Илиады» — «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына» (пер. Н. И. Гнедича) — сразу указывает на основную тему «Илиады». «Одиссея» же начинается словами: «Муза, скажи мне о том многоопытном муже, который долго скитался:..» (пер. В. В. Вересаева), вводя слушателя в тему одиссеевых странствий. — *158.*

[2] Гомеровские поэмы и вообще мотивы Троянского цикла давали в древности обильную пищу для риторических речей и упражнений. Спорили о том, какая из поэм лучше — «Илиада» или «Одиссея»; кем лучше быть — Ахиллесом или Одиссеем; кто доблестнее — Аякс или Одиссей; кто хитрее — Одиссей или Паламед; виновна или не виновна прекрасная Елена и т. п. В «Гиппии большем» (286 b) Гиппий выступает с речью: «Когда взята была Троя, Нептолем спросил Нестора, какие занятия приносят юноше наилучшую славу». Известны речи Горгия Леонтинского «Похвала Елене» и «Защита Паламеда». — *158.*

[3] *Гиппий* был известен своим многознайством (за что получил прозвище Полигистор), а также хвастовством и богатством, которое он обрел, взимая большую плату за свои уроки (см. прим. 4 к с. 67). Как и другие софисты, он выступал, состязаясь в красноречии на общегреческих Олимпийских играх (заметим, что Олимпия находится в Элиде, родине Гиппия). Филострат сообщает, что Гиппий «прельщал Грецию в Олимпии своими хитросплетениями и хорошо обдуманными речами» (Жизнеописание софистов I 11, 1 сл.— Flavii Philostrati opera auctiora, ed. C. L. Kayser, Bd II. Lipsiae, 1871). Кстати сказать, Гиппий издал список «Победители на Олимпийских играх» (86 B 3 Diels). См. также ниже прим. 8 и 11.— *158.*

[4] *Нестор* из Пилоса, один из героев гомеровских поэм, мудрейший и красноречивейший старец, к мнению которого прислушивались все ахейцы. — *159.*

[5] Софисты брали за обучение немалые деньги (см. прим. 4 к с. 67), Сократ же, по словам Ксенофонта, «ни с кого не требовал платы за свои беседы»; «кто берет плату за свои беседы, тех он презрительно называл продавцами сами себя в рабство...» (Воспоминания... I 2, 60; 6). — *159.*

[6] Илиада IX 308—314, пер. Вл. Соловьева с уточнением первой строки С. Я. Шейнман-Топштейн. Древние комментаторы дали наименование каждой песне гомеровских поэм, исходя из их содержания. В IX песне изображается приход ахейских послов (Аякса, Одиссея и Феникса) к Ахиллу с *мольбой*, чтобы он перестал гневаться и возобновил военные действия. — *160.*

[7] Гиппий был известен также как математик (см. ниже прим. 8). — *161.*

[8] В комментариях Прокла на Евклида говорится: «Гиппий Элейский сообщает, что он приобрел славу благодаря занятиям геометрией» (86 B 12 Diels). Он, в частности, занимался проблемой квадратуры круга и даже считал возможным ее разрешение с помощью изобретенной им кривой. О его занятиях геометрией, астрономией и теорией музыки см. 86 A 2 Diels. — *163.*

[9] Меняльные *лавки*, или столы менял, где происходил обмен денег, принятых в других полисах,— одно из самых оживленных мест в Афинах, где среди разноязычной толпы бывали и софисты, и Сократ (Апология Сократа 17 d). — *164.*

[10] *Флакончик для масла* — лекиф греки носили на поясе. Маслом натирались в палестрах перед гимнастическими занятиями или после омовения; оно впитывало пот, что было немаловажным во время жары. С помощью особых *скребков* очищали перед омовением кожу.

[11] О превосходной *памяти* Гиппия сохранились свидетельства: он, «прослушав 50 слов сразу, воспроизводил их в том порядке, в каком они были сказаны» (86 A 2 Diels). — *164.*

[12] По мнению Аристотеля, «вводит в заблуждение ...рассуждение в «Гиппии» относительно того, что один и тот же человек лжив и правдив» (Метафизика V, 29, 1025 a 7—9). — *165.*

[13] Илиада IX 312—313, пер. Вл. Соловьева. — *166.*

[14] Там же IX 357—363, пер. В. В. Вересаева. — *166.*

[15] Там же I 169—171, пер. В. В. Вересаева. — *166.*

[16] Там же IX 650—655, пер. В. В. Вересаева. Сократ умышленно изображает *Ахилла* лжецом, в зависимости от обстановки говорящим то одно то другое. В действительности Ахилл не лжет, говоря Одиссею, что готов отплыть на родину после тяжкого оскорбления, а Аяксу — что вступит в бой не раньше, чем Гектор дойдет до ахейских кораблей. Оскорбленный Агамемноном, забравшим его пленницу, Ахилл уклоняется от военных действий, и ахейцы несут потери от осмелевших троянцев. В своем решении не вступать в бой и даже покинуть Трою Ахилл непреклонен. Всем читателям Гомера, в том числе и Сократу, хорошо известна просьба Ахилла к своей матери богине Фетиде, чтобы та умолила Зевса «подать свою помощь троянцам» и тем самым заставить Агамемнона раскаяться (I 408—412). Герой даже готов убить Агамемнона. Страшный гнев настолько ослепляет Ахилла, что он не может владеть собой и уже вытаскивает меч из ножен, но Афина укрощает его властным словом (I 188—211).

Таким образом, в IX песне Ахилл ничуть не лжет, хотя и колеблется «меж двух решений» (I 189). Он отвергает дары Агамемнона и, как и раньше, готов уехать во Фтию, но помнит уговор матери с Зевсом и знает, что богами уже предрешено, что он вступит в битву, когда Гектор дойдет до ахейских кораблей.

Сократ упрощает ситуацию, останавливаясь на отдельных, не связанных между собой фактах, т. е. он поступает так, как поступали в своих спорах софисты, и преподносит Гиппию наглядный урок в излюбленной софистами манере. Весь этот пассаж является также пародией на дотошные и скрупулезные комментарии Гомера разных

авторов, состязавшихся в оригинальности толкования древнего эпика. Подобный же пример встречается в «Протагоре», где детально рассматриваются стихи Симонида Кеосского (343 с — 347 а). — *167.*

[17] Мать Ахилла *Фетида* была нереидой, т. е. морской богиней, и супругой героя Пелея. *Хирон,* сын Кроноса и нимфы Филиры, мудрый кентавр, был воспитателем героев Ахилла, Ясона, Тесея, Диоскуров и обучил врачеванию Асклепия. — *167.*

[18] Эти рассуждения Сократа об умышленной и неумышленной лжи и о том, что правдивый и лжец ничем не отличаются друг от друга, напоминают беседу Сократа и юноши Евтидема (о нем см.: Пир 222 b), которую передает в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт (IV 2, 14—17). В этой беседе Сократ склоняется к мнению, что наносящий обиду сознательно лучше и справедливее того, кто делает это без умысла. Он признает также, что те, кто не знает прекрасного и доброго,— рабские натуры (см. там же 19—22). В настоящем же диалоге Сократ до конца выдерживает взятую на себя роль простака, пребывающего в неведении, и позиция его здесь остается неопределенной. — *168.*

[19] Ср. рассуждения Аристотеля о добродетели: она не является ни только чистым знанием (episteme), ни только чистой потенцией духа (dynamis), но внутренним сознанием человека, его достоянием (hexis) (Никомахова Этика I 13, 1103 a 9—10; II 4, 1106 a 11, 12; V 1, 1129 a 11—13).— *173.*

АЛКИВИАД I

В «Алкивиаде I» беседуют между собой лица, уже известные нам из «Алкивиада II»,— Сократ и юный Алкивиад. Последний полон честолюбивых замыслов и жаждет власти. Как всегда, Сократ заставляет собеседника признать, что тот не имеет понятия о справедливости, т. е. невежествен. Прежде чем управлять другими, надо научиться управлять собой и, значит, познать свою душу, в которой отражается божественный образ; иными словами, следуя изречению дельфийского оракула, познать самого себя. Убедительность речей Сократа приводит Алкивиада к мысли о необходимости овладения этим высоким знанием под руководством Сократа.

Интересен конец диалога, который как бы подготавливает замечательную речь Алкивиада в «Пире» о силе воздействия Сократа на учеников (см. ниже прим. 58). В заключительных словах Сократа: «...вижу силу нашего города, как бы он не одолел и тебя, и меня» — скрывается намек на будущую судьбу собеседников: Алкивиад, изгнанный из Афин, бесславно погибнет в 404 г., спасаясь от преследователей, а Сократа в 399 г. одолеет «толпа», о мнении которой он так мало заботился. Таким образом, в беседе как бы намечается печальная перспектива «Апологии...», «Критона» и «Федона».

В диалоге упоминается как еще здравствующий опекун Алкивиада Перикл (он умер от чумы в 429 г.), Алкивиад же предстает юношей («не будучи еще полных двадцати лет от роду» 123 d), с которым впервые за несколько лет заговаривает Сократ. В то же время в 432 г. они, как известно, уже друзья, идущие в поход на Потидею, а походы за пределы Аттики молодежь могла совершать только спустя два года после совершеннолетия, т. е. в 20 лет. Исходя из всего этого, действия диалога можно отнести к 434 г., т. е. к тому времени, когда Алкивиад достиг 18 лет и получил право голоса в народном собрании, а значит, стал подумывать о политической деятельности (ср.: Менексен).

В кругу сократических философов не раз использовался сюжет

данного диалога — беседа Сократа с Алкивиадом (диалоги Антисфена, Эсхина из Сфетта, Ксенофонта). В поздней античности он считался средоточием главных идей платонизма и не раз комментировался выдающимися неоплатониками, такими, как Прокл, Олимпиодор Младший, Дамаский. См. также преамбулу к «Алкивиаду II».

[1] Т. е. Алкивиад (см. прим. 1 к с. 79 и ниже прим. 3). — *175.*

[2] *Причина божественного свойства* (daimonion), о которой говорит Сократ, есть не что иное, как его внутренний голос, «даймон», или гений, запрещавший ему совершать те или другие поступки (ср. 105 e). См. прим. 24 к с. 76; см. также схолии (VI, p. 276 Hermann). — *175.*

[3] *Род* Алкмеонидов, к которому принадлежал Алкивиад, по отцовской линии вел свое происхождение от Ореста, сына царя Агамемнона, и, следовательно, восходил в конечном итоге к самому Зевсу (см. также прим. 54 к с. 152). Этот прославленный род играл важную роль в истории Афин. Дед Алкивиада, тоже Алкивиад, был отцом Клиния и Аксиоха (см. наст. изд., Евтидем, преамбула и прим. 2 к с. 113). Клиний, отец Алкивиада, отличился в морском сражении против персов при мысе Артемисий в 480 г. (*Геродот* VIII 17). Он погиб в битве при Коронее в 447 г., когда афиняне потерпели поражение от беотийцев. После него остался трехлетний сын (см.: *Плутарх.* Алкивиад I). Мать Алкивиада Диномаха (см. 105 d) — дочь Мегакла и внучка знаменитого Клисфена (см. прим. 4 к с. 415), благодаря политическим реформам которого была упразднена тирания сыновей Писистрата. Таким образом, по материнской линии Алкивиад происходит из рода Алкмеонидов (Алкмеон — правнук гомеровского героя Нестора). О *Перикле* см. прим. 19 к с. 73. — *175.*

[4] Имеются в виду фракийцы и македоняне, обитавшие на севере Греции. Следует отметить, что их правители стремились приобщиться к эллинской образованности (см., напр., прим. 13 к с. 70). — *177.*

[5] О *Кире* см. прим. 21 к с. 102. *Ксеркс,* сын Дария и Атоссы, вступивший в 485 г. на престол, отличался непомерной гордостью и деспотизмом. В годы греко-персидских войн потерпел поражение от греков при Саламине, Платеях, Микале (485—465). См. также прим. 26 и 27 к с. 103. — *177.*

[6] Т. е. Перикл. — *177.*

[7] Это единственное место в диалогах Платона, где функция сократовского божества (гения) трактуется не как запретительная, а, наоборот, как разрешающая приступить к действию (см. прим. 24 к с. 76). — *177.*

[8] Алкивиад *привык* к многословным речам софистов. Он не раз слушал споры, в которых участвовали Протагор и Горгий. Так, в «Протагоре» он находится среди гостей, жаждущих послушать приехавшего в дом Каллия Протагора (316 a). — *177.*

[9] Игре на флейте Алкивиад не пожелал учиться потому, что при этом приходится надувать щеки и лицо искажается, что, конечно, не нравилось Алкивиаду, гордившемуся своей красотой. В данном случае он поступил как прекрасная богиня Афина, которая по той же причине отвергла флейту, бросив ее на землю; инструмент поднял уродливый сатир Марсий.— *179.*

[10] При обсуждении государственных дел в древности принято было выслушивать и прорицателей, в особо важных случаях отправляли послов к Дельфийскому оракулу, существовали даже официальные толкователи прорицаний (см.: Законы VI 759 d). Иногда к оракулам обращались и частные лица. Вспомним, например, случай с Херефонтом, старым другом и последователем Сократа, вопросившим

оракула, кто является самым мудрым человеком на свете, и получившим от Пифии ответ, что никого нет мудрее Сократа (Апология Сократа 21 ab). См. также прим. 15 к с. 70. — *179.*

[11] Сократ не раз прибегает к примеру, где действует учитель гимнастики, дающий советы в палестре. См., напр.: Критон 47 b. — *180.*

[12] См. прим. 17 к с. 117. — *181.*

[13] Определение *гармоничности,* или гармонии, находим в «Филебе» (17 c — e), «Софисте» (253 b), «Законах» (II 615 a). Античные мыслители придавали огромное значение гармонии, исследуя различные ее проявления в искусстве, в жизни человека, в космосе, причем их представление о гармонии отнюдь не исключало, а предполагало наличие диалектического единства противоположностей. Еще Гераклит (VI в.) говорил о гармонии лука и лиры, когда «расходящееся согласуется с собой» (B 51 Diels). Подчеркнем, что даже по чисто музыкальным трактатам видно, что греки применяли представление о гармонии как созвучии, согласии, единомыслии к сфере философии, этики и политических учений (ср.: *Аристид Квинтилиан.* О музыке.— *Aristides Quintilianus.* De musica, ed. R. P. Winnington — Ingram. Lipsiae, 1963). Платоновский космос основан на гармонии сфер, которые представляют собой музыкальную октаву и звучат как хорошо настроенный инструмент (Государство X 616 e — 617 c). Поздние теоретики искусства следуют классическому пониманию космической гармонии как «согласия неподобных звуков», лежащего в основе тех принципов, по которым была создана лира (Квинтилиан I 10, 12.— M. F. Quintiliani institutiones oratoriae libri XII, ed. L. Radermacher, V. Buchheit, I—II. Leipzig, 1971). — *181.*

[14] Сократ у Платона очень высоко ставит *справедливое.* Быть справедливым для Сократа — первое благо, а становиться справедливым — второе. Поэтому и красноречие должно служить справедливости, иначе оно теряет смысл (Горгий 527 c). Справедливость, будучи этическим принципом, имеет и эстетическую ценность — она прекрасна (там же, 476 e). Более того, Сократ включает справедливость (честность) в число видов добродетели, отождествляя ее с благочестием (Менон 78 d и прим. 8), что было совершенно чуждо софистам.— *183.*

[15] О *боге,* Покровителе *дружбы,* т. е. Зевсе Филии (Philios), Сократ упоминает и в диалоге «Евтифрон» (6 b), а также в «Федре», где прямо сказано: «...ради Зевса, покровителя дружбы...» (234 e). В схолии к «Горгию» говорится: «У афинян был эпонимом Зевс Филиос» (500 b). *И менее всего я хотел бы нарушить такую клятву* — перефразировка стиха Гомера «...напрасно я им никогда бы не клялся» (Илиада XV 39—40).— *183.*

[16] Букв. «несправедливо поступает». Выражение употреблялось как разговорное «плутует». Ср.: *Аристофан.* Облака 25. — *184.*

[17] В поэме Гомера «Илиада» изображаются события последнего, десятого года войны *ахейцев* с *троянцами,* начавшейся из-за похищения троянским царевичем Парисом жены спартанского царя Менелая Елены. Здесь, таким образом, несправедливость, нанесенная ахейцам, влечет за собой войну, цель которой — смыть позор и восстановить попранную справедливость. *Разногласия по вопросам справедливости и несправедливости* возникли и среди ахейцев вследствие ссоры вождей Агамемнона и Ахилла из-за прекрасной пленницы (см. прим. 16 к с. 167). В «Одиссее» описаны события последнего, десятого года странствий ахейского героя, вернувшегося после Троянской войны домой и вступившего в борьбу с претендентами на руку его жены

Пенелопы, которые, считая *Одиссея* погибшим, хотели завладеть его состоянием и властью на о-ве Итака. Каждая из соперничающих сторон, таким образом, тоже действовала, руководствуясь своими представлениями о справедливости и несправедливости, пока богиня Афина не установила на Итаке мир.— *187*.

[18] Упоминаются события Пелопоннесской войны. О битве при *Танагре* см. прим. 30 к с. 104, о битве при *Коронее* см. выше прим. 3.— *187*.

[19] *Еврипид*. Ипполит 352, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. В одной из сцен этой трагедии кормилица спрашивает влюбленную в Ипполита, но боящуюся произнести его имя Федру, в кого она влюблена. Федра уклончиво отвечает, что он — сын амазонки. Тогда кормилица впервые произносит вслух имя Ипполита, и Федра бросает ей в ответ эти слова. — *188*.

[20] В оригинале manicon (от mania — сумасшествие, безумие), т. е. незнание здесь приравнивается к безумию. Ср.: *Ксенофонт*. Воспоминания... III 9, 6. Сократ признает, что сумасшествие противоположно добродетели, однако незнание (anepistemosynen) он не считает сумасшествием. В то же время не знать самого себя или воображать, будто знаешь то, чего не знаешь, по его мнению, очень близко к сумасшествию. См. также ниже прим. 24 и прим. 29 к с. 312. — *188*.

[21] В «Меноне» Платон говорит об относительности понятия *полезного*. Так, здоровье, сила, красота и богатство, считаясь благами, признаются полезными, но они могут оказаться и вредными для человека и стать для него злом (87 e — 88 a). В «Горгии» (477 a) полезным оказывается прекрасное, являющееся благом. У Ксенофонта выражен более трезвый взгляд на полезное: «Полезное, как мы нашли,— это все, чем человек умеет пользоваться» (Домострой 6, 4), при этом он подчеркивает целенаправленность действия человека (Воспоминания... II 7, 7). Подробнее о соотношении «полезного» и «пригодного» см.: Гиппий больший, прим. 31. — *189*.

[22] Ср. рассуждение Сократа в диалоге «Гиппий больший»: «...если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному... прекрасное — это своего рода отец блага» (297 b).— *193*.

[23] *Пепаребийцы* — жители Пепарефа, одного из Кикладских островов. — *194*.

[24] Сократ полагает, что самое главное — это познание самого себя. Если человек лишен этого познания, то он находится в плену ложных мнений, воображая себя то более богатым, то более красивым и добродетельным, чем он есть на самом деле. В «Филебе», где специально разбирается этот вопрос (48 c—e), подчеркивается, что люди чаще всего состязаются в «ложной, кажущейся мудрости», которая есть зло (49 a). См. также выше прим. 20 и прим. 35 к с. 324.— *196*.

[25] *Пифоклид*, пифагореец, знаменитый музыкант-флейтист с о-ва Кеос (см.: Протагор 316 e), изобрел лидийский лад (*Плутарх*. О музыке 16). *Анаксагор* из Клазомен (V в.) — философ, друг Перикла, изгнанный из Афин за критику антропоморфной мифологии и учение об Уме (Нусе), управляющем миром. Против Анаксагора был возбужден судебный процесс, на котором его обвинили в непочитании богов (59 A 17 Diels). *Дамон*, известный музыкант, ученик Пифоклида, изобрел гиполидийский лад, противоположный миксолидийскому, но сходный с лидийским (см. также прим. 22 к с. 233. Подробнее о греческих ладах и ритмических формах см.: *Лосев А. Ф.* Античная музыкальная эстетика. М., 1960—1961, а также Государство, кн. III, прим. 53). На авторитет Дамона Платон ссылается в «Государстве» (III

400 ab). То, что Перикл, стремясь стать *мудрым*, общался с философом Анаксагором, не вызывает удивления. Но обучение этому же у музыкантов может показаться современному читателю странным. Однако следует учитывать, что упомянутые музыканты, как и многие другие, одновременно являлись и философами-пифагорейцами, в учении которых музыка занимала важное место, имея воспитательное, этическое и терапевтическое значение. Устами Протагора (Протагор 316 de) Платон говорит, что под прикрытием разработки теории музыки и преподавания не только музыки, но даже и гимнастики часто выступало софистическое искусство, вызывавшее враждебность слушателей (из софистов, действовавших подобным образом, известны, например, Икк Тарентинец и Геродик — учитель Гиппократа. См.: Законы VIII 839 e — 840 a; Государство III 404 a). Вспомним также, что и Сократ обучался у музыканта Конна (см. прим. 9 к с. 98), который у Платона всегда изображается в окружении философствующих собеседников (см. наст. изд., Менексен, Евтидем). — *196*.

[26] См. прим. 7 к с. 68. — *197*.

[27] *Клиния* — младшего брата Алкивиада не путать с Клинием — сыном Аксиоха, его двоюродным братом, действующим в диалоге «Евтидем» (см. прим. 2 к с. 113). Опекун братьев Перикл, опасаясь дурного влияния старшего брата, отдал Клиния на воспитание к Арифрону, но тот вернул его обратно, не зная, что с ним делать (Протагор 320 b). — *197*.

[28] *Пифодор* упоминается в «Парменида» (126 bc) как друг Зенона. *Каллий, сын Каллиада* из дема Эксоны,— афинский полководец и политик, которого схолиаст называет «прославленным» (VI, p. 279 Hermann). Он погиб в 432 г. при осаде Потидеи. *Зенон* из Элеи (Италия) (490—430), философ, ученик Парменида, развивал теорию о едином непрерывном бытии как подлинном предмете мысли. Чувственное бытие, лишенное непрерывности и вызывающее лишь смутные ощущения, немыслимо вообще. Видимо, поэтому Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики (A 1. 10 Diels). Знаменитые апории Зенона («Ахиллес», «Стрела», «Дихотомия», «Стадий».— A 25 — 28 Diels) парадоксальны с точки зрения чувственного познания мира, которое является недостоверным. В сочинениях Платона Зенон иронически именуется «элейским Паламедом», т. е. необыкновенно изощренным и мудрым человеком. Намекая на апории Зенона, Сократ говорит, что слушателям Зенона «одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся» (Федр 261 d). В диалоге «Парменид» Зенон — зрелый самоуверенный человек, обремененный славой (127 a — 128 e).

Заключительные слова данной реплики Сократа подчеркивают ее вполне ироничный характер: оказывается, от общения с Периклом никто не становится мудрым, а вот от общения с Зеноном, которому платят огромные деньги за обучение, таковыми становятся просто с необходимостью. Приводимые здесь в качестве примера *Пифодор* и *Каллий* в действительности ничем особенно не проявили себя на поприще мудрости. — *197*.

[29] Слова Алкивиада вполне соответствуют тому, что говорил сам Сократ перед своими судьями. Его разоблачение ложной мудрости государственных людей вызвало со стороны афинских политиков неприкрытую ненависть (см.: Апология Сократа 21 c—e). — *197*.

[30] См. прим. 7 к с. 97, а также прим. 15 к с. 116. — *199*.

[31] Афинянин *Мидий*, желавший сделать политическую карьеру, был известен своей никчемностью. Он, в частности, увлекался перепелиными боями, что соответствовало дурным и низменным вкусам

толпы. О пристрастии афинян к птичьим боям см.: Законы VII 789 bc. Аристофан в комедии «Птицы» высмеивает «птицебезумие» афинян (ст. 1290), причем Мидий, по его словам, «напоминает дрозда, ушибленного в темечко» (ст. 1298 сл.). Рабы в отличие от свободных коротко стригли волосы, что, по общепринятому тогда мнению, вполне соответствовало грубости и невежеству их нравов. Схолиаст толкует это место у Платона как поговорку (VI, p. 280 Hermann). — *199.*

[32] *Цари лакедемонян* вели свой род от потомков *Геракла* и его сына Гилла, так называемых Гераклидов, поселившихся в Пелопоннесе, который они считали своим наследственным достоянием. Первыми царями Лакедемона были Прокл и Еврисфей — сыновья Аристодема, правнука Гилла, после них там всегда правили два царя. *Цари персов* вели свой род не только от *Ахемена* (родоначальника династии Ахеменидов), но и от самого *Персея* (по имени которого назван и народ) и его супруги Андромеды, чьим сыном и был Ахемен. В свою очередь Персей был сыном Зевса и Данаи, а Геракл — сыном Зевса и Алкмены, т. е. гераклиды и персы — одного происхождения (см. также прим. 54 к с. 152). — *200.*

[33] *Еврисак* — сын героя Аякса и его возлюбленной Текмессы, дочери фригийского царя; Аякс в свою очередь — сын Эака и внук Зевса. Среди потомков Еврисака кроме Алкивиада насчитывался ряд знаменитых афинян, среди которых Мильтиад, Кимон, историк Фукидид. О *роде* Алкивиада см. выше прим. 3. — *200.*

[34] Здесь, возможно, Сократ иронизирует и, как бы не желая отстать от Алкивиада, возводит свою родословную тоже к самому Зевсу, доказывая, что в конечном счете каждый человек может утверждать, что имеет великих предков. Схолиаст приводит мифологическую генеалогию Сократа, согласно которой он, сын Софрониска и Фенареты, через многих лиц мужского и женского пола, неизвестных по имени, восходит к Дедалу, который в свою очередь через Евпалама, Метиона, афинского царя Эрехфея и Гею — Землю, впитавшую семя Гефеста, имеет своими предками Зевса и Геру (VI, p. 280 Hermann). Может быть, Сократ возводил свой род к Дедалу — ваятелю и искусному мастеру, поскольку отец его был скульптором. В данном случае он поступал так же, как греческие врачи, которые обычно считали своим предком Асклепия и именовали себя «асклепиадами» (ср. род Аристотеля), или певцы-«гомериды», возводившие свой род к Гомеру (см. также: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Аристотель. Жизнь и смысл... М., 1982, с. 30). Между прочим, в Аттике был дем Дедалида, что неудивительно, так как Дедал был не только родом из Аттики, но и имел вместе с царем Тесеем одних предков. См. также прим. 10 к с. 225.— *200.*

[35] Имеется в виду *Артаксеркс I*, который после убийства Артабаном царя *Ксеркса* (см. выше прим. 5) наследовал отцу и в 465 г. вступил на персидский престол. Умер в 425 г. *Эгина*, о-в в Саронической заливе (Эгейское море), назван по имени нимфы Эгины, дочери речного бога Асопа, которую поселил на этом острове влюбленный в нее Зевс. Сыном Зевса и Эгины был *Эак*, отец героя Аякса. — *200.*

[36] *Эфоры*, должностные лица в Лакедемоне (Спарте), представлявшие народное собрание, назначались ежегодно в количестве 5 человек. Они обладали судебной, законодательной, правительственной властью и даже контролировали деятельность царей, т. е. имели большое политическое влияние. По преданию, должность эфоров была установлена полулегендарным законодателем Спарты Ликургом. — *200.*

[37] Это *выражение*, ставшее поговоркой, согласно схолиасту (VI,

p. 281 Hermann), принадлежит аттическому комедиографу Платону (конец V — первая половина IV в.), которому приписывали до 30 комедий.— *200.*

[38] Воспитание сына персидского царя в идеализированных тонах описывается Ксенофонтом. По его мнению, именно благодаря столь продуманному и тщательному воспитанию ребенка из него в дальнейшем формируется такой выдающийся и разносторонне образованный правитель, как Кир Старший (Киропедия I 2—6) или Кир Младший (Анабазис I 9).— *201.*

[39] *Зороастр* (Заратустра), мудрец, пророк и зачинатель древнеиранской дуалистической религии, в основу которой он положил мистическое учение о противоборстве *Ормузда* (Агурамазды — владыки мудрости) — светлого божества и Аримана — черной силы зла. В греческой традиции Зороастр считался первым магом. Согласно фантастической хронологии Диогена Лаэртского, от Зороастра до падения Трои прошло 5 тыс. лет, а от Зороастра до переправы Ксеркса (480) — 6 тыс., причем маги — преемники Зороастра действовали вплоть до завоевания Персии Александром Македонским (I Вступление 2). Сведения о происхождении Зороастра неясны. — *201.*

[40] О воспитателе Алкивиада других сведений нет. Плутарх в биографии Алкивиада (гл. I) основывается именно на этом упоминании. — *201.*

[41] Суждение Сократа о богатстве лакедемонян односторонне. Аристотель в «Политике» свидетельствует, что «одна часть граждан владеет собственностью больших размеров, другая — совсем ничтожной» (II 6, 1270 a 15—18). *Мессения*, юго-западная часть Пелопоннеса, на востоке граничившая с Лакедемоном, подпала под владычество Спарты еще в VII в. и стала независимой только в IV в. Славилась своим плодородием.

Илотами называли жителей Спарты — потомков некогда побежденного племени. Они не обладали правами свободных граждан, это были государственные рабы, предоставленные в пользование частным лицам, причем в Спарте существовал обычай так называемых криптий — тайного, происходившего по ночам, убийства илотов. Плутарх сомневается, что установлением этого обычая Спарта обязана Ликургу. Он называет криптии «гнусным делом» и заявляет, что «в Лакедемоне свободный до конца свободен, а раб до конца порабощен» (Ликург XXVIII). Схолиаст, ссылаясь на Гомера, производит наименование «илоты», «гелоты» (heilōtes) от города Гела в Пелопоннесе. Мнения филологов неоднозначны. К. О. Мюллер считал, что слово образовано от аориста II греч. глагола haireō (беру, захватываю) — heilon, т. е. илоты — это те, которые захвачены. Ф. Сольмсен возводил слово к исходной форме * e-Felōtes, связывая ее с инфинитивом от глагола haliscomai — halōnai (быть взятым в плен) с протетической дигаммой (F), так как первоначально илотами звали военнопленных. Я. Фриск приходит к выводу, что ни значение этого слова, ни его этимология неясны (*Frisk J.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960, V. Heilōtes, p. 462).— *202.*

[42] Имеется в виду басня полулегендарного Эзопа (ок. VII в.) «Лев и лисица» (Corpus fabularum Aesopicarum, ed. A. Hausrath — H. Hunger, vol. I, fasc. 1—2. Leipzig, 1959—1970, fab. 147). Хитрая лиса опасается принять приглашение льва и посетить его пещеру, так как заметила, что многочисленные *следы* животных ведут только внутрь пещеры, но не обратно, и поняла коварное намерение льва.— *202.*

[43] Как утверждает схолиаст (VI, p. 282 Hermann), *заслуживающий веры человек* — Ксенофонт. Однако если действие «Алкивиада I»

происходит в канун Пелопоннесской войны, то это допущение неверно, так как путешествие Ксенофонта к Киру Младшему имело место в 401 г. Поскольку недостатка в лицах, посещавших персидский двор, не было, вопрос этот не является принципиальным.

Подобные приводимым здесь наименования личных дополнительных доходов, идущих в руки того или иного члена царской семьи, были характерны не только для Персии тех времен. В феодальной Европе были в ходу выражения, близкие этим. О. Апельт (*Platon.* Sämtliche Dialoge, hrsg. von O. Apelt. Bd 1—7, Bd 3. Leipzig, 1922, S. 222) приводит свидетельство, что королева Испании, будучи одновременно принцессой Пармы и Пьяченцы, предполагала установить там власть своего второго сына дона Филиппа и называла эти города своей «нижней юбкой» (ср. русск. «дать город на кормление» или деньги «на булавки», подарки «на зубок»). — *202.*

[44] *Аместруда* (Amēstris) — дочь Отана, супруга Ксеркса, мать Артаксеркса I (*Геродот* VII 61). *Мина*=прибл. от 25 до 36 руб., т. е. убор *Диномахи* стоит от 1250 до 1800 руб. *Эрхия* — дем в филе Эантида или Эгеида. Здесь имеется в виду квадратный *плетр*, т. е. мера плоскости, а не длины. 1 кв. плетр=10 кв. м (1 плетр=около 1,01 га). Значит, Алкивиад владеет землей в 3 тыс. кв. м. — *202.*

[45] *Леотихид* (Левтихид) — спартанский военачальник, возглавлявший в 479 г. союзный морской флот греков в битве при Микале (*Геродот* IX 90—92 сл.; 98—100). *Архидам II* (время правления 468—426 гг.) — спартанский царь, возглавлявший в 431 и 428 гг. поход на Аттику. Первый период Пелопоннесской войны (431—421) назван по его имени Архидамовой войной. В 434 г. (время действия в «Алкивиаде I») Архидам еще не выступал против Афин. Агис I, сын Архидама и Лампидо, начал править в 426 г.; вместе с Лисандром (см. выше) в 405 г. осаждал Афины. Умер в 397 г. В 434 г. царем еще не был. — *203.*

[46] В оригинале gnōthi sayton. Сократ вспоминает надпись, начертанную на храме Аполлона *в Дельфах* (храм принято также называть Дельфийским, или Пифийским,— в память о подвиге Аполлона, убившего чудовищного змея Пифона). Это же самое изречение приписывают одному из семи мудрецов — спартанцу Хилону (10, 3, p. 63 Diels). Оно стало одним из принципов бесед Сократа (см., напр.: Протагор 343 ab и прим. 55). Знаменита была и другая надпись на Дельфийском храме: «Ты еси». Ее философско-религиозную интерпретацию дает Плутарх в сочинении «De E Delphico» («Об «Е» в Дельфах»). По его мнению, эта надпись указывает, что божество присутствует и в храме и в мире. — *203.*

[47] Имеется в виду гений Сократа (см. прим. 24 к с. 76). — *203.*

[48] В оригинале caloi cagathoi — словосочетание, имеющее терминологическое значение и выражающее неразрывное единство прекрасного (calos) внешнего облика человека и его хорошей (agathos) внутренней сущности. Идеал калокагатии с течением времени менялся: постепенно все большее значение приобретала внутренняя красота. «Кто прекрасен,— читаем у Сапфо,— одно лишь нам радует зрение. Кто хорош — сам собой и прекрасным покажется» (Anthologia lyrica graeca, ed. Diehl. Lipsiae, 1925 (далее — Diehl), fr. 49=fr. 50L.— P.). И сам Сократ, внешне безобразный, оказывается тем не менее «калокагатийным» человеком. См. об этом Пир 215 a, 217 a, а также Протагор 345 b — 346 c и прим. 46, 49. В последнем диалоге рассматривается пример «хорошего» человека, которому присуще гармоническое сочетание здоровья, красоты и ума и которого воспевает поэт Симонид Кеосский (Poetae lyrici graeci, ed. Th. Bergk, pars III. Lipsiae, 1877 (да-

лее — Bergk), fr. 5=fr. 4 Diehl. О Симониде см. прим. 1 к с. 347). При этом подчеркивается тонкое отличие «бытия» и «становления» добродетели. Подробнее об историческом развитии термина «калокагатия» см.: *Лосев А. Ф.* Классическая калокагатия и ее типы.— Вопросы эстетики, № 3. М., 1960, с. 411—475. — *204.*

[49] *Постановщик,* или наставник, *хора* — хородидаскал — занимался обучением членов хора (хоревтов) трагедии, ответственность за постановку которой лежала на хореге, бравшем на себя все денежные расходы. — *206.*

[50] *Тяжелое вооружение* (копье, большой щит, меч, панцирь, шлем, набедренники) — принадлежность пехотинца-гоплита. В «Пире» (221 a) Алкивиад вспоминает, как Сократ в качестве гоплита участвовал в походе на Делий, в то время как сам Алкивиад был в коннице (см. также наст. изд., Лахет, преамбула). — *208.*

[51] См. выше прим. 46. Схолиаст приводит в данном месте стихи: «Познать самого себя на словах не великая важность, а на деле это знает один бог» (VI, p. 283 Hermann). — *211.*

[52] В оригинале ayto to ayto, т. е. «самое само». По Платону, здесь следует подразумевать общее понятие «идеи», или «эйдоса», человека. Только познав эту идею как родовое, общее понятие человека, можно познать каждого конкретного индивида. Ср. «Гиппий больший», прим. 35, где исследуется природа идеи, или понятия, прекрасного. — *211.*

[53] О роли *души* см.: Горгий 465 d. О взаимоотношении души и тела подробнее см.: там же, прим. 46. В «Кратиле» душа — причина жизни тела (399 e), а тело — могила (sēma), или знак (sēma), души (400 c). — *214.*

[54] Здесь Сократ перефразирует слова, с которыми у Гомера старая нянька Евриклея обращается к сыну Одиссея Телемаху, опасаясь за него: «Ну как ты — любимый, единственный,— как пустишься в дальние земли?» (Одиссея II 364 сл., пер. В. В. Вересаева). — *216.*

[55] Сократ опять перефразирует Гомера, упоминающего в «Илиаде» об афинских воинах под Троей: «Рать здесь была и мужей, населяющих город Афины, край Эрехфея героя» (II 547, пер. В. В. Вересаева). Об *Эрехфее* см. выше прим. 34. — *216.*

[56] В угловых скобках Барнет помещает текст, включенный автором III—IV вв. Евсевием (Praeparatio evangelica XI 27, 5.— Eusebii Caesariensis Opera, rec. Guil. Dindorf, vol. II. Lipsiae, 1867), другими переписчиками он опускался как спорный. *Зеркала* в античности делались из полированного металла, бронзы, меди или серебра.— *218.*

[57] Ср. «Государство» (IX 571 A — 579 e), где дается картина становления тирании на почве извращенной демократии, показана деятельность тирана, качества его души, наклонности. Сократ приходит к выводу, что подлинный тиран является и подлинным рабом угодливости и рабства. «Всю свою жизнь он полон страха, он содрогается и мучается, коль скоро он сходен со строем того государства, которым управляет» (579 e). — *221.*

[58] Ср. «Пир», где Алкивиад утверждает, что, только слушая Сократа, он испытал негодование на свою рабскую жизнь и чувство стыда. Сократ, по словам Алкивиада, воздействует на слушателей подобно силену или мифическим певцам, покорявшим все живое пением и музыкой (215 a — 216 d). — *221.*

[59] Ср. «Апологию Сократа», где в самом конце своей речи Сократ говорит судьям, что никому, кроме бога, неведомо, что лучше — жить или умереть (42 a), а также его заключительную реплику в «Лахете» (наст. изд.). В этих высказываниях ощущаются уже монотеистические мотивы, язычеству чуждые. — *222.*

[60] По распространенному мнению, *аист*, став взрослым, заботится о своих родителях. — *222.*

[61] Как уже говорилось в преамбуле, в этих словах как бы предсказывается будущая судьба Сократа и Алкивиада. — *222.*

ЛАХЕТ

В беседе о мужестве, которая происходит в палестре, участвуют кроме Сократа известные полководцы Никий и Лахет, а также почтенные афинские граждане Лисимах и Мелесий со своими сыновьями. Дети знаменитых отцов — Лисимах, сын Аристида, Мелесий, сын политика (не историка!) Фукидида,— предстают здесь уже стариками, которые озабочены воспитанием своих сыновей, что и привело их в палестру посмотреть на знатока и учителя гопломахии — боя в полном вооружении. Поскольку дело касается военного искусства, сюда приглашены Никий и Лахет, а Сократ, завсегдатай гимнасиев и палестр, здесь совершенно необходим, раз уж встает вопрос о воспитании молодых людей. Таким образом, военное мастерство только предлог для того, чтобы рассуждать о мужестве, которое есть часть добродетели вообще, а без нее не может осуществиться никакое воспитание. Когда Лахет определяет мужество как «твердость души» (192 b), Сократ возражает на это: «Твердость хороша и похвальна, когда соединяется с благоразумием» (192 c), следовательно, «мужество есть благоразумная твердость» (192 d), т. е. никакая часть добродетели невозможна вне разумности. Диалог, следовательно, примыкает по своей тематике к «Протагору» и «Менону», где спорят о возможности преподать добродетель и научиться ей, причем мужество является и там одной из составных частей добродетели (Менон 74 a).

Действие «Лахета» относится, по-видимому, ко времени после 424 г., когда афиняне потерпели поражение от беотийцев при Делии; Сократ и Лахет сражались тогда в качестве гоплитов бок о бок друг с другом и вместе выходили из окружения (см. прим. 50 к с. 208). Но действие диалога происходит не позже 418 г., поскольку Лахет погиб в этом году в битве при Мантинее.

Среди участников диалога Сократ самый молодой — ему около 45 лет. Он уже обладает большим жизненным опытом и известностью, однако не считает себя более знающим в военном деле, особенно в сравнении с Никием и Лахетом. Присутствующие юные сыновья Лисимаха и Мелесия — молчаливые персонажи, только слушающие и набирающиеся ума.

[1] *Лисимах*, единственный сын знаменитого Аристида (см. также прим. 30 к с. 77), ничем не выделялся среди сограждан и вел частную жизнь. Так как отец не оставил ему никакого состояния, афиняне, памятуя о славе Аристида, одарили его сына землей и деньгами, о чем упоминает Плутарх в жизнеописании Аристида (XXVII). Если Аристид родился в 540 г., то Лисимах как старший сын, возможно, родился еще в начале VI в. В диалоге это уже человек преклонного возраста, хотя и имеет совсем юного сына. — *223.*

[2] *Никий* (ок. 470—413), сын Никерата, родом из дема Кидантиды (фила Эгеида), известный афинский полководец, знатный, богатый и образованный человек, близкий к Сократу, был также выдающимся политическим деятелем и оратором. У него был сын (см. ниже прим. 5). Жизнь Никия, необыкновенно удачная (он одержал много побед в Пелопоннесской войне), закончилась трагически (см. прим. 28 к с. 77, а также: Горгий, прим. 23. См. также прим. 31 к с. 104). *Лахет*, сын Меланопа, родом из дема Эксоны (фила Кекропида), известный

афинский полководец, возглавлял в 427 г. поход в помощь леонтийцам (Сицилия). В 424 г., как указано в преамбуле, он участвовал в битве при Делии. В 423 г. стараниями Лахета было заключено на год перемирие со Спартой, а при заключении мира 421 г. он вместе с Никием принес положенные клятвы (*Фукидид* V 43). В 418 г. он и Никострат выступили на помощь аргоссцам и оба пали в битве при Мантинее. Лахет отличался мужеством, бесхитростностью, прямодушием и не особенно доверял учености. Здесь Лахет и Никий только что *наблюдали*, как демонстрировал свое мастерство воин-гоплит. — *223.*

[3] *Мелесий*, сын Фукидида (см. также прим. 30 к с. 77), ничем особенно не выделялся, хотя и был в числе 400 олигархов, пытавшихся в 411 г. совершить антидемократический переворот (*Фукидид* VIII 86, 9). — *223.*

[4] В Афинах существовал обычай называть старшего сына именем *деда*. — *223.*

[5] *Сын* Никия по имени Никерат, образованный и богатый человек, был казнен во время правления Тридцати тиранов (*Ксенофонт.* Греческая история II 3, 39). О сыновьях Лахета сведений нет. — *223.*

[6] В оригинале syssitoymen, т. е. «имеем общий стол», сисситию, что напоминает сисситии, т. е. общие трапезы спартанцев. На самом деле «общий стол» Лисимаха и Мелесия указывает только на их дружеские семейные связи. — *223.*

[7] *Отец* Лисимаха Аристид отличился в битвах при Марафоне, Саламине (на о-ве Пситталея с конницей) и Платеях. Он принимал участие в реформе Клисфена, играл большую роль в Делосском союзе, контролируя поступление взносов в союзническую казну, а также содействовал уравнению малоимущих фетов в гражданских правах (*Плутарх.* Аристид XXIII—XXIV). *Отец* Мелесия Фукидид, будучи родственником вождя олигархической группировки Кимона, активно участвовал в борьбе партий, возглавляя аристократическую оппозицию Перикла; был даже подвергнут остракизму, но в дальнейшем вернулся и в 440 г. исполнял обязанности стратега. Прекрасный оратор, Фукидид, по свидетельствам, настраивал «свою речь, как музыкальный инструмент...» (*Плутарх.* Перикл VIII). Не следует путать этого Фукидида с известным историком, как в прим. 17 к «Феагу» в кн.: Творения Платона, т. I. Пер. Вл. Соловьева. М., 1899. См. также выше прим. 3 и прим. 30 к с. 77.— *224.*

[8] См. прим. 30 к с. 77.— *224.*

[9] Мелесий и его брат Стефан брали уроки у лучших преподавателей борьбы — Ксанфия и Евдора, обучавших знатную молодежь, так что юноши «в борьбе... превосходили всех афинян...» (Менон 94 *c*). Интерес Мелесия и его друга к мастерству гопломахии, следовательно, не случаен. — *224.*

[10] Сократ был родом из *дема* Алопеки филы Антиохида (см.: Апология Сократа 32 b; Горгий 495 d). Его *земляком* был не только Лисимах, но и Мелесий (ср. *Плутарх.* Аристид, гл. 1, где говорится, что Аристид был родом из дема Алопеки). — *225.*

[11] См. прим. 10 к с. 98 и прим. 25 к с. 196. — *225.*

[12] Лисимах как старший сын Аристида вполне может быть ровесником и другом Софрониска, отца Сократа, к тому же они земляки, происходят из одного дема. — *225.*

[13] Платон в «Пире» отмечает, что при отступлении войска от Делия Сократ проявил большее самообладание, чем Лахет, «он... спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя...» (221 b). Заявляя, что *город* (Афины) *бесславно пал* после

поражения при Делии, Лахет образно говорит о том, что Афины перенесли тогда большой позор. — *225.*

[14] См. выше преамбулу, а также прим. 1 к с. 296. — *226.*

[15] Никий рассуждает здесь как защитник высокого военного искусства, полагающийся на науку. — *227.*

[16] Лахет рассуждает как бывалый солдат, не искушенный в хитростях военной науки. При этом он подчеркивает авторитет спартанцев во всем, что касается военной выучки (об отношении в Спарте к другим наукам см.: Гиппий больший 285 с—е). — *227.*

[17] Из рассказа Лахета о единичном случае делается, однако, общий вывод, что от гопломахии как науки пользы нет, а если она не наука, то и изучать ее не стоит. *Триера* — военное судно с тремя рядами весел. Число воинов-моряков, эпибатов, на таком корабле было невелико — до 20 человек, в то время как гребцов было до 180. Эпибаты брали вражеское судно на абордаж или метали дротики, стреляли из луков и т. д. В данном случае *Стесилай* вооружен копьем с серповидным лезвием, напоминающим алебарду, тогда как при нападении на врага необходимо колющее оружие, т. е. обычное тяжелое копье. — *228.*

[18] В оригинале paidotribēs, педотриб, т. е. *учитель гимнастики,* который вел практические занятия в палестре, в отличие от учителя-гимнаста (gymnastēs), обладавшего теоретической подготовкой. — *229.*

[19] См. прим. 27 к с. 130. Схолиаст приводит к этому месту ссылку на поэта Архилоха (VII в.), историка-логографа Эфора (V—IV вв.) и других. Он указывает, что дешевые рабы были обычно из карийцев и фракийцев. Поэтому и человек малодостойный — кариец (VI, p. 291—292 Hermann). — *232.*

[20] Эта пословица, указывает схолиаст (VI, p. 292 Hermann), применяется к тем, кто, не умея делать простой вещи, прямо обращается к сложной, как если, например, овладение мастерством гончара сразу начать с изготовления *пифоса* — большого глиняного сосуда с узким горлом и суживающимся дном (чтобы его удобно было зарывать в землю) для хранения вина, масла, зерна и т. д. Пословица встречается также в Горгии (514 е). — *232.*

[21] У Солона сказано: «Старея, я постоянно многому учусь» (fr. 22 Diehl). См. также прим. 51 к с. 110. — *233.*

[22] См. прим. 13 к с. 183, а также прим. 25 к с. 196. Об этической стороне музыкальной *гармонии (лада)* и ритмов см.: Филеб, прим. 14. Лады в античности различались следующим образом: *дорийский* считался благородным и сдержанным, *фригийский* — экстатичным, *лидийский* — жалобным, *ионийский* — изнеженным. Для Платона и его любимых героев истинно эллинским является, конечно, дорийский лад, и только он допускается в идеальном государстве (Государство III 398 е — 399 е). Классические труды античных авторов по гармонии см.: Государство, кн. III, прим. 50; о типах ритмических форм см. там же, прим. 53. — *233.*

[23] См. выше прим. 13. — *234.*

[24] У древних бытовало мнение, что *скифы* и парфяне, убегая, мечут стрелы. Об этом не раз упоминают античные писатели. У Плутарха в жизнеописании Марка Красса (гл. XXIV) скифы даже превосходят парфян в такого рода умении сражаться. Ср.: *Вергилий.* Георгики III 31; *Гораций.* Оды I 19, 10. — *236.*

[25] Илиада V 223. Там же VIII 105—109. Диомед похваляется, что отбил коней у *Энея,* «возбудителя бегства» (букв. умелого в бегстве). — *236.*

[26] О битве под Платеями см. прим. 27 к с. 103. *Ряды щитонос-*

цев — перевод греч. выражения proes tois gerrophorois. Что именно здесь подразумевается, однако, неясно. Геррофорами называли обычные легкие плетеные щиты персов. Но тогда почему спартанские гоплиты повернули перед ними вспять? Возможно, в данном случае речь идет о чем-то вроде заграждений (брустверa), хорошо закрепленных в земле, за которыми и находились персы. К такому толкованию склоняется и схолиаст, говоря, что в Аттике укрепления (sceрasmata) называли геррами, персы же имели покрытия (scenas), обтянутые кожами в виде заграждений (gerra), которые они употребляли вместо щитов, так что те, кто их нес, именовались «геррофоры» (VI, p. 292 Hermann). У Геродота (IX 59—63) описание боя под Платеями отличается от рассказа Сократа. Зато один из моментов битвы при Фермопилах в изложении Геродота (VII 210 сл.) почти буквально совпадает со словами Сократа. — *237*.

[27] Изображение спора как *бури* на море (heimadzomai) не раз встречается у Платона. Ср.: Филеб 29 b, Евтидем 293 a. — *240*.

[28] Схолиаст указывает *поговорку* «и собака и свинья это поняли бы» (VI, p. 292 Hermann). — *243*.

[29] *Кроммионская свинья* — Фейя — чудовище, убитое Тесеем во время его пути к Афинам. — *243*.

[30] *Ламах*, сын Ксенофана, афинский полководец периода Пелопоннесской войны, был известен смелостью, горячим нравом и бескорыстием. Он участвовал в Сицилийском походе (см. прим. 28 к с. 77) и погиб под Сиракузами в 414 г. Плутарх в жизнеописании Алкивиада (гл. XVIII), говоря о трех стратегах, возглавлявших поход в Сицилию, указывает, что Алкивиад отличался «дерзостью», Никий — «предусмотрительностью», а Ламах, несмотря на свой возраст, был не менее Алкивиада «горяч» и «искал опасностей в сражении». Ламах фигурирует и среди комических персонажей Аристофана (Ахарняне 566—625). — *244*.

[31] Лахет происходит из дема Эксоны, а его жители, как считалось, всегда славились злоречием. — *244*.

[32] См. прим. 23 к с. 75. — *244*.

[33] Сократ намекает на пристрастие Никия к прорицаниям и гаданиям. В будущем Сицилийском походе это приведет к несчастью: вместо решительных действий Никий медлил, прислушиваясь к гаданиям, и упустил важный для армии момент (*Плутарх*. Никий XXI, XXIII—XXIV). — *246*.

[34] О *Никерате* см. выше прим. 5. — *248*.

[35] Телемах советует Одиссею, представшему в виде нищего, обойти пирующих женихов, прося подаяние, ибо «стыд для нищих людей — совсем негодящийся спутник» (Одиссея XVII 347, пер. В. В. Вересаева). — *249*.

[36] См. прим. 59 к с. 222. — *249*.

ЕВТИФРОН

Диалог в сюжетном отношении примыкает к таким важным для изучения биографии Сократа диалогам, как «Апология Сократа», «Критон» и «Федон». В «Евтифроне» читатель застает Сократа в период, непосредственно предшествующий судебному процессу против него. Сократ только что узнал, что неким Мелетом на него подан донос, в котором он обвиняется в дурном влиянии на молодежь и в неверии в отеческих богов. Сократу необходимо как ответчику по обвинению в нечестии явиться в так называемый «царский портик» — помещение, где заседал архонт-басилевс (см. прим. 17 к с. 100). Там-то как раз Сократ и встречает утром Евтифрона (об этой встрече Сократ вспоми-

нает в «Кратиле» 396 d). Евтифрон из дема Проспалта (филы Акамантида) тоже пришел к архонту-басилевсу, но не как ответчик, а как истец. Евтифрон — один из официальных афинских прорицателей, которому отнюдь не всегда верят и зачастую даже осмеивают за излишнюю одержимость и фантазерство. И теперь он явился с жалобой на родного отца, невольно ставшего причиной смерти наемного работника. Платон рисует удивительную ситуацию: Евтифрон пришел сделать добровольный донос на отца и, как он сам считает, поступает вполне благочестиво. А Сократ приходит как жертва доноса, обвиненный в нечестии. Возникает вопрос: а что же такое тогда благочестие? Евтифрон защищает старую, традиционную точку зрения о благочестии как внешнем почитании богов, принесении им жертв, свершении установленных ритуалов. Ему совсем непонятен Сократ, которого обвиняют в почитании каких-то новых богов. Евтифрон настроен к собеседнику вполне благодушно. Однако Платон как бы хочет показать одного из той толпы, перед которой Сократ выступит на суде. Пока дело не дошло до официального обвинения в нечестии, такие люди оставались благодушными, когда же процесс начался, нечего было ждать понимания от тех, для кого внешние ритуалы составляют суть веры. Таким образом, в диалоге предварительно, на почве частной беседы, уже сталкиваются два мнения — о благочестии внешнем и внутреннем, мнение «многих», толпы, и мнение одного — того, кто Дельфийским оракулом был назван мудрейшим из людей. Остается совсем немного времени до момента, когда Сократ будет выступать с речью перед шумящими афинскими гражданами, воспитание которых с детских лет осуществлялось в рамках устоявшихся религиозных верований и характерным представителем которых является прорицатель Евтифрон.

Встреча Сократа и Евтифрона происходила в 399 г.— за месяц с небольшим до смерти Сократа.

[1] См. прим. 1 к с. 113.—*250.*

[2] Т. е. к архонту-басилевсу (см. выше преамбулу). — *250.*

[3] *Жалоба* (dicē) имеет характер частного дела (юрид. causa privata), *иск* же предъявлялся по поводу гражданских дел, связанных с нанесением урона обществу (юрид. causa publica), и потому разбирается на открытом процессе. Греческое наименование иска graphē («запись», «донесение») указывает на то, что иск подавался архонту-басилевсу оформленным письменно. Дело и Евтифрона и Сократа подлежит юрисдикции второго архонта, так как в конечном счете наносит ущерб интересам общества. Ср.: VI, p. 223 Hermann.— *250.*

[4] *Мелет,* сын Мелета, малоизвестный трагический поэт (подробнее см.: Апология Сократа, прим. 1). *Дем Питфей* относился к филе Кекропида (по схолиасту, Эгеида — VI, p. 223 Hermann). — *250.*

[5] Словесный оборот, ставший поговоркой. *Очаг* — центр не только каждого дома и семьи, но и государства, поэтому в пританее — здании городского совета имелся общий очаг города, в котором поддерживался вечный огонь. В представлении греков существовал и мировой очаг,— это сама богиня Гестия (греч. hestia — очаг), которая находится в центре космоса, а вокруг нее расположены планеты, носящие имена богов. См.: Тимей, прим. 52. — *251.*

[6] См. прим. 24 к с. 76. — *251.*

[7] Хотя роль прорицателей была и очень велика, особенно во время Пелопоннесской войны (Фукидид II 8), но зачастую народ посмеивался над ними, видя в них выдумщиков и фантазеров. — *251.*

[8] Выражение homose ienai, заимствованное из Гомера (Илиада XIII 337), понималось двояко: у риторов — «идти против», у Гоме-

ра — «идти вместе». В «Федоне» (95 b) Сократ употребляет похожий оборот, говоря: «...а мы по-гомеровски вместе пойдем...» — *251.*

[9] Поговорка, букв. «преследуешь летящего», т. е. занимаешься пустым делом. Русск. эквивалент: «Искать ветра в поле». Аристотель в «Метафизике» говорит так в отношении людей, которые только начинают заниматься философией и не могут разобраться в истине (IV 18, 1009 b 33—38). — *252.*

[10] Право преследовать убийцу имел только родственник, если убит был раб — его господин. — *252.*

[11] Евтифрон в данном вопросе придерживается скорее не формально-юридической, а религиозной точки зрения. Он считает, что самое страшное — осквернение от общения с убийцей, которое требует очищения. — *253.*

[12] Речь идет о наемном работнике, так называемом пелате — pelatēs, от слова pelas — близко, т. е. работающий вблизи, близкий, сотоварищ. См.: VI, p. 224 Hermann. Пелаты принадлежали к категории свободных, но бедных арендаторов, или *поденщиков*, которые или платили за аренду $^1/_6$ часть дохода, или оставляли себе $^1/_6$ часть, что не совсем ясно. Некоторые из них попадали в почти крепостную зависимость. Афиняне, получавшие в качестве наделов участки завоеванной территории, в том числе и на о-ве Наксосе, относились к числу клерухов (clēr — надел). Они оставались афинскими гражданами, зачастую жили в Афинах, сдавая землю в аренду. Однако, когда Наксос в 405 г. (после поражения афинян при Эгоспотамосе) отложился от Афин, клерухи потеряли землю и вернулись в Афины. Если разговор с Евтифроном происходил в 399 г., то убийство должно было произойти до 405 г. Здесь или анахронизм, или Евтифрон подает в суд на своего отца за убийство, свершившееся уже давно, тем более что дело могло быть передано в суд в течение пяти лет. — *253.*

[13] *Экзегет* — должностное лицо в Афинах, ведавшее исполнением религиозных обрядов, в том числе обряда очищения убийц. Экзегеты обычно назначались в количестве трех человек. — *253.*

[14] Имя *Евтифрон* означает «обладающий прямым умом», «прямодушный», «правильно мыслящий», поэтому-то Евтифрон и считает себя особым человеком. — *253.*

[15] *Зевс*, одолев в битве *своего отца* — титана Кроноса и его родичей — титанов, низринул их в Тартар, где находятся корни земли и моря (*Гесиод.* Теогония 729—740). Кронос же *оскопил своего отца* Урана — Небо, супруга Земли, Геи, и лишил его власти (там же, 176—181). — *254.*

[16] См. прим. 15 к с. 183. — *255.*

[17] Для Сократа подобные мифологические истории чересчур грубы и примитивны, точно так же как и для самого Платона, который иронически и критически относится к «ложным» рассказам Гомера, Гесиода и других поэтов о богах, так как они, по его мнению, мешают воспитанию граждан (Государство II 377 a — 383 c). См. также: Государство, кн. II, прим. 27 и 39.

На празднестве *Великих Панафиней* (Всеафинских) (на третий год каждой Олимпиады от 24 до 29 гекатомбеона — июль — август), когда чествовали Афину Полиаду, покровительницу города, торжественная процессия (pompē) несла в дар своей богине расшитый пеплос, чтобы совершить обряд ее одевания в храме Эрехтейоне на Акрополе. На пеплосе были вытканы подвиги Афины, битвы с Титанами и Гигантами. Подношение богине приурочивалось к 28 гекатомбеону, т. е. ко дню ее рождения.— *255.*

[18] В оригинале eidos, т. е. эйдос, что в данном случае тождественно

идее (idea, ср. выше 5 d, ниже 6 e) Эйдос — вид и идея — то, что видно — основные термины платоновского учения об идеях и выражают структурную особенность предметно-смысловой цельности каждой вещи, оказываясь ви́дением предметно-смыслового оформления действительности. Исследование этих терминов см.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, т. I. М., 1930, с. 135—281. Излагая учение Платона об умственно-интуитивном познании идеи, ее мифологическое и диалектическое понимание, автор дает десятки разных оттенков значений данных понятий. «Эйдос», по подсчетам А. Ф. Лосева, употребляется у Платона 408 раз, «идея» — 96, так что можно сделать вывод, что учение Платона об идеях трактуется у него без помощи этих терминов. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 533—547. — *255.*

[19] Один из характернейших терминов Платона — *образец,* парадигма (греч. paradeigma), т. е. та главная идея, глядя на которую можно конструировать другие идеи или вообще предметный мир. Так, например, есть образец-парадигма, по которому строится космос в «Тимее» (31 ab), или образец, по которому строится государство (Государство VIII 592 b), или образец правления и нравов (там же, 561 e). См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон, с. 552—554. — *255.*

[20] См. выше прим. 15. *Гефест* — сын Зевса и Геры, искусный мастер и кузнец, в древнейшее время отождествлявшийся с огнем (*Гомер.* Илиада II 426). *Гера* — богиня, покровительница семьи и брака, супруга Зевса. — *258.*

[21] См. прим. 34 к с. 200. — *262.*

[22] *Тантал* — сын Зевса, ладийский царь, известный своим богатством. — *262.*

[23] Пер. Вл. Соловьева. По мнению схолиаста (VI, p. 225 Hermann), здесь подразумевается (хотя в этом можно и сомневаться) Стасин Кипрский (VII в.), один из так называемых киклических поэтов, автор «Киприй», где излагались события от свадьбы Пелея и Фетиды и похищения Елены до начала Троянской войны (fr. XXIII 1—2 Allen).— *263.*

[24] Эта сентенция, согласно схолиасту трагедии Софокла «Аякс» (ст. 1074), приписывается знаменитому сицилийскому комедиографу Эпихарму (VI—V вв.), близкому по своим взглядам к пифагорейцам. Фрагменты Эпихарма см.: *Diels.* Op. cit., vol. I, Kap. 23; Comicorum graecorum fragmenta, ed. G. Kaibel, vol. I. Berolini, 1899, fr. 221 (далее — Kaibel). — *263.*

[25] См. прим. 35 к с. 133. — *268.*

ЛИСИД

Диалог относится к типу пересказанных диалогов (см. наст. изд., Евтидем, преамбула к прим.). Сократ опять среди молодежи в палестре. Вопрос о дружбе, поставленный здесь, совершенно естествен для беседы с мальчиком лет 12—13, Лисидом, его другом чуть постарше — Менексеном и юным Гиппоталом, ищущим дружбы Лисида. Беседа происходит в праздник Гермеса (см. ниже прим. 9), покровителя палестры. В ней также намечаются контуры темы, которая четко обозначится в зрелом произведении Платона — «Пире». Дружба — стремление человека к подобному себе, чувство, занимающее срединное положение между добром и злом и характерное для того, кто переживает становление в благе. Дружба основана на стремлении восполнить то «свое» (to oiceion), в чем испытывается недостаток и что можно найти

у другого, родственного и подобного себе. Окончательного определения дружбы в этом диалоге нет (как, например, и в «Хармиде» не решен вопрос о рассудительности), но здесь уже дана модель для дефиниции другого чувства, тоже имеющего огромный нравственный смысл,— для любви, воплощающую новую по сравнению с дружбой идею. Вспомним, что Эрот — Любовь в платоновском «Пире» занимает положение между божественным и человеческим миром — это великий демон. Поэтому он тоже пребывает в вечном становлении и стремлении. Он тоже неизменно восполняет «свое», недостающее (endees), которое есть у того, кого любят и с кем стремятся соединиться в нечто целостное. Эрот «прежде всего... беден» (203 c), «из нужды не выходит» (203 d), «все, что он ни приобретает, идет прахом...» (203 e). Эрот, т. е. Любовь, вечно испытывает неудовлетворение, недовольство собой. «А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды» (204 a). Так, боги, обладая полнотою бытия, ни к чему не стремятся (202 a — 203 a).

Можно сказать, что в «Лисиде» (как и в «Лахете», и в «Хармиде») воплотился опыт молодого, «сократического» Платона, для которого мужество, рассудительность, дружба являются пока еще главными ступенями восхождения к добродетели. И этой возвышенно-наивной тематике соответствует скромный и непритязательный антураж диалогов — палестра, дети, юноши, родители, наставники, слуги, среди которых мудрый Сократ чувствует себя особенно хорошо и спокойно. Он обучает собеседников очищать от ложных мнений искомую истину, не испытывая обычного напряжения и готовности к бою, как при острейших спорах с умудренными софистами или их учениками. Таким образом, читая ранние диалоги Платона, можно получить полное представление о начале его философского пути, а также о постепенном становлении жанра драматически напряженного и композиционно изощренного диалога.

В русских переводах этот диалог обычно назывался «Лисис», иной раз его неточно упоминали как «Лисий» (хотя это последнее имя происходит от греч. Lysiàs, а не от Lysis). В данном издании принято наименование «Лисид», исходящее из норм перевода греческих имен.

[1] *Академия* — пригород к северо-западу от Афин, за Дипилонскими воротами, где находились роща и храм, посвященные герою Академу, а в дальнейшем гимнасий и сад, обнесенный стеной, с жертвенниками Музам, Прометею , Эроту и святилищем Афины. Академия была излюбленным местом отдыха афинян. Дорога в Академию была обрамлена стелами в честь погибших героев и гробницами знаменитых афинян. В то время, которое описывает в ранних диалогах Платон, в Академии еще не было его собственной школы. Платон купил гимнасий вместе с прилегающим к нему садом по возвращении из первой поездки в Сицилию (389—387). Его школа получила название Академия Платоновская. Здесь, в частности, учился Аристотель. Академия просуществовала до 529 г. н. э., т. е. почти тысячу лет, и была закрыта византийским императором Юстинианом как рассадник языческой мудрости, которой уже не было места в христианском государстве. Поскольку Сократ шел из Академии в *Ликей* (на востоке от Афин), то более близкий путь вел вдоль северной афинской стены мимо Ахарнских и Диомейских ворот к Диохаровым, за которыми расположен Ликей (см. прим. 1 к с. 113).— *269*.

[2] Окрестности Ликея славились *источниками* прекрасной воды. Один из них носил имя аттического героя Панопса. Об источниках чистой питьевой воды за Диохаровыми воротами писал Страбон (IX 1, 19). *Гиппотал, сын Гиперонима*, подросток лет 15—18, искал дружбы

с Лисидом и посвящал ему стихи и прозу. Диоген Лаэрций (III 46) упоминает его как Гиппотала Афинского среди учеников Платона. Других сведений о Гиппотале не имеется.

О *Ктесиппе* см. прим. 1 к с. 96, а также наст. изд., Евтидем, преамбула к прим.— *269.*

[3] Софист *Микк* исполнял в палестре, видимо, роль учителя красноречия в отличие от педотрибов (см. прим. 18 к с. 229). Однако в «Евтидеме» (наст. изд.) Платон изображает двух братьев-софистов, которые одинаково ловко владели обоими искусствами и преподавали их. Судя по тому, что Микку здесь дается положительная оценка, Сократ пока еще не ссорится с софистами и даже имеет среди них приятелей.— *269.*

[4] *Лисид*, сын Демократа из дема Эксоны, происходит из богатой и знатной семьи. Сократ его совсем не знает, поскольку Лисид еще очень юн и не участвовал в беседах (204 е). Он уже недурно играет на лире, умеет писать, читать и знает поэзию. Вместе с тем Лисид робок и всецело находится в руках учителей и воспитателей, беспрекословно слушается отца и мать (208 а — 209 е). Судя по этим данным, ему, видимо, лет 12.—*270.*

[5] О *Демократе* других сведений нет. Он из дема Эксоны (см. выше прим. 4) и, значит, земляк Лахета (см. прим. 2 к с. 223).— *270.*

[6] О *Лисиде*, отце Демократа, других сведений нет. Здесь упоминаются общегреческие атлетические состязания в Дельфах, посвященные Аполлону Пифийскому, а также на Истмийском, или Коринфском, перешейке в честь Посейдона и в Арголиде (на п-ове Пелопоннес), посвященные Зевсу Немейскому (см. прим. 25 к с. 76). *О еще более древних вещах* — букв. «о еще более современных Кроносу» вещах (см. прим. 34 к с. 132).— *271.*

[7] *Геракл* — знаменитый греческий герой, сын Зевса и Алкмены, супруги царя Амфитриона. В Греции ходили предания о многочисленных потомках Геракла, который, совершая подвиги, странствовал по всему свету и имел большое количество любовных связей. См. также прим. 20 к с. 101.— *271.*

[8] Эта поговорка не раз встречается у Платона (напр., Горгий 527 а — «плетут старухи»; Теэтет 176 в — «бабушкины сказки»).— *271.*

[9] *Гермес* считался покровителем палестр и гимнасиев, так как слыл зачинателем состязаний (ср. эпитет Гермеса «состязатель» — enagōnios.— *Pind.* Pyth. II 10 Snell — Maehler). Ему был посвящен праздник Гермеи в Афинах (Эсхин II 10.— Aeschinis orationes cur. Fr. Blass Lipsiae, 1896), Аркадии (Павсаний VIII 14, 10) на Крите. По старинному закону Солона (см. прим. 51 к с. 100), на празднества Гермеса в палестрах взрослые не допускались, и дети праздновали его вместе с подростками (neaniscoi).—*272.*

[10] См. прим. 1 к с. 96.—*273.*

[11] В оригинале calos te cagathos, т. е. Лисид воплощал полноту калокагатии (см. прим. 48 к с. 204).— *273.*

[12] Изречение, выражающее один из жизненных принципов пифагорейцев, не раз встречается у Платона (напр., Государство IV 424 а, V 449 с; Законы V 739 с).— *273.*

[13] В оригинале paidagogos, педагог, букв. ведущий ребенка. Здесь *воспитатель* — раб, обязанность которого отводить мальчика в школу.— *275.*

[14] На *лире струны* (обычно семь или восемь) натягивались специальным ключом для настройки, играли же на ней с помощью *плектра* — палочки из дерева или слоновой кости.— *276.*

[15] Игра слов. Греч. phronein — разуметь, быть знающим, а mega phronein — много о себе думать, гордиться собой.— *278.*

[16] *Ктесипп*, ученик Сократа, был известный спорщик (см. наст. изд., Евтидем, преамбула к прим.). Не удивительно, что Менексен, будучи *учеником* Ктесиппа, тоже оказывается спорщиком и *человеком весьма искушенным* в свои 13—14 лет.— *279.*

[17] См. прим. 31 к с. 199.— *279.*

[18] «Клянусь собакой!» или «Клянусь гусем!» — излюбленные клятвы Сократа, так как он не любил упоминать всуе имена богов.

Богатства персидских царей вошли в поговорку (см. также прим. 15 к с. 116). В данном случае, упоминая *сокровища* Дария, Платон, возможно, по предположению Вл. Соловьева (Творения Платона, т. I, с. 325), имеет в виду золотые монеты с изображением Дария, так называемые дарики, бывшие в ходу среди греков, что было вполне наглядным примером для детей, с которыми беседовал Сократ.— *279.*

[19] Эти стихи принадлежат Солону (fr. 13 Diehl), пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— *281.*

[20] Одиссея XVII 218, пер. В. В. Вересаева. Ср. «Пир» (195 b), где перефразируется эта гомеровская строка.— *282.*

[21] Здесь имеются в виду натурфилософы и, возможно, Анаксагор, автор сочинения «О природе», у которого Ум (Нус) упорядочивает смешение элементов, так называемых гомеомерий, мельчайших материальных частиц (59 A 43 Diels). Аристотель указывал, что «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 A 20 a Diels). Тот же принцип фигурирует у атомистов Левкиппа (67 a 1 Diels) и Демокрита (68 A 99 a Diels). На основе этого же принципа взаимодействуют магнит и железо, состоящие из подобных атомов (68 A 165 Diels = 200 Маковельский).— *283.*

[22] Возможно, здесь имеются в виду известные слова Гераклита: «Неразрывные сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего одно и из одного все образуется», которые приводятся Аристотелем в подтверждение идеи о том, что «и природа стремится к противоположностям, и из них, а не из подобных вещей (oyc ec ton homoiōn) образует созвучие» (22 B 10 Diels).— *285.*

[23] Работы и дни 25—26, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. У *Гесиода* речь идет о том, что существуют две Эриды — богини раздора. Одна вызывает войны и вражду, а другая побуждает к труду, причем даже ленивого человека (11—24). Платон несколько видоизменяет стихи. Приводим эти строки в переводе В. В. Вересаева:

Зависть питает (coteei) гончар к гончару и плотнику плотник,
Нищему нищий, певцу же певец соревнует усердно (phthoneei).

Здесь «зависть» и «соревнование» выражают благую Эриду. Однако в оригинале у Гесиода стоят глаголы coteō — питать злобу, гнев (cotos — длительная, подспудно питаемая злоба или гнев), а также phthoneō — завидовать (phthonos — зависть). Таким образом, или гесиодовское употребление глаголов с очевидной отрицательной нагрузкой — coteō и phthoneō — не исключает элемента хорошей зависти и соревнования, или в самом тексте Гесиода ощущается некое несоответствие с предшествующими строками, которое переводчик В. В. Вересаев и стремился преодолеть. Однако Платон как раз говорит не о хорошей зависти, а о враждебности подобного подобному и хорошего хорошему. И в этом контексте необходимо перевести стихи, не смягчая значения глагола coteō, что и сделано в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн.— *285.*

[24] Здесь чувствуются принципы, установленные Эмпедоклом и Гераклитом. Эмпедокл говорит о силе Любви (Philia) и Вражды (Neicos), благодаря которым стихии притягиваются и отталкиваются в своем круговращении до тех пор, пока, «сросшись в единое вселенское целое, не потеряются в нем» (B 26 Diels). См. также фрагменты Гераклита (B 51 Diels) и прим. 13 к с. 181. Платон не раз касается этой проблемы. См. «Пир», речь Эриксимаха о любви, где говорится о том, что «требуется уменье установить *дружбу* между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь» (186 d), а также прим. 51 о космической гармонии противоположностей. О смешении «противоположных [первоначал]», составивших основу неба, животных и растений, см.: Законы 889 c.— *285.*

[25] В сочинении Псевдо-Аристотеля «De mundo» (О мире 5, 396 b 7) есть целое рассуждение о том, как «природа стремится к противоположностям» и из них, а не из «подобных вещей» образует созвучие. Здесь приводится множество примеров, обобщающих опыт классической натурфилософии, и в частности Гераклита (B 10 Diels). Мужской пол сочетается с женским, живописец смешивает белые и черные, желтые и красные краски, музыка создает гармонию из высоких и низких, протяжных и коротких звуков, грамматика создает искусство письма из соединения гласных и согласных и т. д. Судя по тому, что Сократ упоминает о «возвышенных выражениях» того, кто учил о влечении *противоположных* начал, это действительно могли быть Гераклит, славившийся высокой поэтичностью языка, и Эмпедокл. Идеи Эмпедокла (B 20, 23 Diels), возможно, послужили основой для рассуждений в трактате «О мире».— *285.*

[26] Ср.: *Аристотель.* Никомахова этика VIII 2, 1155 a 28—31.— *286.*

[27] *Поговорка,* возможно, восходит к поэту-элегику VI в. Феогниду (148 Diehl).— *286.*

[28] Это рассуждение Сократа о *ни дурном ни хорошем,* а среднем (каковой и является в конечном счете именно дружба) перекликается с другими положениями как в ранних (Хармид 161 ab, Евтидем 280 e), так и в зрелых (Горгий 467 e; Пир 202 ab) диалогах Платона. В «Пире», например, признается, что между мудростью и невежеством, прекрасным и безобразным, добрым и злым всегда есть нечто среднее. Эрот, бог любви, не прекрасен и не добр, но он не безобразен и не зол, а находится посредине между крайностями (см. выше преамбулу).— *286.*

[29] Рассуждение о том, что обладание полнотой бытия исключает стремление, вполне аналогично объяснениям, которые Диотима дает Сократу в «Пире», рассказывая о природе богов и Эрота (см. выше преамбулу).— *289.*

[30] См. прим. 42 к с. 143.— *289.*

[31] Здесь перед нами уже в раннем диалоге Платона вполне отчетливое положение о существовании некоего *первоначала,* или «того, что первое» (eceino to prōton), т. е., собственно говоря, речь идет о наличии высшей идеи блага, блага самого по себе, ни на чем не основанного, того, что называется Платоном «беспредпосылочным началом» (archē anypothētos), вполне автаркичным и ни в чем не нуждающимся абсолютом (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 621—634). У Аристотеля аналогом этого абсолюта явится «идея идей», «перводвигатель» (prōton cinoyn), Ум — Нус, сам от себя зависящий и испытывающий высшее блаженство в созерцании самого себя (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1973, с. 38—70). У неоплатоников этим первоначалом станет Единое, которое выше ума (см.: *Лосев А. Ф.* История

античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 677—696).— *290.*

[32] *Цикута* (лат. cicuta virosa или conium maculatum, греч. cōneion, русск. болиголов) — ядовитое растение, семена которого растирались для получения яда. В Афинах употреблялось для казни осужденных на смерть (см.: Федон 115 a — 118 a — о казни Сократа; *Ксенофонт.* Греческая история II 3, 56 — о казни Ферамена).— *291.*

[33] Слова Сократа о вожделении к тому, в чем кто-то *нуждается* (endees), соответствуют рассуждению в «Пире» (см. выше преамбулу).— *293.*

[34] В оригинале oiceion — родственное, свое. Сократ хочет сказать, что человек ищет в дружбе нечто ему родственное, свое. Поэтому и далее он утверждает, что друзья по своей природе «родственны» (oiceioi) друг другу, т. е. они «свои». Именно это «свое», которого ему недостает, ищет стремящийся к дружбе.— *294.*

[35] *Родственное,* или «свое», *тождественно благу* потому, что стремление обладать в дружбе «своим» есть не что иное, как стремление обладать благом (ср. «Пир» 206 b, где любовь всегда любовь к благу).— *295.*

[36] Рабы, сопровождавшие детей, часто были варварами и плохо говорили по-гречески. То, что рабы *перепились,* характерно, по мнению грека, как раз для варваров.— *295.*

ХАРМИД

«Хармид» — диалог, пересказанный самим Сократом (см. наст. изд., Евтидем, преамбула к прим.). Беседа посвящена разбирательству одной из важнейших составных частей добродетели — сдержанной цельности ума, выраженной греческим словом sōphrosynē, которое невозможно перевести ни на один современный европейский язык и которое буквально означает «цело-мудрие». Все собеседники Сократа в той или иной степени известны по другим диалогам. Херефонт — старый друг Сократа (см.: Апология Сократа, Горгий), Критий и Хармид — двоюродные братья, родичи Платона (см.: Протагор, Пир, Тимей, Критий). Действие происходит в 431 г. Сократ, вернувшись из-под Потидеи, отправляется в Палестру повидать друзей. Здесь в центре внимания оказывается юный Хармид, отличающийся необычайной красотой, которая, по мнению Сократа, должна обязательно соответствовать красоте душевной. Хармид, страдающий от головной боли, решил довериться старинному заговору, который Сократ узнал от некоего фракийца. Сократ же готов вылечить юношу, только если тот позволит «заговорить» свою душу, т. е. сделать наилучшим свой разум. Так возникает тема софросины, «цело-мудрия», свойственного человеку, обладающему так называемой калокагатией (см. ниже прим. 7). Об этой-то беседе, происшедшей, по словам Сократа, «только вчера», и повествует он своим знакомым.

[1] Сократ участвовал в 431 г. в осаде *Потидеи* (город в Македонии, принадлежал Коринфу), т. е. в тех военных действиях, которые послужили началом Пелопоннесской войны (см. прим. 31 к с. 104). В общей сложности осада длилась с 432 по 429 г. См. также Апология Сократа, прим. 31; Пир 219 e — 220 e, где рассказывается, как Сократ тогда в зимнюю стужу ходил босиком по льду и как однажды, предавшись размышлениям, он стоял в одной и той же позе с вечера до утра, и, помолившись восходящему солнцу, он наконец ушел.— *296.*

[2] *Посейдон Таврий,* т. е. Посейдон Бычий, или Бык (ср.: *Hesiod.* Scut. 104.— Hesiodi carmina, ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913; далее — Rzach). Этому морскому божеству, брату Зевса, приписывали буйный

нрав, его именовали также «колебателем земли» и «синекудрым». Бык — одна из древних зооморфных ипостасей Посейдона (так же как, впрочем, и Зевса и Диониса). В мифе о Тесее и в критских мифах Посейдон высылает из моря быка, который оказывается причиной многих бедствий. Согласно легенде, Посейдон спорил с Афиной из-за господства в Аттике (см. прим. 14 к с. 99), и то, что *палестра* названа его именем, совершенно естественно в Афинах. Кроме того, здесь, видимо, имеет место игра слов: Сократ является невредимым из-под Потидеи — города, имя которого связано с Посейдоном (ср. варианты имени бога — Poteidan, Potidan, Poteidoyn), и сразу направляется в палестру, носящую имя этого грозного божества. *Царский храм* — храм архонта-басилевса (см. прим. 17 к с. 100).— *296.*

[3] См. прим. 10 к с. 179.— *296.*

[4] *Критий — сын Каллесхра,* двоюродный дядя Платона, будущий глава Тридцати тиранов, погибший в 403 г. (см. прим. 38 к с. 106, а также Протагор, прим. 22). Критий был известен как софист и поэт. Фрагменты его сочинений см.: Diels, t. I, kap. XXII (в русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты, вып. 2. Баку. 1941, гл. X). *Каллесхр* — брат Главкона (оба они сыновья Крития Старшего, внука Дропида, родственника Солона), отца матери Платона Периктионы.— *296.*

[5] *Хармид — сын Главкона,* родной брат Периктионы, матери Платона, поддерживал Крития в политической борьбе; они погибли в одном сражении (*Ксенофонт.* Греческая история II 4 19; Воспоминания... III 7). Хармиду посвящен одноименный диалог (см. наст. изд.). См. также выше прим. 4.— *297.*

[6] Характерно замечание Сократа, что Хармиду *подобает* (prepei) иметь достойную душу. Подобающее, подобное (to prepon) несет у Платона эстетическую нагрузку, означая нечто соответствующее другому и создающее органичное единство целого. Благодаря подобию все части целого оказываются взаимосвязанными лучше, удобнее, прекраснее. В прекрасном теле обязательно присутствует подобие.— *297.*

[7] В оригинале calos cagathos, т. е. Хармиду присуща калокагатия. Хармид, если судить по дальнейшей характеристике (157e — 158 a), является образцом старинно-аристократической калокагатии. Род его древний, знатный, доблестный, величавый и благополучный. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон, с. 288— 294. См. также прим. 48 к с. 204.— *298.*

[8] Душа и ее способности раскрываются с помощью диалектической беседы, так же как в упражнениях телесных раскрываются физические способности человека.— *298.*

[9] В этой характеристике юного Хармида чувствуется легкая ирония. Хармид, видно, любит порассуждать на высокие темы. Заметим, однако, что представители рода Крития, Хармида (и, добавим, Платона) были талантливыми и одаренными людьми (вспомним знаменитого Солона (см. ниже прим. 10), да и сам Критий — поэт). Нет ничего удивительного, что Хармид тоже не чужд поэзии.— *298.*

[10] О *Солоне* см. прим. 51 к с. 110.— *298.*

[11] *Кидий* — мелический поэт, упоминаемый также у Плутарха (De facie quae in orbe lunae apparet, 19 p. 931 e. Русск. перевод: «О лице, видимом в лике Луны». См.: Филологическое обозрение, 1894, т. VI, приложение, с. 1—41) наряду с Архилохом, Мимнермом, Стесихором и Пиндаром. Цитата из Кидия в рукописях диалога приводится по-разному.— *299.*

[12] *Залмоксид* (Залмоксис, Замолксис, Салмоксис), легендарный ученик Пифагора, бывший раб, фракиец, гет или скиф, распространил, вернувшись на родину, пифагорейское учение и за свою праведную

жизнь почитался бессмертным (*Геродот* IV 95). Диоген Лаэрций (VIII 1, 2 со ссылкой на Геродота) сообщает, что Залмоксиса геты почитали Кроносом и приносили ему жертвы. — *300*.

[13] О единстве *целого* и *частей* см.: Теэтет 204 a — 205 b. Это единство мыслится не механическим, а диалектическим: целое обладает новым качеством по сравнению с частями (Софист 245 a). Поэтому представление об организме как целостном единстве дает возможность лечить не симптомы, больше проявляющиеся в отдельных частях тела, а саму болезнь. — *300*.

[14] В древности верили, что *заклинаниями* можно лечить болезни. Это представление основано на действительном наблюдении: определенным образом подобранные слова, воздействуя на психику, помогают больному справиться с физическим недугом. Лекарь — тот, кто правильно подбирает слова (корень слова «лек» указывает на выбор чего-то и затем собирание в целое, т. е. на произнесение и чтение вслух); лечить — воздействовать с помощью правильно подобранных слов (ср. лат. lego — читаю, собираю, elegans — изабранный и т. д.).— *300*.

[15] *Даром* бога *Гермеса* считались неожиданные находки, свидетельствующие о том, что бог посылает путникам удачу. См. прим. 14 к с. 115. — *301*.

[16] Здесь упоминается *Критий* Старший, который фигурирует в «Тимее», где он рассказывает со слов своего родича Солона историю Атлантиды, слышанную им еще мальчиком (21 a — 25 d). *Дропид* именуется у Диогена Лаэрция братом *Солона* (III 1, 1). Стихи Солона, посвященные Критию, см. fr. 12—14, 18—20 Diehl. Об *Анакреонте* см. прим. 18 к с. 72. — *301*.

[17] *Пириламп*, сын Антифонта, был вторым браком женат на сестре Хармида Периктионе, матери Платона. Он, таким образом, муж сестры Хармида, его зять. Этот Пириламп имел сына Антифонта, о котором идет речь в «Парменида» (126 b — 127 d). Пириламп упоминается Плутархом как друг Перикла (*Плутарх*. Перикл XIII). — *301*.

[18] *Абарис*, скиф или *гиперборей*, жрец Аполлона, получил, по преданию, от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (*Геродот* IV 36). — *301*.

[19] В оригинале homoia grammata — одинаковые (подобные) буквы, здесь — одинаково хорошо написанные *буквы*. — *303*.

[20] См. прим. 35 к с. 249. — *305*.

[21] Ср. «Тимей» (72 a), где вспоминается старая пословица — «лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает». Судя по дальнейшему изложению (164 d), рассуждение о «своем» деле Хармид, возможно, *слышал от* Крития. — *306*.

[22] В оригинале prattein и poiein. Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» (VI 4, 1140 a 1—23) Аристотель различает praxis (творческая деятельность) и poiēsis (делание), то становится ясно, что в творческом действии совпадают деятельность и ее цель, а в обычном действии процесс делания мыслится вне его связи с результатом. См. также ниже прим. 23. — *308*.

[23] В оригинале poiein и ergadzesthai. Ср.: Гиппий меньший 373 de.— *308*.

[24] Ср.: Работы и дни 311: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье». — *308*.

[25] Страсть софистов к тончайшим дистинкциям в толковании близких по значению слов или синонимов сказывается также в рассуждениях «Гиппия большего» о «пригодном» и «полезном» (Гиппий

больший, прим. 31) и «Протагора» — о различии между «быть» и «стать» (Протагор, прим. 49). — *309.*

[26] См. прим. 46 к с. 203. — *310.*

[27] Русскому приветствию «здравствуй» (пожелание здоровья, ср. лат. salve) соответствует греческое chaire — «будь весел» и «будь радостен» (пожелание хорошего настроения). — *310.*

[28] См. прим. 51 к с. 110. Схолиаст (VI, p. 290 Hermann) сообщает, что второе из этих изречений было начертано в Дельфах. В оригинале «беде» соответствует ата (atē) — ослепление, приводящее к гибели. У Гомера Ата — богиня несчастья, дочь Зевса. О ней см.: Пир, прим. 64. — *311.*

[29] Для Сократа характерно смешивание понятий «искусство» (technē) и «наука» (epistēmē). По Платону, и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие (mania), о чем идет речь в «Ионе», где рапсод Ион именуется «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (542 a).— *312.*

[30] На пиршествах *третья* («совершенная» — см.: Филеб, прим. 59) чаша приносилась в жертву *Зевсу Спасителю* (Сотеру). Это выражение не раз встречается у Платона как образное: собеседники делают третью, окончательную попытку выяснить вопрос.— *313.*

[31] Здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид» (137 c — 166 c).— *316.*

[32] Здесь обсуждение некоего абстрактного понятия свидетельствует о начале формирования учения Платона об идеях. Знание знания, т. е. знание, сознающее себя как знание, есть не что иное, как идея знания, т. е. знание в чистом виде. Таким образом, здесь налицо попытка найти идею софросины, или «рассудительности», которая и является наукой наук, или «способностью знать вообще» (170 d), «а знание чего именно» (170 e) в отдельности, т. е. конкретное знание отдельных сфер человеческой деятельности, к этому отношения не имеет. Как говорит Сократ, человек, обладающий идеей софросины, не обязан разбираться в многообразии практических наук, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание знания. — *317.*

[33] Здесь имеется в виду известное место из «Одиссеи», где Пенелопа говорит еще не узнанному ею мужу об обманчивых и истинных снах. Первые проходят через ворота из слоновой кости, а вторые через роговые ворота. У Гомера чувствуется в стихах игра слов, которая не всегда передается переводчиками. Она хорошо выражена в переводе В. В. Вересаева:

> Те, что летят из ворот полированной кости *слон*овой,
> Истину лишь за*слоня*ют и сердце людское морочат;
> Те, что из гладких ворот *рог*овых вылетают наружу,
> Те *рок*овыми бывают, и все в них свершается точно.
> (XIX 564—567).— *322.*

[34] В оригинале telos toy ey prattein, букв. завершение благополучия. Но так как слово telos — конец, цель (ср. телеология) имеет в греческом языке значение окончательной реализации, совершенной законченности (ср. Зевс — Телейос, т. е. Зевс, приводящий к законченному совершенству), это выражение можно перевести как совершенное осуществление благополучия.— *322.*

[35] Здесь вполне очевидный намек на гомеровского прорицателя Калхаса, о котором говорится: «Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет» (Илиада I 70). — *323.*

[36] Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее *добра* и *зла,* не является истинным, и, наоборот, насто-

ящее знание всегда ведет к благу и пользе (174 e). Знание добра и зла стоит для Сократа выше любой науки и создает в человеке подлинное единство всех его духовных и практических сил, которыми отличается настоящая калокагатия (см. прим. 48 к с. 204). — *324.*

[37] Об *учредителе имен* см. в диалоге «Кратил», где говорится, что имя вещи присваивает своего рода законодатель имен — номотет (nomotethēs, 388 e), или мастер имен (demioyrgos, 389 a), который создает имена по образцу эйдоса, т. е. идеи, имени (390 a). Поскольку же в отношении имен необходимо знание (epistasthai, 389 d), а знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то учредитель имен должен учиться у диалектика (dialecticos, 390 cd), создавая имена не по личному произволу, а в соответствии с объективной природой имен. См. также наст. изд., Альбин VI 10.— *325.*

[38] Как и в диалогах «Гиппий больший» и «Протагор», здесь не делается окончательного вывода о том, что же такое рассудительность. Главная цель Сократа — заставить читателя задуматься над диалектикой понятия. Ксенофонт, указывая, что Сократ не дал определения софии (мудрости) и софросины — «цело-мудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное (cala) и хорошее в нравственном смысле (agatha), надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать (Воспоминания... III 9, 4). — *325.*

[39] Здесь опять Сократ уподобляется некоему чародею, увлекающему за собой людей своими речами и «заговорами» (см. прим. 58 к с. 221). — *326.*

ДЕМОДОК

Это небольшое сочинение представляет собой монолог Сократа, который размышляет над просьбой Демодока дать ему совет по поводу дела, вызвавшего специальное обсуждение в собрании заинтересованных лиц. По мнению Сократа, совет может дать только знаток (каковым Сократ в данном случае себя не считает). Если в самом собрании есть знатоки, то достаточно выслушать одного, а не всех, а если они не знатоки, то обсуждение ни к чему не приведет. В каждом деле необходим знающий человек. Что это за совещание — неизвестно. Принимая во внимание высокое положение Демодока (см. ниже прим. 1) и то, что здесь речь идет о голосовании, можно предположить, что это заседание или одной из афинских судейских комиссий, или булевтов — членов Совета (см. прим. 2 к с. 96). Примерно с середины (384 c) монолог становится пересказанным диалогом (см. наст. изд., Евтидем, преамбула к прим.).

[1] О *Демодоке* см. наст. изд., Феаг, преамбула к прим. — *327.*

[2] Имеются в виду *камешки* (psēphoi), применявшиеся для голосования в народном собрании — экклесии и суде, когда надо было вынести соответствующее решение (psēphisma), касающееся того или иного лица.— *328.*

[3] В судах противник не имел права прерывать оратора. Это право принадлежало судьям, которые выслушивали речи ответчика и истца, большей частью специально написанные логографами (см., напр., прим. 10 к с. 98). Но часто обвиняемый приглашал «соговорителя» (synēgoros), который произносил дополнительную речь. Иной раз истец говорил вторично, и суд выслушивал вторичный ответ обвиняемого. — *330.*

[4] Пер. А. А. Тахо-Годи. Стихотворное высказывание в форме гексаметра, характерное для гномической поэзии древних элегиков,

например для Фокилида (вторая половина VI в.) и для дидактических наставлений в духе Гесиода, которому как раз и принадлежит этот фрагмент (*Hesiod* fr. 271 Rzach).— *330.*

[5] Выступавшие на суде должны были отвечать за свои показания. Если доказательства правдивости показаний были недостаточны, можно было требовать принесения клятвы. — *331.*

СИЗИФ

Действующие лица диалога — Сократ и некто Сизиф (см. ниже прим. 1), который накануне не сумел прийти послушать искусного музыканта, поскольку, повинуясь правителям, вынужден был присутствовать на важном совещании. Начинается разговор о том, как прекрасно повиноваться законам и как прекрасно быть рассудительным человеком, способным давать хорошие советы. Ставится вопрос о том, что такое умение советовать и что такое сам совет. Где происходит действие диалога, не совсем ясно. Может быть, в Фарсале, но тогда Сократ должен был туда приехать, хотя известно, что он никогда из Афин не выезжал.

[1] *Сизиф* из Фарсалы (см. ниже прим. 3), судя по тому, что он участвует в совещаниях архонтов,— важное должностное лицо. Возможно, это *Стратоник* из Афин — поэт и кифаред, известный своим остроумием и убитый по приказу кипрского царя Никокла, которого он однажды задел. Деятельность его относится к концу V и первой половине IV в. Однако в авторитетном словаре собственных имен Папе-Бензелера Стратоник из Афин не соотносится с упомянутым в диалоге (см. W. Pape's Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 3 Aufl. neu bearbeitet von G. Benseler. Braunschweig, 1911, V. Stratonicos, p. 1447).— *336.*

[2] В оригинале archontes — архонты (см. прим. 17 к с. 100). Однако города Фессалии (север Греции), в том числе и Фарсал (см. ниже прим. 3), не имели демократической структуры и управлялись владетелями («династами»), обладавшими наследственной властью. Так, например, в Фарсале правили Эхекратиды, в Лариссе — Алевады, а в Кранноне — Скопады. Иные владетели покровительствовали искусствам: один из Скопадов пригласил к себе поэта Симонида (Протагор 339 b), другой предлагал убежище Сократу (Критон, 45 c). О Симониде см. прим. 1 к с. 347. — *336.*

[3] *Фарсальцы*, или фессалийцы,— жители Фарсала, города в той части Фессалии, которая именуется Фессалиотидой. В античности Фарсал стал известен благодаря битве между Цезарем и Помпеем, происшедшей вблизи этого города в 48 г. На эту тему поэтом I в. н. э. Луканом (племянником Сенеки) была написана поэма «Фарсалия». — *336.*

[4] Замечание Сократа содержит иронию: жители Фарсала славились по всей Греции своей изнеженностью и пассивностью. — *336.*

[5] Имеется в виду прежде всего искусство истолкования знамений (мантика) природных явлений, которое зависело от мастерства прорицателя и порождало произвол в предсказаниях. При игре в *чет и нечет* играющий отгадывал четное или нечетное число монет, камешков или костей, находившихся у другого игрока, полагаясь, естественно, на случай. — *337.*

[6] Представление о *пределе и беспредельном* было распространено в античной натурфилософии. Мы находим его у Гераклита, атомистов Демокрита и Левкиппа, Анаксагора, пифагорейцев. У Эмпедокла встречается выражение «предел космоса» (A 50 Diels). Как

принцип бытия беспредельное входит в учение Анаксимандра из Милета.— *338.*

[7] Схолиаст (VI, p. 393 Hermann) объясняет, что эта пословица имеет в виду тех, кто выказывает особое усердие. — *339.*

[8] Беседа, как видим, заканчивается безрезультатно, как и в диалоге «Демодок». Причем и там и здесь рассуждения Сократа только внешне похожи на диалектическую беседу, но на самом деле представляют собой довольно беспредметную софистику. — *342.*

ГИППАРХ

Автором диалогов под названием «Гиппарх», «Минос», «О добродетели», «О справедливости», по свидетельству Диогена Лаэрция (II 122, 123), является некий кожевник Симон, к которому часто захаживал Сократ и который записал свои с ним беседы, соединив их затем в тридцать три диалога (причем этим Симоном якобы интересовался даже Перикл). На этом основании в XIX в. иной раз автором данных четырех диалогов, построенных по одному образцу (беседа Сократа с безымянным другом, начало беседы с постановки вопроса — так у Платона начинается только «Менон» — и небольшие размеры), называли этого Симона Сократика. В действительности авторство диалогов остается неустановленным. Тема же их — определение практически-нравственной стороны блага — свойственна и сократическим диалогам таких авторов, как Эсхин, Критон, Главкон, Симмий (см.: *Диоген Лаэрций* II 7, 12—15). В «Гиппархе» выясняется, что корыстолюбие — это умение видеть ценность вещи, ее внутреннюю значимость, а следовательно, и то хорошее, что ей присуще.

[1] *Писистрат,* сын Гиппократа, ставший правителем Афин в 570 г. (после того, как Солон, его родич, сложил с себя полномочия) и установивший здесь с 560 г. единоличную власть, тиранию, правил городом вплоть до своей смерти в 527 г. Он был известен умеренностью, покровительствовал искусству и привел в систему законодательство.

Гиппарх — младший (а не *старший,* как говорится в диалоге) сын Писистрата, после смерти отца правил вместе со старшим братом Гиппием. Он был одно время в дружеских отношениях со знатоком Гомера и Мусея Ономакритом (*Геродот* VII 6). Был убит афинскими юношами Гармодием и Аристогитоном в 514 г. (см. также ниже прим. 5). То, что здесь приписывается Гиппарху, обычно признается заслугой самого Писистрата. Упорядочивание песен *Гомера* начал еще Солон, требовавший, чтобы *рапсоды* исполняли их по сделанным записям (Диоген Лаэрций считает, например, что Солон больше прояснил Гомера, чем Писистрат.— I 57). Писистрат, по свидетельству большинства древних авторов, создал комиссию из четырех человек, которые записали отдельные песни гомеровских поэм и соединили их в единое целое. На основе этой так называемой рецензии Писистрата не только в Афинах, но и повсеместно была установлена последовательность в исполнении «Илиады» и «Одиссеи». На *Панафинеях* рапсоды по указу Писистрата или Гиппарха исполняли поэмы по порядку, начиная там, где остановился предыдущий. Об этой стороне деятельности Писистрата см.: *Элиан.* Пестрые рассказы VIII 2, XIII 14. Пер. С. Поляковой. М. — Л., 1963. Диоген Лаэрций (I 57) приписывает установление этого обычая Солону, с чем согласно большинство исследователей гомеровского вопроса.

Поэты *Анакреонт* (см. прим. 18 к с. 72) и *Симонид* жили при дворе Гиппарха (см.: *Элиан.* Пестрые рассказы VIII 2). *Симонид Кеосский* (ок. 559—496) писал исполненные нравственно-философских раз-

мышлений элегии (см. ниже прим. 2), эпиграммы и хоровые песни. Ему принадлежат знаменитые стихи, посвященные восхвалению героев, погибших при Фермопилах. После смерти Гиппарха Симонид находился в Фессалии, у ее правителей Алевадов и Скопадов (см. «Протагор» 339 b — 347 a, где речь идет о песне Симонида, посвященной Скопасу, сыну Креонта). В дальнейшем жил в Сицилии при дворе тирана Гиерона. Фрагменты Симонида см.: Diehl, Bd II, p. 61—118.— *347.*

[2] *Гермы,* каменные или бронзовые колонны, увенчанные головой бога Гермеса — покровителя человека на путях жизни, стояли на дорогах, перекрестках, площадях, перед храмами, в гимнасиях и частных домах. Указывая середину пути, гермы как бы служили еще и верстовыми столбами (в древней Италии вообще границы владений тоже обозначались примитивными изображениями бога Термина — Terminus). *Элегия* — вид античной декламационной лирики, представляющая собой чередование гексаметра и пентаметра. Минимальный объем элегии — двустишие. См. также прим. 14 к с. 115 и ниже прим. 3.— *347.*

[3] Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Эта стихотворная строка представляет собой первую строку элегии — гексаметр, которая была выбита на правой стороне колонны. Левая предназначалась для второй строки — пентаметра. См. также выше прим. 2. — *348.*

[4] *Стирийская дорога* вела в дем Стирий, находившийся в филе Пандионида. Пер. строки С. Я. Шейнман-Топштейн. — *348.*

[5] После убийства Гиппарха его брат *Гиппий* (см. выше прим. 1) принял жестокие меры, боясь переворота. Через три года с помощью спартанцев *тирания* была устранена, а Гиппий бежал из Афин и умер в изгнании уже стариком. Довольно благодушное описание эпохи Писистратидов, как чуть ли не счастливого царства *Кроноса,* т. е. блаженных древних времен (см. прим. 34 к с. 132), не очень вяжется с рассуждениями платоновского Сократа, осуждавшего тиранию. В «Государстве» Платона не только дается резкая характеристика тирании как формы правления (VIII 562 b — 564 c), но и рисуется зловещий портрет тирана Ардиея, который вместе с другими тиранами испытывает после смерти мучения (X 615 c — 616 a).— *348.*

[6] Версия подоплеки убийства тирана, излагаемая в диалоге, не лишена иронии в духе анекдотических рассказов поздних авторов. Фукидид (VI 56, 1) сообщает, что сыновья Писистрата (см. выше прим. 2) оскорбили *сестру Гармодия* тем, что сначала пригласили участвовать в *Канефориях* — священной процессии на празднестве Великих Панафиней, а затем отказали, заявив, что она недостойна такой чести и вообще не была ими приглашена. В торжественной процессии принимали участие девушки из знатных семей. На головах они несли корзины — канефоры с жертвенными сосудами (греч. caneon — корзина) и потому сами назывались канефорами. Образ канефор использовался в античной архитектуре: мраморные фигуры с корзинами на головах поддерживают, например, перекрытия храма Эрехтейона на афинском Акрополе.— *348.*

О ДОБРОДЕТЕЛИ

Сократ беседует с неким Другом (это действующее лицо дано по изданию Германна). Тема диалога — изучима ли добродетель или присуща человеку по природе — многократно была предметом обсуждения у Платона (ср., напр.: Протагор, Менон, Лахет).

[1] См. прим. 7 к с. 224; прим. 19 к с. 73; прим. 30 к с. 77. — *353.*

[2] *Клеофант, сын* знаменитого *Фемистокла* (см. прим. 19 к с. 73), ничем себя не прославил (Менон 93 d). Плутарх сообщает о Клеофанте, «превосходном наезднике, но в других отношениях человеке ничего не стоящем» (Фемистокл XXXII). — *355.*

[3] Лисимах (см. прим. 1 к с. 223) является действующим лицом в «Лахете», где он сам озабочен воспитанием сына. — *355.*

[4] См. прим. 21 к с. 73.— *355.*

[5] См. прим. 21 к с. 73, а также прим. 9 к с. 224. *Мелесий,* уже старик, представлен в «Лахете». — *356.*

[6] См. прим. 9 к с. 224. Весь этот пассаж повторяет рассуждение в «Меноне» (94 cd). — *356.*

[7] Божественный (theios) — один из самых распространенных эпитетов у *Гомера.* С одной стороны, в применении к героям он имеет буквальный смысл, ибо напоминает о тех временах, когда все герои считались детьми богов. С другой стороны, в гомеровском поэтическом языке, как и в классической лирике, этот эпитет означает высшую степень совершенства, так что божественными оказываются не только герои, но и многое другое, связанное с жизнью человека (см., напр.: Илиада I 214, XVIII 604, XXI 526; Одиссея I 336, II 341, IV 17, 43, XIV 495, XVI 252). — *358.*

[8] См. «Государство», миф о памфилийце Эре, побывавшем на том свете (614 b — 621 b, особенно 617 d, 619 b). Так как каждая душа в своем загробном странствии выбирает для новой жизни свой жребий, заготовленный для нее заранее одной из богинь судьбы, Лахесис (дающая жребий), дочери Ананки (Необходимости), то душа при своем приходе в мир уже наделена определенными качествами. Недаром некий прорицатель, бросающий в толпу душ жребии, предназначенные девой Лахесис, говорит: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего: бог невиновен» (Государство 617 e). См. там же, кн. X, прим. 30.— *358.*

О СПРАВЕДЛИВОСТИ

В диалоге участвуют двое — Сократ и некий Друг (дается по Германну), которому Сократ в излюбленной своей манере, используя разъяснения, сравнения, уподобления из обыденной жизни, объясняет, что такое справедливость.

Буквальный перевод названия — «О справедливом». Переводчик, однако, предпочел дать заголовок, более близкий нормам русского языка.

[1] Этот стих нигде, кроме данного диалога, не встречается. См.: Thesaurus linguae graecae, v. macar, t. V, p. 511.— *361.*

[2] Распространенная в Греции поговорка, авторство которой схолиаст приписывает Филохору, Солону и Платону (VI, p. 392 Hermann). Солон — fr. 21 Diehl. — *362.*

ЭРИКСИЙ

В диалоге трактуется вопрос о пользе приобретения имущества и денег. Сократ утверждает, что истинное богатство — это умение применять в жизни полезное и благое. Беседа происходит в портике Зевса Освободителя во время прогулки. Поскольку среди действующих лиц находится будущий олигарх Критий, можно предположить, что беседа происходит до 404 г.

[1] Других сведений об *Эриксии Стирийце* (т. е. из дема Стирия

филы Пандиониды) не имеется. О *портике Зевса Освободителя* см. прим. 2 к с. 66. — *366.*

[2] О *Критии,* сыне Каллесхра, см. прим. 4 к с. 296. Какой *Эразистрат* имеется здесь в виду, неясно. Во всяком случае он не имеет ничего общего с тем из тридцати афинских олигархов, который фигурирует в списке у Ксенофонта (Греческая история II, 3, 2). При иной расстановке запятых Эразистрат оказывается сыном *Феака* (ho Phaiacos) и племянником Эразистрата, Феакова брата (см. словарь собственных имен Папе-Бензелера, V. Erasistratos; а также: Соч. Платона, ч. VI. М., 1879. Пер. проф. Карпова), т. е. тем Эразистратом, против которого выступал знаменитый оратор Антифон (Plutarchi X oratorum vitae.— Plutarchi Moralia, rec. G. Bernardakis, vol. V. Lipsiae, 1893, p. 833 d). В изданиях Германна и Барнета запятые отсутствуют, и это дает возможность толкования, принятого в настоящем переводе. Что касается Феака, сына Эразистрата Старшего, то это известный оратор и политик времен Пелопоннесской войны. О Феаке как об афинском после в Сицилии упоминает Фукидид (V 4), Плутарх (Алкивиад XIII) сообщает о союзе Феака с Алкивиадом в борьбе против Гипербола. Об Эразистрате Старшем сведений не имеется. — *366.*

[3] Как указывает схолиаст (VI, p. 394 Hermann), здесь имеется в виду город *Мегара* в Сицилии, названный так дорийскими переселенцами из Мегары на Коринфском перешейке, которые в VIII в. основались в сицилийском городе Гибла и переименовали его, памятуя о родине. — *366.*

[4] У сицилийских городов были сложные отношения с Афинами, особенно в период Пелопоннесской войны. Афиняне, например, в 427 г. в ответ на посольство Горгия из Леонтин (см. прим. 23 к с. 75) посылают в помощь ионийским городам Сицилии флот. В 425 г.— новая экспедиция в Сицилию под командованием Демосфена, пытавшегося противостоять спартанцам. В 415 г.— знаменитая сицилийская экспедиция (см. прим. 28 к с. 77). — *366.*

[5] См. прим. 28 к с. 77. — *366.*

[6] Города Сицилии, чтобы не потерять самостоятельность, вынуждены были лавировать между Карфагеном, римлянами, Афинами, Спартой. — *366.*

[7] *Талант* — мера веса, особенно распространенная в греческом мире, равна приблизительно 26,20 кг серебра или 1400 золотым рублям. — *367.*

[8] См. прим. 15 к с. 116. — *367.*

[9] *Нестор* из Пилоса — один из героев гомеровских поэм «Илиада» и «Одиссея», старец, известный мудростью и красноречием.— *368.*

[10] *Пулитион* — известный афинский богач сомнительной репутации, в доме которого, как сообщает Павсаний (I, 2, 5), «знатные афиняне кощунственно пародировали Элевсинские мистерии». Дом Пулитиона упоминает и оратор Андокид (Andocidis Orationes, ed. Fr. Blass, cur. Fuhr. Lipsiae, 1913, I, 12. 14) в связи с процессом гермокопидов (осквернителей священных герм), в котором был замешан, в частности, Алкивиад (см. прим. 1 к с. 79). Дом был конфискован правительством и именовался в дальнейшем «домом Диониса», так как там собирались актеры. — *369.*

[11] *Пентеликонский камень* — мрамор белого цвета, который добывался в каменоломнях Пентеликонской горы, т. е. горы Брилетт в Аттике. — *369.*

[12] *Каллий, сын Гиппоника,* славился в Афинах богатством. О нем см.: Апология Сократа 20 а—с. — *369.*

[13] Сократ умышленно приводит здесь пример явной несуразицы.

Однако софист в споре мог бы убедительно ее доказать.— *370.*

[14] См. прим. 1 к с. 113 и прим. 23 к с. 75. — *372.*

[15] Fr. 68,3 Diehl, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. *Архилох* (VII в.) — древнегреческий лирик с о-ва Парос, известный остротой и сарказмом своих ямбов. — *373.*

[16] Здесь идет речь о *гимнасиархе* — руководителе гимнасия. В Афинах существовала также важная общественная должность гимнасиарха, который назначался из богатых афинских граждан и обязан был из своих средств платить жалованье тем, кто готовился к играм, и кормить их.— *374.*

[17] *Статер*, или тетрадрахм,— аттическая серебряная монета, равная примерно одному металлическому рублю. Золотой статер равен приблизительно 8 золотым рублям. — *375.*

[18] *Гора Ликабетт* находится у северо-восточной границы Афин. — *376.*

[19] *Лихнит*, букв. светящийся,— одна из пород белого паросского мрамора (с о-ва Парос), известного прозрачностью и блеском. — *376.*

[20] В греч. языке слова «деньги», «вещь», «имущество» (chrēma), «польза», «полезное» (chrēsimon), а также «нужда» (to chrēon) имеют один корень. См. также ниже прим. 22.— *377.*

[21] За обучение философии брали деньги софисты (см. прим. 4 к с. 67). Музыке обучали кифаристы и флейтисты, грамоте — грамматисты, телесным упражнениям — гимнасты и педотрибы (см. прим. 18 к с. 229).— *379.*

[22] В рассуждениях о пользе, имуществе, деньгах, нужде помимо логики присутствует еще и своеобразная игра слов, характерная для риторических пассажей этого диалога. См. также выше прим. 20. — *384.*

КЛИТОФОНТ

Это небольшое сочинение представляет собой монолог софиста Клитофонта, упрекающего Сократа в том, что он, восхваляя справедливость, не знает ее точного определения и не может указать, как должно поступать справедливо. Высказывались мнения, что это фрагмент, в котором должна была быть приведена Сократом аргументация, доказывающая ошибочность исходного положения его оппонента.

[1] *Клитофонт, сын Аристонима,* софист, приверженец известного Фрасимаха, упоминается в «Государстве» как гость, участвующий в беседе о справедливости в доме Кефала (328 b). Правда, в перечне действующих лиц он не значится, а его участие в разговоре ограничено несколькими репликами Полемарху (340 a—c). В доме *Лисия,* знаменитого логографа, сына Кефала, в празднество богини Артеми́ды Бендиды (см. прим. 1 к I кн. «Государства») происходила в платоновском «Государстве» беседа о наилучшем типе государственного устройства; сам Лисий упоминается только как слушатель. Фрасимах, софист из Халкедона, имел славу упрямого и самоуверенного человека. Писатели поздней античности ценили его за «ясный, тонкий, находчивый ум» и за умение «говорить то, что он хочет, и кратко и очень пространно» (85 B 13 Diels). Покончил жизнь самоубийством. То, что один софист — Клитофонт, по мнению некоего свидетеля, порицал Сократа и превозносил другого софиста — Фрасимаха, вполне понятно, хотя, судя по дальнейшему изложению, Клитофонт и пытается разуверить Сократа в своем дурном к нему отношении. — *385.*

[2] Здесь имеется в виду особый прием, использовавшийся в греческой *трагедии:* в конце представления на проскениум с помощью

механизма опускался актер, изображавший божество. Он произносил торжественную речь, в которой определялись судьбы действующих лиц и давались необходимые разъяснения (например, Дионис в «Вакханках», Артемида в «Ифигении в Авлиде», Афина в «Ионе» Еврипида). Впоследствии выражение deus ex machina, т. е. «бог из машины», стало своего рода поговоркой в значении «неожиданная развязка». — *385.*

[3] Автор использует в этом пассаже музыкальную терминологию. Под *небрежностью* подразумевается игра, лишенная чистоты тона (ср. plēmmelēs — небрежный, plēn melos — вне тона, невпопад). Далее имеется в виду *несоразмерность* (ametria) в танце под музыку, т. е. несоблюдение размеренного чередования удара стопы в ритмическом движении и удара по струнам лиры. Споры и вражда *брата* с *братом* и *государства* с *государством* определяются тоже как нечто несоразмерное (ametrōs) и гармонически несогласованное (anarmostōs). Таким образом, налицо характерное для античного автора применение эстетической терминологии к сфере повседневного бытия. — *386.*

[4] Аргументация, характерная для Сократа (см. прим. 9 к с. 70). — *387.*

[5] Схолиаст (VI, p. 331 Hermann) указывает на близость этого выражения к строке Софокла (fr. 448 N.— Sn.).— *387.*

[6] *Политика* сродни царскому искусству — диалектике (см. прим. 38 к с. 137). — *387.*

[7] См. наст. изд., О добродетели, преамбула к прим.— *387.*

[8] Среди тех, кто, по Платону, окружал Сократа, были, например, его *сверстник* Критон, *друзья* — философы-пифагорейцы Симмий и Кебет, молодые люди, которых Сократ не любил называть своими учениками (у софистов ученики платили деньги, а Сократ наставлял даром), но которые, будучи *единомышленниками*, по сути дела, конечно, учились у него. — *387.*

[9] Ср.: Апология Сократа 20 ab и Критон 47 b. — *388.*

[10] О разных видах *искусства* см.: Горгий 448 c; об искусствах для души и тела — там же 464 bc. — *388.*

[11] Определению *дружбы* посвящен диалог «Лисид». — *389.*

[12] О *знании* (epistēmē) и *мнении* (doxa) идет речь в диалоге «Менон» (97 b — 99 c), где определяется также и специфика правильного или истинного мнения, занимающего срединное положение между знанием и незнанием. В «Государстве» (V 476 d — 480 a) анализируются особенности знания, мнения и незнания. В «Законах» (IX 875 c d) знание стоит выше всякого закона, так как разум, обладая свободой, не может быть рабом, но должен править всем. — *389.*

[13] В «Горгии» Сократ говорит, что большинство придерживается суждения «справедливость — это равенство» и поэтому «постыднее творить несправедливость, чем терпеть ее...» (489 a). В «Меноне» Сократ включает в число видов добродетели благочестие, или справедливость (честность 78 d). — *389.*

[14] Диалог, как и ряд других бесед Сократа, в которых он ставит задачу определения того или иного понятия, кончается безрезультатно, и в споре по обоюдному согласию устанавливается как бы временное перемирие. Интересно, что такие знаменитые софисты, как Гиппий или Протагор (см.: Гиппий больший, Протагор), более снисходительны к собеседнику, чем малоприметный софист Клитофонт. Неопределенность выводов Сократа о том, что такое красота или добродетель, ничуть не смущает бывалых софистов, привыкших упиваться собственными речами и блистать в обществе. Клитофонт, новичок среди

них, еще хочет обрести истинное знание. Поэтому он раздражен против Сократа, который завлекает собеседника разговором, а затем заставляет его самостоятельно искать правильный ответ. Вряд ли Фрасимах, к которому собирается обратиться в затруднении Клитофонт, сможет удовлетворить его интерес к точной дефиниции справедливости, особенно если судить по роли Фрасимаха в «Государстве» (см. выше прим. 1). — *390.*

МИНОС

В диалоге выясняется вопрос о том, что такое закон, и лучшим законодателем признается критский царь Минос.

[1] *Человеческие жертвоприношения* на государственном уровне в последний раз были сделаны афинянами в честь Диониса Оместа (пожирателя сырого мяса) в канун Саламинского сражения. Когда Фемистокл перед битвой совершал обряд жертвоприношения, привели трех пленных персов, царских родичей, и жрец потребовал их жизни, чтобы кровь жертв закрепила будущую победу и умилостивила Диониса. Как повествует далее Плутарх (Фемистокл XIII), сам Фемистокл ужаснулся требованию жреца, но воины потащили пленников к алтарю и заставили принести их в жертву. Этот ритуал является рудиментом древних критских и фракийских обрядов, связанных с человеческими жертвоприношениями Зевсу и Дионису. *Карфагеняне* приносили в жертву людей не *Кроносу*, а Молоху, одному из Ваалов.— *394.*

[2] Имеются в виду жертвоприношения в Эпире *(Ликея)* (см. ниже прим. 4). Возможна связь с кровавыми жертвами Зевсу Ликейскому в Аркадии. Ср. «Государство» (VIII 565 d), где упоминается предание о том, что тот, кто отведал человеческих внутренностей, смешанных с мясом жертвенных животных, оборачивается волком. В кипрском городе Амафунте приносили людей в жертву Зевсу Ксению, Гостеприимцу (*Овидий*. Метаморфозы X 224—228). *Афамант* — сын Эола, царь Орхомена. Жена Афаманта Ино (дочь Кадма) покушалась на жизнь его детей и даже хотела принести в жертву Фрикса, своего пасынка. Однако Фрикс и его сестра Гелла были спасены: их мать богиня Нефела («Облако») послала им златорунного барана. Фрикс, достигнув Колхиды, принес в жертву Зевсу Фиксию этого барана. Поскольку Афамант считался виновником смерти Фрикса, его самого тоже следовало принести в качестве искупительного жертвенного дара Зевсу Лафистию (ипостась Зевса Фиксия). Когда же выяснилось, что Фрикс жив, сын этого последнего помиловал Афаманта. Однако кровь рода Афаманта все-таки должна была пролиться, раз Афамант оказался причиной принесения Фриксом в жертву Зевсу златорунного барана. Геродот сообщает о кровавых жертвах, приносимых афамантидами, потомками Афаманта и Фрикса (VII 197).— *394.*

[3] Погребальные обряды, характерные для архаической Греции, были реформированы законодательством Солона (ср.: Demosthenis oratio adversum Macartatum.— Demosthenis orationes ex rec. Guil. Dindorfii, ed. quarta correctior curante Fr. Blass, vol. III. Lipsiae, 1889, § 67, p. 1073). — *394.*

[4] Упоминание наряду с варварским Карфагеном *Ликеи* в Эпире основано на том, что Эпир (Северная Греция), удаленный от культурных центров, славился древнейшими культами и архаическими обычаями. — *395.*

[5] В «Государстве» Платона «лучшее устройство» Лакедемона обязано *Ликургу*, в то время как «благим законодателем» для Афин явился Солон (X 599 e). — *399.*

[6] Ср. рассуждение о лучшем законодательстве и лучшем государственном устройстве в «Законах». Лучшими признаются законы Спарты и *Крита*, основоположниками которых явились Аполлон и Зевс, действовавшие первый — через Ликурга, второй — через Миноса (см.: Законы, кн. I, прим. 1). — *399*.

[7] Согласно Гомеру (Одиссея XIX 178), на которого ссылается один из участников разговора в «Законах», *Минос* каждые девять лет беседовал со своим отцом Зевсом и устанавливал законы сообразно с его откровениями (Законы I 624 b). Радамант установил способ разрешения тяжб с помощью особой клятвы богам, которая не давала человеку возможности солгать (XII 948 bc). Минос и Радамант являются судьями и в царстве мертвых, где, по некоторым вариантам мифа, к ним присоединяется их сводный брат Эак (см. ниже прим. 13). В «Апологии Сократа» (41 b) среди судей в царстве мертвых находится и Триптолем, который обычно (см., напр.: *Гомер*. Гимн Деметре 153) судит на земле. Минос, Радамант, Эак связаны с представлениями о критских и орфических мистериях, Триптолем — с элевсинскими (О суде над мертвыми см.: Горгий, прим. 82). — *399*.

[8] Справедливость *Радаманта* подчеркивается поэтом Пиндаром (Ol. II 54—88 Snell-Maehl.), где после суда Радаманта праведники совершают путь на Острова блаженных. В «Законах» Платона прямо говорится о том, что Радамант был в высшей степени справедлив (625 a). — *399*.

[9] Известны *мифы* о том, как Минос наложил на Афины дань в виде человеческих жертвоприношений чудовищному Минотавру, обитавшему в критском лабиринте (*Аполлодор* III 15, 7—9). — *399*.

[10] У Гомера читаем:

Есть такая страна посреди винно-цветного моря,—
Крит прекрасный, богатый, волнами отвсюду омытый.
В нем городов — девяносто, а людям так нету и счета.
(Одиссея XIX 172—174, пер. В. В. Вересаева).

Далее — Одиссея XIX 178—179. Ни В. А. Жуковский, ни В. В. Вересаев не передают содержащейся в оригинале идеи общения Миноса с Зевсом через каждые девять лет. По Жуковскому получается, что Минос в девятилетнем возрасте слушал Зевса, у Вересаева — на Крите царил «девятилетьями мудрый Минос, собеседник Зевеса», что позволяет двояко толковать текст: то ли Минос бывал собеседником Зевса в течение девятилетия, то ли он был мудр в течение девятилетий. Между прочим, и в античности этот стих Гомера толковали различно (ср. у Валерия Максима — Valerii Maximi factorum et dictorum memorabilium libri novem, rec. C. Kempf. Lipsiae, 1888, I 2,— где Минос именно девяти лет отроду) на основании как раз неясной передачи этого места в диалоге «Минос». Схолиаст «Одиссеи» Евстафий (Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam, ed. G. Stallbaum, I—VII. Lipsiae, 1825—1830, XIX 178, p. 1861) приводит четыре толкования слова ennēoros (девятилетний): 1) Минос каждые 9 лет встречается с Зевсом, 2) Минос 9 лет воспитывался Зевсом, 3) Минос 9 лет царствовал, 4) Минос в 9 лет стал царем.— *400*.

[11] В оригинале sophistēs, т. е. софист. Но в данном случае это слово надо понимать в прямом смысле — как мудрец, а его науку — как мудрость, хотя соблазнительно было бы видеть в Зевсе софиста, наставляющего своего ученика в красноречии. См. также прим. 4 к с. 67. — *400*.

[12] Такое толкование совпадает с интерпретацией, данной в «Законах». См. выше прим. 7. — *400*.

[13] Одиссея XI 568—571:

Я там увидел Миноса, блестящего Зевсова сына.
Скипетр держа золотой, над мертвыми суд отправлял он,—
Сидя. Они же, его окруживши,— кто сидя, кто стоя,
Ждали суда пред широковратным жилищем Аида.
(Пер. В. В. Вересаева)

У Платона (Горгий 523 e — 524 a) Зевс назначает судьями в царстве мертвых Миноса, Радаманта и Эака. Они судят у распутья дорог: одной — к Островам блаженных, другой — в Тартар. Умерших из Азии судит Радамант, из Европы — Эак, а Минос обладает почетным правом разрешать сомнения двух остальных. В «Государстве» имена судей отсутствуют (X 614 c). — *400.*

[14] На Крите на отрогах горы Иды находились грот и святилище Зевса Идейского, где, по одному из преданий, он родился и воспитывался своей матерью Реей (*Страбон* X, 3, 11. 19). Именно к этому святилищу идут в «Законах» Платона три спутника: афинянин, спартанец и критянин (I 625 b). — *400.*

[15] Подобное толкование основано на внешней близости греческих слов oaristēs — собеседник, сотоварищ (от oaridzō — беседовать, oaros — беседа, где «о» по своей функции равнозначно «а» — copulativum, т. е. соединяющей; корень * ar указывает на соединение, прилаживание, ср. ararisco) и ariston — завтрак, aristao — завтракаю, совершаю трапезу (от *a(i)eri — рано утром, sto⟨*d-tom, нулевая ступень огласовки от edomai — ем). Таким образом, понятие «собеседник» подменяется здесь понятием «сотрапезник». — *401.*

[16] В «Законах» Платона (в основу которых положено спартано-критское законодательство) всякое удовольствие должно быть согласовано с требованиями закона и добродетели (II 659 d — 660 d). Так, в отношении винопития утверждается следующее правило: до 18 лет вообще не пить вина, с 18 до 30 — пить умеренно, а после 40 — можно пить и обильно на общественных пирах, так как Дионис даровал людям вино как лекарство, помогающее при угрюмой старости (666 ab). — *401.*

[17] Здесь сказываются лаконские и критские пристрастия, выраженные Платоном в «Законах», где прямо говорится, что виновниками законодательств *Крита* и *Лакедемона* были боги Аполлон и Зевс (I 624 a). См. также выше прим. 6.— *401.*

[18] В «Законах» Платона говорится, что *Радамант* заслужил похвалу за то, что справедливо вершил правосудие (I 625 a).— *401.*

[19] *Талос* — медный гигант, *страж* Крита, который или принадлежал к медному поколению людей, или был подарен Миносу богом Гефестом. Погиб от колдовских чар Медеи, когда пытался погубить корабль аргонавтов, проплывавший мимо Крита (*Аполлодор* I 9, 26). — *401.*

[20] *Hesiod* fr. 103 Rzach, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— *401.*

[21] *Феспид* (VI в.) считается основателем трагедии, так как он ввел (помимо уже существовавшего хора) первого актера (*Диоген Лаэрций* III 56), которым являлся сам. Ему приписывают изобретение маски. О нем как о современнике Солона см.: *Плутарх.* Солон XXIX. *Фриних* (VI—V вв.), один из древних трагиков, по преданию, ввел диалог актера с хором. Особенно знаменита была его трагедия «Взятие Милета». Трагедии Фриниха имели характер ораторий. — *402.*

[22] «Пастырь народов» (poimēn laōn) — один из любимых эпитетов Гомера, характеризующий правителя как пастуха, пекущегося о своем стаде. См.: Илиада II 85, 243, IV 413, X 406, XI 370, XVI 2; Одиссея III 469, IV 24, XIV 497, XVIII 70, XXIV 368.— *402.*

[23] См. прим. 15 к с. 183. — *402.*

[24] Рассуждение строится на основе идеи человека как целостного существа. Ср. «Федр» 270 bc, где говорится об искусстве укрепления души и тела с помощью бесед и занятий философией и красноречием, с одной стороны, и лекарства — с другой. Постичь отдельно природу души или тела невозможно без постижения человека в целом. См. также прим. 13 к с. 300.— *402.*

СОПЕРНИКИ

Сократ пришел в школу грамматиста Дионисия и разговорился с учениками, соперничающими между собой, о том, является ли философия результатом многознания, или в ней присутствует рассудительность, связанная с благом. Этот диалог имеет в рукописях два варианта заголовка — «Anterastai» и «Erastai» и соответственно переводится либо как «Соперники», либо как «Любовники». Первый заголовок приводит Диоген Лаэрций с подзаголовком «О философии» (III 59). Второй сохранил биограф Платона Олимпиодор (см. *его.* Жизнь Платона.— *Диоген Лаэрций,* с. 446). Издания Барнета и Германна принимают заголовок «Erastai», который дошел в более старых кодексах. Тем не менее переводчик предпочел название «Соперники», исходя из содержания диалога: в разгоревшейся дискуссии о философии спорщиков охватывает дух соперничества, между ними начинается состязание. Заголовок же «Любовники» уводит читателя от сути диалога. То, что спорщики влюблены друг в друга, не является здесь главным.

[1] *Дионисий — грамматист,* в школе которого обучался Платон, по свидетельству Диогена Лаэрция (III 4, хотя этот последний сам ссылается на диалог «Соперники»), а также Олимпиодора, биографа Платона (см.: *Диоген Лаэрций,* с. 446). — *404.*

[2] *Анаксагор* — древнегреческий философ V в. (см.: Апология Сократа, прим. 28). *Энопид Хиосский* — древнегреческий астроном, современник Анаксагора. Астрономии и геометрии обучался во время своего пребывания в Египте. Энопид установил в Олимпии медную доску, на которой обозначал движение небесных светил в течение 59 лет (*Элиан.* Пестрые рассказы X 7). Идеи натурфилософов были весьма популярны среди молодежи; этому способствовало и широкое распространение их сочинений, в частности Анаксагора (см., напр.: Апология Сократа 26 de). — *404.*

[3] Т. е. беседа ведется об астрономии.— *404.*

[4] *Музыка* и *гимнастика* здесь противопоставляются как связанные соответственно с воспитанием души или тела, из которых первое предпочтительнее. Однако идеальный человек, обладающий калокагатией, должен быть развит всесторонне. Сам Платон, как сообщает его биограф Олимпиодор, обучался не только словесности, музыке, грамматике, живописи, но и гимнастике у известного преподавателя (*Диоген Лаэрций,* с. 446). В диалоге «Протагор» (326 a — c) музыка приучает душу мальчиков к гармонии и чуткости, а гимнастика содействует правильному мышлению. О связи гимнастики и мусического воспитания см.: Критон, прим. 13; о гимнастике — Пир, прим. 50. Идеи Платона о благотворном влиянии доброй души на тело созвучны следующему замечанию Демокрита: «Людям следует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка нисколько не улучшает душу» (68 B 187 Diels = 384 Маковельский).— *404.*

[5] Fr. 22 Diehl, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Эта строка из элегии *Солона* встречается также в диалоге Платона «Лахет».— *405.*

[6] *Многознание* (polymathia), т. е. знание множества фактов или разнородных сведений, не считалось в античной философии неоспоримым благом. Так, Анаксарх (72 B 1 Diels) полагал, что многознание приносит то пользу, то вред. Гераклит вообще считал, что «многознание не научает уму» (B 40 Diels), и ему приписывается сопоставление многознания и обмана (cacotechnia). Вот почему Демокрит требовал (B 35 Diels) воспитывать, или упражнять, в себе не многознание, но многомыслие (polynoien), т. е. умение мыслить.— *405.*

[7] В разговоре устанавливается своего рода пропорция — *любовь к мудрости* (philosophia): *многознание* (polymathia), *любовь к гимнастике* (philogymnastia): *многоделанье* (polyponia), причем это соотношение основано не только на смысле терминов, но и на словесной игре и даже на обыгрывании звуковых форм. В дальнейшем Сократ докажет вред многоделанья для тела, сделав вывод о вреде многознания для философии, т. е. придет к выводу, характерному для классической античности с ее внутренне-сущностным, а не внешне-формальным подходом к предмету. — *406.*

[8] См. прим. 51 к с. 110. — *407.*

[9] *Мина* = ок. 25—36 руб. О *драхме* см. прим. 6 к с. 416.— *408.*

[10] См. прим. 6 к с. 113. — *409.*

[11] Сравнение философа с *многоборцем* встречаем и у Диогена Лаэрция: Демокрит, пишет он, «и в самом деле был пятиборцем в философии, так как занимался и физикой, и этикой, и математикой, и всем кругом знаний, и даже в искусствах был всесторонне опытен» (IX 37). Здесь же Диоген пишет: «Если диалог «Соперники» принадлежит Платону, как говорит Фрасилл, то именно Демокрит есть тот безымянный собеседник, который наряду с Энопидом и Анаксагором участвует в беседе с Сократом о философии и которому Сократ говорит, что философ подобен пятиборцу» (IX 37). См. также прим. 6 к с. 113. — *409.*

[12] В «Гиппии большем», рассуждая о прекрасном, Платон приходит к выводу, что «прекрасное есть и пригодное, и способное сделать нечто для блага», тем самым оно равнозначно полезному. Таким образом, продолжает он, прекрасные тела, и прекрасные установления, и мудрость — все это прекрасно потому, что полезно (296 de). Итак, прекрасное есть полезное, а полезное — это то, что творит благо (296 de). См. также о терминах «полезное» (chresimon) и «пригодное» (ophelimon): Гиппий больший, прим. 31.— *410.*

[13] См. прим. 31 к с. 317 и 37 к с. 325, а также наст. изд., Хармид, 164 de.— *412.*

[14] См. прим. 46 к с. 203.— *412.*

[15] С этого места начинается заключительная часть диалога, где Сократ доказывает, что философу нужно не многознайство, а справедливость (dicaiosyne) и рассудительность (sophrosyne).— *412.*

[16] См. прим. 16 к с. 71, а также прим. 5 к с. 348. — *412.*

АКСИОХ

Тема диалога — бессмертие души. Сократа, когда он шел в гимнасий в Киносарге, позвал Клиний к своему умирающему отцу Аксиоху для утешений и наставлений. Сократ, рисуя Аксиоху счастливую жизнь души праведного человека (а таковым мыслится Аксиох) среди душ мудрецов, в хороводах и пирах, успокаивает больного, который не только перестает бояться смерти, но даже начинает жаждать ее приближения. Здесь явно ощущаются неоплатонические, эпикурейские и стоические мотивы. Действие, видимо, происходит в 406 г. после гибели афинских стратегов (см. 368 d).

[1] В *Киносарге* (восточная часть Афин), вблизи Диомейских ворот, за стенами города находился гимнасий, посвященный Гераклу, где преподавал ученик Сократа Антисфен, будущий основатель кинической школы. *Илисс*, река, берущая начало с горы Гиметт, протекает с востока по южной окраине Афин; летом она почти пересыхает, превращаясь в ручей. В «Федре» на берегу Илисса вблизи святилища нимф и речного бога Архелая беседуют Сократ и Федр. Недалеко от этого места на другой стороне Илисса был храм Артемиды Агротеры (Ловчей). На островке стоял храм Деметры и ее дочери Коры.— *414.*

[2] *Клиний — сын Аксиоха*, двоюродный брат Алкивиада (см. прим. 2 к с. 113 и прим. 27 к с. 197). О *Дамоне* см. прим. 25 к с. 196. О *Хармиде* и *Главконе* см. прим. 5 к с. 297. *Каллироя* («прекрасный поток») — источник вблизи Афин. Окрестности Афин вблизи Киносарга и Ликея вообще славились своими источниками. — *414.*

[3] *Итонийские ворота* находятся у южной стены Афин, рядом со святилищем Афины Итонии (Itōnia), которая почиталась также в Коронее (Беотия) и вблизи Лариссы (Фессалия). Ей приписывали функцию дарования бессмертия (она хотела сделать бессмертным Эрихтония — *Аполлодор* III 14, 6; влила Ахиллу в грудь немного нектара и амброзии, чтобы он был неутомим в битве,— Илиада XIX 353), и поэтому ее имя иной раз понимали как «непреходящая», «вечная». Однако современные этимологи связывают происхождение имени Итония с названием фессалийского города Итоме (Ithōmē), индоевр. корень которого (ǐitŭo) значит ива, т. е. Итома — город ив (ср. в Мессении нимфа горы Итомы, т. е. горы ив).— См.: *Carnoy A.* Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine. Louvain, 1957.

В Афинах на склоне холма Ареопага находилось святилище *амазонок* («Амазонейон») вблизи мест, где они были погребены после осады Афин и где стояла связанная с именем царицы амазонок Антиопы (или Ипполиты) так называемая Амазонская стела. См. также прим. 20 к с. 101. — *411.*

[4] Афинский архонт *Драконт* (VII в.) — первый законодатель, был известен суровостью своих предписаний. *Клисфен* (VI в.) — внук сикионского тирана Клисфена, сын его дочери Агаристы и афинянина Мегакла из знаменитого рода Алкмеонидов (см. прим. 3 к с. 175). После изгнания сыновей Писистрата занял ведущее положение в Афинах, преобразовал аттические филы и афинский Совет. — *415.*

[5] Ср. орфико-пифагорейскую теорию о теле как могиле души (Горгий, прим. 46 а). — *415.*

[6] О *Продике* см. прим. 23 к с. 75. Сократ иронизирует относительно веса речей Продика, он оценивает их крайне дешево — 12 коп., 50 коп. и т. д.: *драхма* = 24,5 коп. См. также: Гиппий больший 282 d. Об *Эпихарме* см. прим. 24 к с. 263. Fr. B 30 Diels = fr. 273 Kaibel, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— *416.*

[7] См. прим. 12 к с. 369.— *416.*

[8] Об *эфебах* см. прим. 53 к с. 111. *Ареопаг* — древнейшее судебное учреждение в Афинах, обладавшее правами государственного Совета. Члены его принадлежали к аристократии, их решения считались неоспоримыми. В классическое время ареопаг был лишен политической власти и занимался главным образом делами об убийствах. Его моральный авторитет в вопросах общественной дисциплины, нравов, соблюдения законов был чрезвычайно высок. — *417.*

[9] Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Схолиаст (VI, p. 395 Hermann) указывает на подобную строку в комедии Кратина «Делосски» (fr. 24 Kock). Ср. также: Законы I 646 a.— *417.*

[10] *Агамед* и *Трофоний*, сыновья орхоменского царя Эргина, построили храм Аполлона (*Пифийского бога*) в Дельфах. Братья известны главным образом по преданию о том, как, строя сокровищницу царю Гириею в Беотии, они оставили тайную лазейку, через которую смогли украсть золото. Агамед попал в ловушку царя и погиб, а Трофоний отрезал брату голову, чтобы его не опознал царь. За это Трофоний был поглощен землей в Лейбадее (Беотия), где впоследствии возникло знаменитое прорицалище Трофония (*Павсаний* IX 37, 5; 39, 5—14). Здесь приводится очень редкий вариант истории братьев. Построив храм, они попросили у бога плату за свой труд, и бог обещал им ее на восьмой день. Именно в этот день оба брата умерли тихо и безболезненно (*Pind.* fr. 5 Snell — Maehl; *Цицерон.* Тускуланские беседы I 114). Этот, несомненно более поздний вариант мифа, рисующий не ловких героев, но благочестивых людей, призван был привести предание в соответствие со славой оракула Трофония. — *417.*

[11] Речь идет о братьях Клеобисе и Битоне, сыновьях жрицы Кидиппы в храме богини Геры Аргосской (*Геродот* I 31). — *417.*

[12] Сократ вспоминает слова Ахилла, обращенные к Приаму.— Илиада XXIV 525—526, пер. В. В. Вересаева. — *417.*

[13] Илиада XVII 446—447, пер. В. В. Вересаева, уточненный С. Я. Шейнман-Топштейн. Вересаев переводит глагол ἕπομαι в общем значении — «ходить». Шейнман-Топштейн понимает его в более узком смысле — «ползать».— *417.*

[14] Одиссея XV 244—245, пер. В. А. Жуковского, несколько видоизмененный Шейнман-Топштейн в соответствии с греческим оригиналом. — *417.*

[15] *Еврипид.* Кресфонт (fr. 449 N.— Sn.). — *417.*

[16] *Биант* из Приены в Ионии (VI в.) — один из семи мудрецов, известный изречением — «все мое с собой ношу». — *418.*

[17] *Мильтиад* — победитель персов при Марафоне, умер в тюрьме после несправедливого приговора. См.: Горгий 516 d. — *418.*

[18] См. там же, а также прим. 19 к с. 73. — *418.*

[19] *Эфиальт*, афинский демократический законодатель, близкий к Периклу, был убит в 457 г. за ограничение власти Ареопага. — *418.*

[20] См. прим. 29 к с. 77.— *418.*

[21] О роли Сократа, препятствовавшего суду над стратегами, см.: Апология Сократа, прим. 36.— *418.*

[22] *Ферамен* — афинский государственный деятель времен Пелопоннесской войны, отличался нерешительностью и двойственностью. Был казнен по приказу главы Тридцати тиранов — Крития. *Калликсен* — один из главных виновников гибели стратегов. Впоследствии сам был привлечен к суду и умер от голода, ненавидимый всеми (*Ксенофонт.* Греческая история I 7). О том, что *Евриптолем* во время незаконного суда над стратегами поддержал Сократа, рассказывает Ксенофонт (там же I 7, 12). Евриптолем произносит речь в защиту стратегов (там же I 7, 16—34), требуя, чтобы их судили по закону, каждого в отдельности. Об Аксиохе здесь ничего не говорится.— *418.*

[23] О блаженстве *бессмертия* Сократ говорит в своей речи перед судьями (Апология Сократа 41 bc). Там же идет речь о понимании смерти в двух смыслах: или стать ничем, ничего не чувствуя, или поверить в бессмертие души и вести беспечальную жизнь в ином мире (40 de).— *420.*

[24] *Гобрий* — персидский *маг*, названный Диогеном Лаэрцием (I 2) в числе преемников Зороастра (наряду с Останом, Астрампсихом, Паазатом). О *Ксеркс*е см. прим. 5 к с. 177. *Делос* был родиной Аполлона и Артемиды, где они особенно почитались. Имена *Опис* и *Гекаэрги* —

пришедших из страны гипербореев на родину почитаемого ими Аполлона — толкуются различно. Опис, или Упис,— один из предполагаемых отцов Артемиды (*Цицерон.* О природе богов III 23), Геказрг — эпитет Аполлона — «далекодействующий». У Каллимаха (Гимны IV 292 сл.) Упис, Локсо и Геказрга — дочери Борея, которые начали первыми приносить жертвы на Делосе. Локсий — эпитет Аполлона (букв. кривой, т. е. изрекающий «кривые», двусмысленные оракулы). Имя Опис носит гиперборейская дева у Аполлодора (I 4, 5) и спутница Артемиды у Вергилия (Энеида XI 532), т. е. это божество и мужского и женского рода в культе гиперборейских Аполлона и Артемиды. Павсаний ссылается на гимн Опис и Геказрге — двум девам-гиперборейкам (V 7, 7). О взаимоотношениях Аполлона и гиперборейцев см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в историческом развитии. М., 1957, с. 402—422.

Гиперборейская земля, согласно мифу, находится далеко за севером (Бореем). Ее обитатели считались счастливым народом, ведущим простую и любезную богам жизнь. Аполлон пребывает в зимнее время у гиперборейцев, отправляясь в Дельфы с наступлением тепла. См. изложение гимна Алкея к Аполлону (fr. I Diehl) античным ритором Гимерием в переводе А. Ф. Лосева (Указ. соч., с. 407—408). *Плутон* (он же Аид) — брат Зевса, бог царства смерти.— *421.*

[25] *Ахеронт* — река на севере Греции в Феспротии. *Кокит* (букв. «плач», «завывание») — приток Ахеронта. По мифам, эти реки протекают и в царстве мертвых. Подробнее о топографии подземного мира см.: Федон 111 d — 113 с. О *Миносе* и *Радаманте* см. наст. изд., Минос.— *421.*

[26] Подробно об истории загробного существования души у Платона см.: Горгий, прим. 82.— *421.*

[27] Этому удивительно счастливому житию душ в загробном мире присущи черты эпикурейства. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979, с. 244.— *421.*

[28] Миф о нисхождении *Геракла в Аид* с предварительным посвящением в Элевсине в мистерии и с очищением его Евмолпом от убийства кентавров известен из Аполлодора (II 5, 12). В Аиде Геракл спасает Тесея, оставив там Пирифоя (они хотели похитить богиню Персефону), и выводит на свет пса Кербера, которого затем водворяет на место, показав его царю Еврисфею. Что касается *Диониса,* то вся мифология этого божества природных сил связана с *Элевсинской богиней* — Деметрой, культом земли и подземного мира. Так, Деметра и Дионис, прибывшие при царе Пандионе в Аттику, были радушно приняты в Элевсине царем Келеем и Икарием (*Аполлодор* III 14, 7), где при Писистрате к Элевсинским мистериям были присоединены Дионисовы таинства. Дионис, признанный божеством, спустился в Аид, вывел оттуда свою мать Семелу, назвав ее Тионой, и вместе с ней поднялся на небо (там же III 5, 3; Диодор IV 25, 4). Миф о нисхождении Геракла и Диониса в Аид был настолько популярен, что стал сюжетом комедий и пародий, как, например, в «Лягушках» Аристофана. Деметра особенно почиталась в Элевсине, вблизи Афин, где в ее честь проводились специальные мистерии.— *421.*

[29] *Эринии* — богини-мстительницы, особенно за пролитую материнскую кровь. *Тартар* — древнейшее теогоническое порождение (*Гесиод.* Теогония 119) и пространство, расположенное под Аидом, наиболее глубокая часть земли, где находятся, по Гесиоду, корни земли и моря (Теогония 727—728), а также свергнутые Зевсом титаны (729—735). *Эреб* — мрак, брат Ночи — порождения *Хаоса* (Теогония 123). *Хаос* — зияющая бездна (греч. chascō — зеваю), одно из древ-

нейших порождений теогонического процесса (там же, 116). *Данаиды*, дочери Даная, убившие своих двоюродных братьев-женихов Египтиад и после смерти наказанные в Тартаре (*Овидий.* Метаморфозы IV 461—462). Там же находятся *Титий*, покушавшийся на богиню Латону, *Тантал*, сын Зевса, похитивший амброзию и нектар у богов, и *Сизиф*, обманувший смерть. См.: Одиссея XI 576—600; *Овидий.* Метаморфозы IV 455—462.— *421.*

[30] Пэна — греч. poinē (ср. русск. пеня) — возмездие, кара. Здесь явная персонификация.— *421.*

[31] Доказательства бессмертия души развиты Платоном в диалоге «Федон» (70 c — 107 b).— *422.*

АЛКИОНА

В диалоге участвуют Сократ и его друг Херефонт (см. прим. 1), которые рассуждают о великой силе богов и гениев по сравнению с немощью человека. Но даже если слабый человек в состоянии благодаря своим способностям быть искусным мастером, то какими же удивительными возможностями наделены боги и природа, создающие живые существа и являющиеся причиной метаморфоз, о которых рассказывают мифы, в частности миф о превращении тоскующей жены в птицу алкиону. Беседа двух друзей характеризуется насыщенностью мыслью и изяществом стиля, выгодно отличаясь от других малых диалогов платоновской школы. Херефонт являлся деятельным участником политической борьбы в Афинах; как демократ, он был изгнан из Афин во время олигархического переворота Тридцати тиранов. Ко времени суда над Сократом в 399 г. его уже не было в живых. У Ксенофонта есть диалог о братской любви, посвященной отношениям Херефонта и его друга Херекрата (*Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе II 3). По свидетельству Атенея, автором диалога будто бы является Леонт, ученик Платона по Академии (XI 506 c). Этот диалог включают также в корпус сочинений Лукиана. См.: *Лукиан.* Собр. соч., т. II. М.— Л., 1935. В издании Барнета диалог отсутствует. Перевод выполнен по изданию Германна.

[1] *Алкиона*, или гальциона,— морская птица, видимо, зимородок (лат. alcedo hispida). Схолиаст сообщает, что алкиона по величине равна небольшому воробью. Оперение пестрое, зеленовато-голубого и красноватого цвета, длинный желтый клюв (VI, p. 393 Hermann). *Эол, сын Эллина* и нимфы Орсеиды, брат Дора и Ксуфа, считался эпонимом племени эолийцев. Дети Эола (Сизиф, Афамант, Салмоней) отличались неумеренной гордостью и своенравием. У античных авторов иной раз смешиваются два образа — Эол, эпоним эолийцев, и Эол, сын Гиппота, владыки ветров, так что второй оказывался царем Эолиды. Имя *Кеик* носят разные мифологические герои. Один — царь г. Трахины, родич Геракла (*Аполлодор* II 7, 6; 8, 1), другой — сын Эосфора, или Геспера (Вечерняя Звезда), и нимфы Филониды, муж Алкионы. Однако оба этих образа иной раз совмещаются. Здесь он именуется трахинянином. У Овидия Кеик из г. Трахины отправляется к оракулу Аполлона в Кларос.— *423.*

[2] Алкиона, по варианту мифа, использованному здесь,— дочь Эола, царя эолийцев, и внучка Эллина (*Аполлодор* I 7, 3; см. также выше прим. 1). Она стала супругой Кеика, и оба так гордились своим счастьем, что именовали себя Зевсом и Герой, за что и были наказаны Зевсом, превратившим их в птиц; ее — в зимородка, а его — в чайку (*Аполлодор* I 7, 4). В изложении Овидия (Метаморфозы XI 410—750) Кеик отправился к оракулу в Кларос, но был застигнут бурей и погиб

в море. Жена находит его тело на берегу и от горя превращается в птицу, издающую жалобные крики. Кеик превращен богами в подобную же птицу.— 423.

[3] Античные авторы рассказывали о том, что птица алкиона делает гнезда на берегу моря и что они уничтожаются волнами. Поэтому Зевс из жалости предписал ветрам спокойствие в течение семи дней до зимнего солнцестояния и семи после него, чтобы алкиона высидела птенцов. Это тихое зимнее время именуется «алкионовыми днями» (alcyonides hemerai.— Hygini fabulae ed. H. Rose. Leiden, 1963, fab. 65 (далее — *Hygini*); *Овидий*. Метаморфозы XI 745—748).— *423*.

[4] В оригинале daimoniōn, демонов, что, конечно, правильнее, чем латинское наименование «гений». Однако поскольку в русском языке слово «демон» имеет значение мрачной, темной силы, а демоны и гении античной мифологии — благие посредники между богами и людьми, исполнители божественной воли, помогающие человеку, при переводе приходится остановиться на латинском слове «гений» (ср. русск. добрый гений, гений-хранитель и пр.).— *423*.

[5] Здесь космос воспринимается как живое мыслящее существо, что чрезвычайно характерно для всей античности. Платон в «Тимее» рисует величественный образ звездного неба, космоса, который, пребывая в вечном вращении, не только прекрасно сконструирован геометрически, но слышит, видит и обладает высшим разумом. Это совершенный самодовлеющий живой организм (Тимей 32 a — 34 a) наподобие пифагорейского космоса (58 B 1 a Diels), тоже одушевленного (empsychon), умного (noēton) и сферического (sphairoeides). Подробнее см.: Тимей, а также прим. 31, 40—48.— *425*.

[6] О создании материальных стихий, человека, живых существ и растительного мира см. также: Тимей 31 b — 32 c; 41 a — 47 e; 41 d — 42 c; 58 c — 61 c; 69 c — 81 e; 90 e — 92 b. В самом конце «Тимея» оказывается, что птицы, сухопутные существа, пресмыкающиеся и рыбы произошли во вторичном рождении души путем превращения человеческой природы в животную. Все живые существа, по словам Платона в «Тимее», «и поныне перерождаются друг в друга, меняя облик по мере убывания или возрастания своего ума и глупости» (92 c). Платон здесь стоит на той пифагорейской позиции круговорота и переселения душ, которая проявилась в «Федре», «Федоне» и «Государстве» (614 b — 621 b), где особенно красочно представлена судьба душ после смерти (см. прим. 8 к с. 358).— *425*.

[7] *Ксантиппа* — жена Сократа. Но схолиаст указывает, что у Сократа было две жены — Ксантиппа и *Мирто* (VI, p. 394 Hermann). Ксантиппа встречается в диалоге «Федон», где она приходит к Сократу в тюрьму проститься (60 a). Плутарх в жизнеописании Аристида (XXVII) ссылается на ряд авторитетов (Деметрий Фалерский, Иероним Родосский, Аристоксен, Аристотель), утверждающих, что внучка Аристида, Мирто, овдовев и впав в нужду, была взята в дом Сократа и стала его женой, хотя он и был уже женат.— *425*.

[8] *Фалерская гавань* вблизи Афин соединялась с ними так называемой южной стеной примерно в 35 стадий (ок. 6 км), северная стена в 40 стадий (ок. 7,5 км) соединяла с Афинами гавань Пирей.— *426*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Тексты платоновских диалогов стали предметом изучения и толкования в Академии еще при жизни Платона, о чем можно судить прежде всего по отсылкам у Аристотеля (*Bonitz H.* Index Aristotelicus.

Berlin, 1870, p. 598—599), а также по диалогам платоновского корпуса, не принадлежащим самому Платону, но написанным в кругах платоновской Академии и воспроизводившим форму платоновских диалогов, а также излагавшим и разрабатывавшим (иногда в полемическом плане) их основные темы и положения (*Theseeff H.* Studies in Plato's Chronology. Helsinki, 1982). Первое систематическое изложение учения Платона предпринял его непосредственный ученик Ксенократ, третий схоларх Академии (339—331). Систематизируя взгляды учителя, Ксенократ использовал разработанное в Академии (ср.: *Аристотель.* Топика I 14, 105 b) деление философии на физику, этику и логику (*Heinze R.* Xenokrates. Leipzig, 1892, fr. 1; далее — Heinze).

Стремление уяснить догматику платонизма в Древней Академии сочеталось с комментированием платоновских диалогов. Ученик Ксенократа Крантор первым, по свидетельству Прокла, составил комментарий к «Тимею» (*Procli Diadochi.* In Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl. Lipsiae, 1903, I 71, 1; 277,8). Однако зародившаяся в Академии тенденция сакрализации текстов основателя школы не нашла развития в III — II вв.: скептическая Академия занята преимущественно полемикой со стоиками и эпикурейцами, а не положительной разработкой платонизма; общее падение престижа философии в этот период также не способствовало изучению платоновских текстов. Правда, Платон — первым из прозаиков — попадает в поле зрения александрийских филологов, но как великолепный стилист, по сообщению Диогена Лаэрция (III 61—62), его сочинения, разбитые на трилогии, издает Аристофан Византийский (ум. ок. 180 г.). Платона либо чтут как подражателя Гомера, либо бранят как плагиатора; и еще Панеций (ум. ок. 109 г.), впервые оценивший в Платоне философа, называет его «Гомером философов» (*Цицерон.* Тускуланские беседы I 79). Только с Антиоха Аскалонского, который после захвата Афин Суллой в 86 г. и разрушения Академии основал на новом месте (в самих Афинах) так называемую пятую Академию и провозгласил возвращение к подлинному учению Платона и Древней Академии, начинается возрождение платонической традиции (*Dörrie H.* Von Platon zum Platonismis. Düsseldorf, 1976. *Idem.* Die Erneuerung des Platonismus un ersten Jahrhundert vor Christus.— Le Néoplatonisme. Colloques Internatinaux... Paris, 1971, p. 17—33= *Dörrie H.* Platonica Minora. München, 1976, S. 154—165). Особенную популярность в I в. приобретает «Тимей», стоическую экзегезу которого предложил Посидоний; космологическую часть диалога на латинский язык перевел Цицерон; буквально понимаемый «Тимей» — один из важнейших текстов Платона для Филона Александрийского. В середине I в. н. э. придворный философ и астролог императора Нерона Фрасилл издает корпус распределенных по тетралогиям платоновских сочинений, включавший и неподлинные диалоги.

Чтение диалогов в платоновских школах I—III вв. н. э.— а такие школы существовали в Александрии, Афинах, Пергаме, Смирне, Риме — предполагало толкование отдельных трудных для понимания мест. Примером такого толкования служат «Платоновские вопросы» Плутарха Херонейского и ряд трактатов Плотина (Эннеады III 5 — толкование Плотином мифа об Эросе из платоновского «Пира»; III 9 — толкование «Тимея» 39 e; III 4 — сводка и толкование высказываний Платона о демонах в «Федоне», в «Государстве» (кн. X) и «Тимее» и др.). Помимо этого (хотя, вероятно, в значительно меньшей степени) комментировались целые диалоги. О характере этих комментариев можно судить по фрагментам анонимного комментария II в. н. э. к «Теэтету» — единственному дошедшему до нас образцу

среднеплатонического комментария такого рода (Anonymer Kommentar zu Platons Theaitet, bearb. von H. Diels und W. Schubart. Berlin, 1905). В процессе чтения и толкования диалогов разрабатывалась догматика обновленного платонизма, опиравшегося на ряд положений стоической и перипатетической философии (что не мешало платоникам полемизировать как со стоиками, так и с перипатетиками) и вобравшего в себя опыт пифагореизма. На это ушло более трех веков, составивших эпоху так называемого Среднего платонизма: еще основатель неоплатонизма Плотин и его ученик Порфирий твердо стоят на его почве, и только начиная с Ямвлиха расцветает неоплатоническая схоластика и мистика.

Устоявшегося набора читаемых в школах Среднего платонизма диалогов, по-видимому, не было. Чтению предшествовал пропедевтический курс платоновской философии и непосредственное введение, включавшее сведения о количестве и видах диалогов, порядке их чтения и способах их толкования; в один из этих вводных курсов могла входить биография Платона. Помещаемый в настоящем Приложении «Учебник платоновской философии» Альбина — образец среднеплатонического вводного курса, платоновской философии. «Пролегомены» — непосредственное введение к чтению платоновских диалогов — памятник более позднего времени, однако традиция написания такого рода введений возникла в период Среднего платонизма.

Платоник II в. н. э. Альбин (о годах его жизни можно судить на основании того, что между 149 и 157 гг. его лекции в Смирне слушал знаменитый Гален; о немногих сохранившихся биографических данных см.: *Dörrie H.* Albinos.— Pauly — Wissowa Realenzyclopaedie, Suppl. XII. Stuttgart, 1970, Sp. 14) известен нам по двум сочинениям: небольшому «Введению к диалогам Платона» (Eisagōgē eis toys Platōnos dialogogys) и названному выше «Учебнику...». Свидетельства Прокла и Тертуллиана позволяют утверждать, что Альбин читал и комментировал «Тимея», «Государство» и «Федона» (см.: Anonymer Kommentar zu Platons Theaitet, Einleitung, S. XXVI, XXVII (Anm. 2), XXIX—XXX). В ряде рукописей «Учебник...» называется «Epitome». Вероятнее всего, это название принадлежит одному из византийских переписчиков текста (*Dörrie H.* Albinos, Sp. 16), его принял в своем издании 1945 г. П. Луи (см. вступительную статью к наст. изд.). Название «Didascalicos ton Platōnos dogmatōn» зафиксировано в рукописи XI в., хранящейся в Национальной библиотеке в Париже (Gr. 1962, fol. 146 v.); автором сочинения назван Алкиной (Alcinooy Didascalicos...). И. Фрейденталь (*Freudental J.* Hellenistische Studien III. Berlin, 1879) показал, что «Алкиной» представляет собой рукописное искажение имени «Альбин». Мнение Фрейденталя, до недавнего времени общепринятое, оспорил Дж. Уиттекер (J. Whittaker), готовящий переиздание текста П. Луи для издательства «Les Belles Lettres». Судя по указанной парижской рукописи, Альбину принадлежали также записи лекций его учителя Гая и, кроме того, сочинение «Мнения Платона» (Peri tōn Platōni arescontōn). Название последнего сочинения совпадает с названием сочинения Ария Дидима, стоика, придворного философа Октавиана Августа, которое, вероятно, было частью его доксографического компендия, излагавшего учения Платона и академиков, Аристотеля и перипатетиков, Зенона и стоиков (об Арии Дидиме подробнее см: *Moreaux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, I. Berlin — New York, 1973, S. 259—443). Цитатой из Ария Дидима (текст сохранен у Евсевия — *Eusebius.* Praeparatio Evangelica, ed. K. Mras. Berlin, 1954, XI 23,2 и Стобея — *Stobaeus.* Antologia ed. K. Wachsmuth. Berlin, 1884, I 135, 19) Альбин начинает (гл. XII)

изложение физики. Отметить связь между Альбином и Арием Дидимом весьма важно. Пропедевтические курсы (учебники) платоновской философии опирались на изложения «мнений Платона» в доксографических компендиях — собраниях «мнений» философов. Эти компендии были двух типов: одни излагали «мнения» по проблемам (таковы, например, «Мнения философов» Псевдо-Плутарха), другие — по школам и отдельным философам (ср. сочинение Диогена Лаэрция). К компендиям второго типа и принадлежал доксографический сборник Ария Дидима. В свое время издатель «Греческих доксографов» Г. Дильс предположил, что изложение философии отдельных школ, в частности Платона, шло у Ария Дидима по проблемам: логика — физика — этика. Несмотря на то что структура альбиновского учебника именно такова, можно усомниться, что этот тип изложения философии Платона следует считать для Среднего платонизма исходным или во всяком случае единственным. Для этого достаточно сопоставить Альбина с Апулеем (De Platone et eius dogmate) и с главой о Платоне в I кн. «Опровержение всех ересей» Ипполита (Refutatio I 19 — *Diels H.* Doxographi Graeci, p. 567—570); и Апулей, и Ипполит излагают только физику и этику Платона. Дж. Диллон (*Dillon J.* The Middle Platonists. London, 1977, p. 268—269, 311—338), сопоставивший сочинения Альбина и Апулея, пришел к выводу, что они принадлежат к разным школьным традициям, имеющим общий источник, относящийся ко времени Ария Дидима. Поскольку труд Ария Дидима — один из вероятных источников сочинения Ипполита, сопоставление Альбина и Ипполита (см.: *Dillon J.* Op. cit., p. 410—414) также делает вероятным предположение, что, заимствуя у Ария Дидима (или из источника «времени Ария Дидима») физику и этику, школьная традиция платонизма, к которой непосредственно принадлежал Альбин, дополнила ее аристотелевской логикой.

То, что Альбин начинает свой «Учебник...» с изложения диалектики, или логики, понимаемой — в духе перипатетиков после Андроника Родосского — как инструмент философии и именно потому излагаемой вначале, если не новшество автора, то примета особой традиции в русле Среднего платонизма, возводить которую, как это делал Дильс, к Арию Дидиму, по-видимому, нет никаких оснований. В Среднем платонизме было две точки зрения на соотношение платоновской и аристотелевской философии (в частности, на вопрос о правильности аристотелевского учения о категориях). Одну представляли зачинатель Среднего платонизма Евдор (о нем см.: *Dörrie H.* Der Platoniker Eudoros von Alexandria. — Hermes 79, 1944, S. 25—39 = Platonica Minora, S. 297—309), с которым, вероятно (а с сочинениями его — во всяком случае), был знаком Арий Дидим, а также платоники II в. н. э. Аттик, Лукий, Никострат (*Dörrie H.* Platonica Minora, S. 300), считавшие несовместимым, в частности, аристотелевское учение о сущности с исходным для платонизма противопоставлением чувственного и умопостигаемого мира; этой же точки зрения держался Плотин (см. особенно Эннеады VI 1—3); несогласие Платона и Аристотеля подчеркивал в первой четверти V в. н. э. глава Афинской школы неоплатонизма Сириан.

Другая точка зрения рассматривала философию Аристотеля как логическое введение в платонизм. Она представлена, в частности, Альбином, а позднее, в школьной практике неоплатонизма, была принята в Александрийской школе, где курс аристотелевской логики был обязательным введением в изучение философии Платона.

Таким образом, Альбин — представитель совершенно определенной школьной традиции Среднего платонизма, для которой характерен — помимо привлечения аристотелевской логики — также ряд

стоических элементов (восходящих, вероятно, еще к Антиоху Аскалонскому и к тому же Арию Дидиму), в частности стоическое учение о роке (гл. XXVI), о побудительной способности (to hormēticon) и способности присвоения (to oiceiōticon) (XXV 7), о нераздельности совершенных добродетелей (XXIX 3) и др. (*Praechter K.* Die Philosophie des Altertums. Berlin, 1926, S. 542—545). Вместе с тем в отличие от стоиков, в частности Хрисиппа, Альбин строго различает разумное и неразумное начала души (*Dillon J.* Op. cit., p. 290—291). Исследователями выделен ряд заимствований из Ксенократа (литературу см. в кн.: *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1967, S. 101—115, bes. 102), в частности его определение идеи («Учебник...», гл. IX 2; ср.: fr. 30 Heinze). Из платоновских диалогов наиболее активно использовались «Тимей», «Государство», «Федон», «Федр», «Филеб», «Софист» и др. (см. примечания в издании П. Луи).

По тексту «Учебника...» нельзя судить о собственной философии Альбина: перед нами школьное пособие, в котором проявился педагог, а не оригинальный мыслитель.

Реформу школьного платонизма, в результате которой платоническая традиция — уже в виде неоплатонизма — достигла своих зрелых форм, произвел Ямвлих (ум. ок. 330 г.). Начиная с Ямвлиха безусловно господствующим жанром неоплатонической литературы становится комментарий к платоновским диалогам. Ямвлих впервые стал требовать от комментария единообразия и последовательности толкования диалога в связи с его темой (scopos) и проблематикой (этической, логической, физической либо теологической = метафизической); кроме того, Ямвлих последовательно опирался на представление об аналогическом устроении иерархически соподчиненных уровней бытия и на понимание диалога как отражения универсума. При таком подходе в «физическом» диалоге «Тимей», например, можно было усматривать указания на метафизическую сферу, но не непосредственно, а постольку, поскольку физический мир есть отражение более высокой реальности (*Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus.— Genethliakon. Berlin, 1910, S. 105—156 = Kleine Schriften, Hildesheim, 1973, S. 165—216). Помимо этого начиная с Ямвлиха курс платоновской философии в Афинской и Александрийской школах стал включать в себя чтение в определенной последовательности 12 платоновских диалогов. Курс состоял из вводной части («Алкивиад I» — самопознание как начало обращения к философии; «Горгий», «Федон» — этика; «Кратил», «Теэтет» — логика; «Софист», «Политик» — физика; «Федр», «Пир» — теология; итогом вводной части служило чтение «Филеба») и основной, заключавшейся в чтении и толковании «Тимея» (физика) и «Парменида» (теология). Эта преимущественная ориентация на толкование «священных текстов» основателя Академии привела к тому, что в школах неоплатонизма оказались не в ходу общие курсы платоновской философии, какой мы находим в «Учебнике...» Альбина, но зато непосредственное введение к чтению платоновских диалогов расширилось и стало более обстоятельным и концептуальным. О характере такого введения можно судить по «Анонимным пролегоменам...». Л. Г. Вестеринк во введении к изданию «Пролегоменов...» сопоставил их с текстами комментариев представителей Александрийской школы Олимпиодора (495/505 — после 565), Элия и Давида (последняя треть VI — нач. VII в. н. э.), а их структуру и характер — с вводными курсами к логике Аристотеля и к Порфирию, «Введение» которого предваряло чтение Аристотеля (см. вступит. статью к наст. изд.). Вероятный автор «Пролегоменов...», по мнению Л. Г. Вестеринка (Anonymous Prolegomena..,

Introduction, p. L),— один из последователей Олимпиодора: либо Элий, либо другой, неизвестный нам профессор философии в Александрии во второй половине VI в. н. э. «Пролегомены...» представляют интерес не только для историка философских школ поздней античности, но и для историков и теоретиков литературы благодаря последовательно проведенной в них концепции «диалога-космоса» (*Coulter J. M.* The Literary microcosm. Leiden, 1976). Велико и общекультурное значение обоих памятников: они позволяют получить представление о литературной продукции позднеантичных философских школ, которые сохранялись часто только в результате подвижничества очень немногих приверженцев и последних представителей эллинской культуры; именно благодаря им не прервалась цепь культурного преемства в крутые времена перехода от античности к средним векам.

«Учебник...» и «Пролегомены...» были изданы в 1853 г. в VI томе сочинений Платона К. Фр. Германном (последнее переиздание — Platoni Opera, ed. C. F. Hermann, vol. VI (Appendix Platonica). Leipzig, 1936). Перевод «Учебника...» выполнен Ю. А. Шичалиным по изданию П. Луи 1945 г.; «Пролегомены...» переведены Т. Ю. Бородай и А. А. Пичхадзе по изданию Л. Г. Вестеринка 1962 г.; тексты переводов сверены с оригиналом А. А. Столяровым. При подготовке «Приложения» его терминология была приведена в соответствие с терминологией текстов Платона, включенных в наст. изд.

Ю. А. Шичалин

АЛЬБИН

[1] См. наст. изд., Определения 414 b; о том, что занятия философией и забота о добродетели связаны между собой, см. наст. изд., Евтидем 275 a. — *438.*

[2] Согласно «Федру», искусство *диалектики* «в душе человека насаждает и сеет... речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным...» (277 a). См. также прим. 37 к с. 136. — *438.*

[3] Enthymema — «то, что находится в уме» (en thymōi) — логическое доказательство, высказанное неполностью, часть которого подразумевается, т. е. такое умозаключение (силлогизм), в котором из двух высказываний (посылок) следует новое высказывание (заключение) той же структуры, что и посылки. Аристотель относил *энтимему* к «риторическим доказательствам», к «самому важному из способов убеждения» (Риторика I 1, 1355 a 4—8). — *438.*

[4] Приведенные здесь примеры непосредственно связаны с текстом диалога «Пир» (210 b — d).— *442.*

[5] *Аподиктические* — доказательные. *Эристические* — софистические, эристика — софистический спор (от древнегреч. eris — спор, раздор) ради спора, которому Платон противопоставлял диалектическую беседу, направленную на достижение истины. См.: Гиппий больший, а также наст. изд., Евтидем и Гиппий меньший. — *443.*

[6] См. наст. изд., Алкивиад I 115 a — 116 d. — *443.*

[7] См.: Парменид 145 ab. — *443.*

[8] См.: Парменид 137 d — 138 a. — *444.*

[9] См.: Парменид 145 b — e.— *444.*

[10] См.: Федон 72 e, 75 c. — *444.*

[11] См. наст. изд., Евтидем и примечания к нему. — *444.*

[12] См. статьи А. Ф. Лосева к «Пармениду» и «Кратилу».— *Платон.* Соч., т. II, с. 585—594; т. I, с. 594—605. — *444.*

[13] Ср.: Государство VII 525 b — 526 c. — *445.*

[14] Платон не употребляет слова hylē для обозначения *материи*, как это делает Альбин, заимствовавший его у пифагорейца Тимея Локрского (Platonis Dialogi, ed. Hermann, vol. VI. *Timaeus Locrus*, p. 407, 94 b; далее — *Tim. Locr.*) и Аристотеля. О материи у Аристотеля и сравнении его понимания материи с платоновским см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 56—68.— *447.*

[15] Здесь дается ряд терминов по «Тимею»; см.: 50 c, 51 a, 49 a, 52 d, 50 d. Подробнее о материи в этом диалоге см. в статье А. Ф. Лосева к «Тимею» (*Платон.* Соч., т. 3, ч. I, с. 656—657). — *447.*

[16] О божественном *образце* см.: Государство VI 500 e. В «Тимее» Платон называет создателя космоса демиургом, т. е. мастером. Подробнее об этом см.: *Платон.* Соч., т. 3, ч. I, с. 652—656.— *447.*

[17] Для Платона *идеи* не составляют *мышления бога.* Они сами божественны, а «идея идей», т. е. предельное обобщение идей, тождественна божеству. Что касается настоящей трактовки, то здесь заметно влияние неоплатонической философии и терминологии. — *447.*

[18] Ср. учение Анаксагора, у которого *Ум* — Нус имел все функции божества. — *448.*

[19] Вся дальнейшая характеристика *ума* (3—8) связана с представлениями Аристотеля об уме-перводвигателе (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики.., с. 44—52), получившими дальнейшую неоплатоническую разработку. — *449.*

[20] Альбин буквально цитирует «Тимея» (29 e). — *451.*

[21] См.: Тимей 30 a, 32 b.— *451.* [22] См. там же 32 c.— *452.*

[23] См. там же 31 b.— *452.* [24] См. там же 31 c.— *452.*

[25] См. там же 33 a.— *452.* [26] См. там же 33 b.— *452.*

[27] См. там же 34 a.— *452.* [28] Ср.: *Tim. Locr.* 98 d.— *452.*

[29] См.: Тимей 56 ab. — *452.*

[30] Тимей 55 c; ср.: *Tim. Locr.* 98 e. — *453.*

[31] *Физиками,* или фисиологами, именовали в Древней Греции натурфилософов, или философов природы (от древнегреч. physis — природа). *Гераклит* (VI в.) из Эфеса в Ионии — один из основателей диалектики. См. также прим. 24 к с. 285. — *454.*

[32] См. Тимей 30 bc, где в оригинале ennoyn («мыслящий»), а не noeron,— термин, обычно употребляемый неоплатониками. — *454.*

[33] О распределении *сфер* и *планет* см.: Тимей, прим. 48. — *455.*

[34] Тимей 41 e. Образ *колесницы* встречается также в «Федре» при описании судьбы душ (246 bc). — *456.*

[35] Подробности об элементах, или *стихиях* (древнегреч. stoicheia), см.: Тимей, прим. 39 и 40.— *357.*

[36] *Еврипид.* Медея 1078—1079. — *461.*

[37] Стихи из недошедшей трагедии Еврипида «Хрисипп». Фиванский царь *Лаий* похитил *Хрисиппа,* сына Пелопса, за что навлек на себя и свой род проклятие богов. Известна страшная судьба сына Лаия Эдипа и его детей. См. также изложение мифа у Гигина (*Hygini,* fab. 85).— *461.*

[38] В «Федоне» приводятся четыре доказательства бессмертия души (70 c — 107 b). — *461.*

[39] См.: Федон 72 e — 73 a. — *462.*

[40] См.: Федр 245 c — e. — *462.*

[41] Концепция *рока,* или судьбы, нигде подробно не изложена Платоном. См. ряд мест: Федр 255 b, Федон 115 a, Государство X 617 b — 619 e. О *выборе* жизненного жребия душами, готовыми появиться в мире, см. прим. 8 к с. 358. — *463.*

[42] *Еврипид.* Финикиянки 19. — *463.*

[43] Здесь Альбин использует аристотелевские термины «потенция», или «возможность» (dynamis), и «действительность» (energeia) (в настоящем переводе *возможное* и *действительное*). — *464.*

[44] См.: Федон 66 b. См. также Федр 249 a, где говорится о перевоплощении души человека, искренне возлюбившего мудрость. — *464.*

[45] Законы 631 b. — *465.*

[46] См. наст. изд., Евтидем 281 d. — *465.*

[47] См.: Государство, кн. I и X. — *465.*

[48] См.: Теэтет 176 ab. — *466.*

[49] См.: Государство X 613 a.— *466.* [50] Федон 82 ab.— *466.*

[51] Древнегреч. phronēsis; см. наст. изд., Определения 411 d, «Разумность». — *467.*

[52] Древнегреч. andreia; см. наст. изд., Определения 412 a.— *467.*

[53] Древнегреч. dicaiosynē; см.: Государство IV 443 de, а также наст. изд., Определения 411 de. — *467.*

[54] Мысль, не раз высказываемая Сократом в платоновских диалогах, например в «Горгии»: «...если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить» (469 c). Этой теме посвящена беседа Сократа с Полом и Калликлом (см. там же 474 b — 509 a). См. также: Критон 49 c — e.— *470.*

[55] См.: Государство IX 583 e. — *471.*

[56] См. наст. изд., Определения 413 ab. — *472.*

[57] См. там же 413 c. — *472.*

[58] *Идеальны,* по Платону, *государства,* основанные на «беспредпосылочном начале»; это начало есть абсолютное благо, которое само себя обосновывает и символически выражено в образе солнца. См.: Государство VI 510 b, 511 b, 509 a, прим. 23, а также II 371 b — 372 c, 373 a — 374 d, VIII 544 a — 548 d. — *473.*

[59] Там же III 412 b — 417 b, VI 484 a — 485 a. — *473.*

[60] См. там же VIII 544 e — 545 c и 545 c — 548 d, 555 b — 558 c, 550 c — 553 a, 562 a — 564 c. — *474.*

[61] См.: Письма VII и VIII.— *474.*

[62] Законы I 628cd, 635 e, XI 918 c, 919 bc.—*474.*

[63] См.: Софист 231 d; наст. изд., Определения 415 c, а также прим. 4 к с. 67.— *474.* [64] Софист 254 a.— *474.*

АНОНИМНЫЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ К ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

[1] См.: Метафизика A 1, 980 a 21—22.— *476.*

[2] Ряд сведений о биографии Платона известен из Олимпиодора и Диогена Лаэрция (см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. В приложении к этой книге напечатана и «Жизнь Платона» Олимпиодора). Многочисленные факты биографии Платона сведены вместе в книге: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Жизнеописание. М., 1977. Биографии и творчеству Платона посвящена статья А. Ф. Лосева «Жизненный и творческий путь Платона» (см.: *Платон.* Соч., т. 1. М., 1968).— *476.*

[3] Имя «Платон» происходит от древнегреч. platos — ширина, широта; имя «Феофраст» — от древнегреч. Theophrastos — «богоречивый», отличающийся божественным слогом. *Феофраст* из Эреса (IV—III вв.) — философ-перипатетик, ученик Аристотеля, автор ряда сочинений, в том числе «Характеры» и «О слоге, или стиле» (последний трактат до нас не дошел).— *476.*

[4] См.: Федон 85 b и прим. 32, 33. Там об этом говорит Сократ.— *476.*

[5] *Симмий* из Фив, друг Сократа, учился у пифагорейца Филолая. Симмию приписывали 23 диалога (см.: Диоген Лаэрций II 124).— *477.*

[6] *Таргелион*, одиннадцатый месяц аттического года — от середины мая до середины июня. *Седьмой день* Таргелиона — 21 мая, когда на о-ве Делосе, по преданию, родился бог *Аполлон*.— *477.*

[7] Об *Исократе* см. прим. 58 к с. 155.— *477.*

[8] См. прим. 12 к с. 253.— *478.*

[9] Гора Гиметт вблизи Афин славилась душистыми травами и медом.— *478.* [10] См. прим. 10 к с. 98.— *478.*

[11] *Plat.* Epigr. 14 Diehl. Русский перевод см.: Греческая эпиграмма. М., 1960, с. 59 (пер. Л. Блуменау).— *478.*

[12] *Мимы* — драматические бытовые сценки. *Софрон* из Сиракуз (Сицилия) — автор V в.— *478.* [13] 67 c — 68 d.— 479.

[14] Илиада XVIII 392.— *479.* [15] 35 a — 36 d.— *479.*

[16] *Кратил* из Афин — последователь Гераклита (см. прим. 31 к с. 454). Кратилу принадлежит высказывание о том, что нельзя войти в одну и ту же реку даже один раз (65,3 Diels). См. также «Кратил». *Гермипп* из Смирны (Малая Азия) — греческий грамматик III в. Ему принадлежат жизнеописания философов. У Диогена Лаэрция вместо Гермиппа упоминается Гермоген (III 6). *Парменид*, греческий философ, глава элейской школы (V в.), учил о едином бытии как истинном предмете мысли, находя в чувственном мире только смутные и нерасчлененные ощущения. См. также «Парменид».— *479.*

[17] См. прим. 39 к с. 201.— *479.*

[18] *Дионисий* Старший — сиракузский тиран (Сицилия), при дворе которого в 389—387 гг. находился Платон, приглашенный туда своим другом, известным государственным деятелем Дионом.— *479.*

[19] VII 313 Beckby.— *480.* [20] Ibid. 316, 1—2.— *480.*

[21] Диоген Лаэрций (III 46) упоминает Аксиофею (а не Дексифею), которая даже одевалась по-мужски. См. также прим. 8 к с. 97.— *480.*

[22] См.: Теэтет 182 a.— *480.* [23] 8,8 b 25.— *480.*

[24] Ср: Теэтет 148 a.— *480.* [25] См.: Тимей 80 c.— *480.*

[26] *Diels H.* Poetarum philosophorum fragmenta. Berlin, 1901, fr. 54, 2—3.— *481.*

[27] Приводимый оракул засвидетельствован только здесь.— *482.*

[28] См.: Диоген Лаэрций III 45.— *482.*

[29] См.: *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, 58, 31.— *482.*

[30] О *философских школах, существовавших до и после Платона*, см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. I — VI. М., 1963—1980.— *482.* [31] Государство II 377 a — 383 c.— *483.*

[32] Ср.: Федон 96 a — 102 a.— *483.*

[33] См.: Федон 97 c — 98 b.— *483.* [34] См.: Тимей 48 bc.— *484.*

[35] Имеются в виду философы-*стоики* Древней Стои — Зенон, Клеанф, Хрисипп (IV—III вв.).— *484.*

[36] Имеются в виду Эпикур (IV—III вв.) и его последователи, развивавшие учение о невмешательстве богов в жизнь мира.— *484.*

[37] *Перипатетики* — последователи Аристотеля, представители философской школы IV в. до н. э.— III в. н. э.— *485.*

[38] *Новые академики* — основатель Новой (3-й) Академии Карнеад и его ученик Клитомах (III—II вв.) разрабатывали теорию вероятностного знания, т. е. стояли уже на пути к скептицизму.— *485.*

[39] Федон 65 b.— *486.* [40] Там же 66 b.— *486.*

[41] Софист 247 c. *Спарты* — букв. «посеянные» (от древнегреч. speirō — сею), по преданию, люди, появившиеся из земли, когда ге-

рой Кадм, убив дракона, посеял в землю его зубы.— *487.*

[42] См.: Государство 592 b.— *487.*

[43] Ср.: Апология Сократа 21 b, 33 b; Теэтет 150 c и др.— *487.*

[44] См.: Пир 177 d.— *487.* [45] См.: Федр 246 e.— *487.*

[46] Ср. высказывание в «Пире» о том, что «все люди беременны как телесно, так и духовно» (206 c).— *487.* [47] 472 bc, 474 a.— *488.*

[48] Парменид 137 c — 142 a, Государство 506 e, 508 b. См. также прим. 24 к с. 285.— *488.*

[49] См. прим. 14 к с. 447.— *488.* [50] 246 e — 247 a.— *488.*

[51] Автор «Пролегомен...» пользуется христианской и неоплатонической терминологией.— *489.*

[52] См.: Aristotelis Opera, ed. Academia regia Borussica, V. Berolini, 1870, p. 1477, fr. 21; ср.: Физика IV 2,209 b 15.— *489.*

[53] См.: Государство 394 b — 398 b.— 489.

[54] О *диалоге-космосе* см.: *Coulter J. M.* The literary microcosm. Leiden, 1976.— *490.*

[55] См.: Федр 264 c.— *490.*

[56] *Эсхин* (IV в.) — афинский оратор и политик, противник Демосфена, настроенный промакедонски.— *491.*

[57] Ср.: *Eschine.* Discours, t. II, texte établi et trad. par. V. Martin et G. de Budé. Paris, 1928, III 192.— *491.* [58] Пир 215 e.— *491.*

[59] 299 e.— *492.* [60] См. прим. 6 к с. 348.— *493.*

[61] *Агафон* — афинский трагический поэт (V в.), близкий к софистам. Подробнее см.: Пир, прим. 3.— *493.*

[62] См.: Горгий 449 a — 462 a, 462 b — 480 e, 482 c — 527 e, а также 457 c — 458 b, 464 b — 466 a, 523 a — 527 e.— *495.*

[63] 237 bc.— *496.* [64] См. прим. 23 к с.75.— *498.*

[65] *Фукидид,* сын Олора (V в.),— древнегреческий историк, автор сочинения «Описание Пелопоннесской войны», отличающегося сжатым, деловым стилем и стремлением к объективному изложению фактов. Описание доведено до 411 г.— *499.*

[66] См.: Софист 235 c. Об искусствах и науках, дарованных людям *Прометеем,* см. Филеб 16 c. О Прометее см. Протагор 320 d — 322 a, где рассказывается миф о Прометее и Зевсе, а также прим. 34 и 34 a.— *499.*

[67] См. наст. изд., вступит. статья.— *500.*

[68] Об этих *тетралогиях* Фрасилла см. наст. изд., Приложение, преамбула к прим.— *500.*

[69] *Прокл* (V—VI вв.) Афинский — знаменитый философ-неоплатоник. Его биографию, написанную Марином, см. в приложении к работе Диогена Лаэрция.— *501.*

[70] *Спевсипп,* племянник Платона, возглавил после его смерти Академию.— *501.*

[71] См.: *Procli Diadochi.* In Platonis Timaeum... 1 13, 12—14.— *502.*

[72] См.: Федр 238 d, Государство 545 d — 547 a, Тимей 41 a — d.— *503.*

[73] См.: Федр 245 c — 246 a.— *503.*

[74] См.: Тимей 52 d — 53 d.— *503.*

[75] См. наст. изд., Алкивиад I 111 a — 112 d.— *503.*

[76] См.: Федр 246 ab.— *504.*

[77] См.: Государство 488 a — 489 a.— *504.*

[78] Наст. изд., Алкивиад I 114 bc.— *504.*

[79] См. Горгий 465 c, где проводится аналогия между *риторикой* и *поварским искусством.*— *504.*

[80] См.: *Демосфен.* Речи. Пер. с греч. С. И. Радцига. М., 1954. Олинфская речь III 22.— *504.* [81] См.: Филеб 66 a — c.— *504.*

[82] См.: Тимей 48 e — 52 d.— *504.* [83] См.: Законы, кн. III.— *505.*

[84] *Этимологии* посвящен диалог «Кратил».— *505.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

Абарис (миф.) *Х.* 158 b
Агамед (миф.) *Акс.* 367 c
Агамемнон (миф.) *Ф.* 124 b; *Гипп. М.* 370 bc
Агафокл *Лах.* 180 d
Агафон *Прилож.* 493
Агис *Алк. I* 124 a
Аид (миф.) *Гипп. М.* 365 a, 370 a; *Акс.* 371 e; *Прилож.* 491
Аксиох *Евтид.* 271 a, 275 a, 278 e, 279 d; *Акс.* 364 a, 365 a, cd, 366 b — d, 369 a — c, e, 370 a, cd, 372 a
Алкивиад (Старший) *Евтид.* 275 a
Алкивиад (Младший), сын Клиния *Алк. II* 138 a — 151 a; *Евтид.* 275 a; *Алк. I* 104 d — 105 a, 106 a — 121 a, c, 122 ab, 123 c — e, 124 b — 135 e; *Прилож.* 491, 495, 499, 500
Алкиона (миф.) *Алкион.* I—II, VIII
Алкмеон (миф.) *Алк. II* 143 c
Амазонки (миф.) *Мен.* 239 b; *Акс.* 365 a
Аместрида *Алк. I* 123 c
Аминий *Прилож.* 477
Аммон (миф.) *Алк. II* 148 e, 149 b
Амфиарай (миф.) *Акс.* 368 a
Амфилит *Ф.* 124 d
Анакреонт *Ф.* 125 d; *Х.* 157 e; *Гипп.* 228 c
Анаксагор *Алк. I* 118 c; *Сим.* 389 a; *Соперн.* 132 b; *Прилож.* 482—483
Антифонт из Рамнунта *Мен.* 236 a
Апемант *Гипп. М.* 363 b, 373 a
Аполлон (миф.) *Евтид.* 302 d; *Акс.* 368 a
Арес (миф.) *Прилож.* 455
Аристид (отец Лисимаха) *Ф.* 130 a; *О добр.* 376 c, 377 d
Аристид (сын Лисимаха) *Ф.* 130 ab; *Лах.* 179 a
Аристогитон *Гипп.* 229 cd
Аристокл *Прилож.* 476
Аристон (отец Платона) *Прилож.* 476, 478, 482
Аристон (учитель гимнастики) *Прилож.* 478
Аристоним *Клит.* 406 a
Аристотель *Прилож.* 476, 480, 481, 489, 498
Аристофан *Прилож.* 478
Артаксеркс *Алк. I* 121 a, 123 d
Артемида (миф.) *Прилож.* 477, 493
Архелай *Ф.* 124; *Алк. II* 141 d
Архидам *Алк. I* 124 a
Архилох *Эрикс.* 397 e
Архин *Мен.* 234 b
Асклепий *Прилож.* 482
Аспазия *Мен.* 235 e, 236 bc, 249 d
Афамант (миф.) *Мин.* 315 c
Афина (миф.) *Алк. II* 150 d; *Евтид.* 302 d
Ахемен *Алк. I* 120 e
Ахеронт (миф.) *Акс.* 371 b
Ахилл (миф.) *Гипп. М.* 363 b, 364 b — e, 365 bc, 369 a — c, e, 370 e, 371 ab, e

* Указатели составлены А. А. Столяровым. Ссылки на сочинения Платона и платоновской школы сделаны по общепринятой пагинации, ссылки на Приложение — по страницам настоящего издания.

Аякс (миф.) *Гипп. М.* 371 b, de

Бакид (миф.) *Ф.* 124 d
Биант *Акс.* 368 b
Бриарей (миф.) *Евтид.* 299 c

Гармодий *Гипп.* 229 cd
Гекаэрга (миф.) *Акс.* 371 a
Гектор (миф.) *Гипп. М.* 371 c
Гера (миф.) *Лах.* 181 a; *Евтифр.* 8 b; *Акс.* 367 c
Геракл (миф.) *Евтид.* 297 c — e, 303 a; *Алк. I* 120 e, 121 c; *Евтифр.* 4 a; *Лис.* 205 cd, 208 e; *Х.* 154 d; *Акс.* 371 e
Гераклиды (миф.) *Мен.* 239 b
Гераклит *Прилож.* 454, 479, 482
Герион (миф.) *Евтид.* 299 c
Гермес (миф.) *Лис.* 206 d, 223 b; *Х.* 157 c; *Гипп.* 229 a; *Прилож.* 455
Гермипп *Прилож.* 479
Героскамандр *Ф.* 129 b
Гесиод *Лис.* 215 c; *Х.* 163 bc; *Мин.* 318 e, 319 a, 320 c; *Прилож.* 482
Гефест (миф.) *Алк. I* 121 a; *Евтифр.* 8 b; *Прилож.* 479
Гидра (миф.) *Евтид.* 297 c
Гиероним *Лис.* 203 a, 204 b
Гиппарх *Гипп.* 228 b, e, 229 a — d
Гиппий (софист) *Гипп. М.* 363 a — c, 364 a — e, 365 b — 368 a, 369 ab, d, 370 d — 372 a, d, 373 a — 376 b; *Прилож.* 443
Гиппий (тиран) *Ф.* 124 de; *Гипп.* 229 b
Гиппоник *Эрикс.* 395 a; *Акс.* 366 c
Гиппотал *Лис.* 203 a, 204 a — e, 205 a, d, 206 b, 207 b, 210 e, 222 b
Главкон *Ф.* 128 d; *Х.* 154 b, 158 b; *Акс.* 364 a
Гобрий *Акс.* 371 a, 372 a
Гомер *Алк. II* 147 c, 149 c, 150 d; *Гипп. М.* 363 a, c, 364 c, e, 365 b — d, 369 c, 371 a; *Алк. I* 112 b; *Лах.* 191 ab, 200 b; *Х.* 161 a; *Гипп.* 228 b; *О добр.* 379 d; *Эрикс.* 403 d; *Мин.* 318 e, 319 a — d, 321 c; *Соперн.* 315 a; *Прилож.* 744, 482
Горгий из Леонтин *Ф.* 128 a; *Прилож.* 495, 498

Дамон *Алк. I* 118 c; *Лах.* 180 d, 197 d, 200 ab; *Акс.* 364 a; *Прилож.* 478
Данаиды (миф.) *Акс.* 371 e
Данай (миф.) *Мен.* 245 d
Дарий *Мен.* 239 e, 240 a; *Лис.* 211 e
Датис *Мен.* 240 ab
Дедал (миф.) *Алк. I* 121 a; *Евтифр.* 11 cd, 15 b
Дексифея из Флиунта *Прилож.* 480
Демодок *Ф.* 121 a — 131 a; *Дем.* 380 a
Демократ *Лис.* 204 e, 205 c, 209 a
Демофонт *Лис.* 207 c
Диномаха *Алк. I* 105 d, 123 c
Диомед (миф.) *Алк. II* 150 d
Дион *Мен.* 234 b
Дионис (миф.) *Акс.* 371 e
Дионисий *Соперн.* 132 a; *Прилож.* 478
Дионисодор *Евтид.* 271 b, 273 a — c, 274 a, c — e, 275 de, 276 bc, e, 277 c, 278 d, 282 d, 283 a, c, 284 bc, e, 285 c — 286 e, 287 bc, 288 a, 291 a, 293 e, 294 b — d, 296 d, 297 ab, d, 298 de, 299 c, 300 b, de, 301 a — c, 302 b — d, 303 a, c
Диоскуры (миф.) *Евтид.* 293 a
Драконт (законодатель) *Акс.* 365 d
Драконт (музыкант) *Прилож.* 478
Дропид *Х.* 157 e

Еватл *Ф.* 129 a
Евдик *Гипп. М.* 363 a, c, 364 b, 373 a — c
Евдор *О добр.* 378 a
Евмолп (миф.) *Мен.* 239 b
Еврипид *Ф.* 125 b, d; *Алк. II* 151 b; *Алк. I* 113 c
Евриптолем *Акс.* 369 a
Еврисак (миф.) *Алк. I* 121 ab
Европа (миф.) *Мин.* 318 d
Евтидем *Евтид.* 271 b, 273 a — d, 274 a — d, 275 b, d, 276 b — e, 277 bc, 278 d, 282 d, 283 e, 284 a — c, 286 e, 287 c,

288 a, 290 e, 291 a, 293 a, de, 294 c, 295 de, 296 de, 297 ab, d 298 bc, 299 a, c, e, 300 a, c, 301 e, 302 e, 303 bc, 304 bc, 305 d; *Прилож.* 443
Евтифрон *Евтифр.* 2 a — c, 3 a — 16 a
Египет (миф.) *Мен.* 245 d
Елена (миф.) *Прилож.* 463

Замолксид (миф.) *Х.* 156 d, 158 b
Зевс (миф.) *Ф.* 121 a, 126 b, 128 c; *Алк. II* 138 b, 139 c, 143 a, cd, 144 b, 145 e, 146 b, 147 e; *Мен.* 235 d, 249 d; *Евтид.* 273 e, 276 e, 279 bc, 281 b, 283 e, 284 c — e, 287 a, d, 290 e, 291a, 292 a, e, 293 bc, 294 a — c, 295 c, 296 d, 302 b — e, 304 d, 305 c, 307 b; *Гипп. М.* 365 e, 367 a, 370 b; *Алк. I* 107 a, 110 c, 112 a, 117 b, 120 e, 121 a, 129 b, 130 c, 133 d; *Лах.* 191 e, 192 e, 194 d, 195 a; *Евтифр.* 4 b, e, 5 bc, 6 a, 8 b, 12 b, 13 c, e; *Лис.* 204 a, 205 d, 206 b, 207 e, 208 a, e, 209 d, 210 d, 211 bc, e, 213 c, 214 e, 216 c, 220 e; *Х.* 154 b, 161 c, 162 b, 167 a, d, 173 e, 176 a; *Дем.* 385 b, e, 386 a, c; *Сиз.* 387 b, 388 b, 389 c, 390 a, c; *Гипп.* 226 a, 228 a, 231 b; *О спр.* 374 cd; *Эрикс.* 392 a, 395 e, 396 e, 399 c, 403 c, 404 c; *Мин.* 318 d, 319 b — e, 320 b, d, 321 c; *Акс.* 368 a, 371 a; *Прилож.* 451, 452, 455, 466
Зенон Элейский *Алк. I* 119 a; *Прилож.* 481
Зопир *Алк. I* 122 b
Зороастр (миф.) *Алк. I* 122 a; *Прилож.* 479

Иолай (миф.) *Евтид.* 297 cd
Ион (миф.) *Евтид.* 302 d
Исократ *Прилож.* 477
Исолох *Алк. I* 119 a
Ификл (миф.) *Евтид.* 297 e

Кадм (миф.) *Мен.* 245 d
Каллесхр *Х.* 153 c, 169 b
Каллиад *Алк. I* 119 a
Каллий (сын Гиппоника) *Эрикс.* 395 a; *Акс.* 366 c
Каллий (сын Каллиада) *Алк. I* 119 a
Калликл *Прилож.* 495
Калликрита *Ф.* 125 de
Калликсен *Акс.* 368 e
Каллироя (миф.) *Акс.* 364 a
Каллистрат *Сиз.* 388 c
Кеик (миф.) *Алкион.* I
Кентавр (миф.) *Акс.* 369 c
Киана *Ф.* 125 e
Кидий *Х.* 155 d
Кимон *Ф.* 126 a
Кипсел *Ф.* 124 c
Кир (Старший) *Мен.* 239 d; *Алк. I* 105 c
Клеофант *О добр.* 377 a, c
Клиний (отец Алкивиада Младшего) *Алк. II* 141 b; *Алк. I* 103 a, 105 d, 112 c, 113 b, 131 e
Клиний (сын Аксиоха, двоюродный брат Алкивиада Младшего) *Евтид.* 273 ab, 274 bc, 275 a, de, 276 a — c, e, 277 a — d, 278 e, 279 a — e, 280 d, 281 cd, 282 bc, 283 c, 288 d, 289 d, 290 a, c, 300 de, 304 b; *Алк. I* 118 e; *Акс.* 364 a — c
Клисфен *Акс.* 365 d
Клитомах *Ф.* 129 a
Клитофонт *Клит.* 406 a, 407 a, 410 d
Кокит (миф.) *Акс.* 371 b
Конн *Мен.* 235 e; *Евтид.* 272 c, 295 d
Коринф (миф.) *Евтид.* 292 e
Космос (миф.) *Алкион.* II, VI
Кратил *Прилож.* 479
Креонт (миф.) *Алк. II* 151 bc
Критий (сын Дропида) *Х.* 157 e
Критий (сын Каллесхра) *Х.* 153 cd, 154 b, de, 155 a — c, 156 a, 157 c, 158 b — d, 161 bc, 162 b — e, 163 a, d, 165 b, d, 166 e, 167 b, 168 c, e, 169 cd, 171 cd, 172 a, de, 173 a, d, 174 a — c, 175 a, 176 a — c; *Эрикс.* 392 a, 395 e, 396 e, 397 b, 399 c, e, 403 cd, 404 ab, 405 d
Критобул *Евтид.* 271 b, 306 d
Критон *Евтид.* 271 a — c, 272 b — d, 275 c, 283 ab, 290 e,

291 a, de, 292 a — 293 a, 294 de, 303 a — c, 304 b — d, 305 a — c, e, 306 d, 307 ab; *Прилож.* 495
Кронос (миф.) *Евтид.* 287 b; *Евтифр.* 8 b; *Гипп.* 229 b; *Мин.* 315 c; *Прилож.* 455
Ксантипп (отец Перикла) *Мен.* 235 e; *Алк. I* 104 b
Ксантипп (сын Перикла) *Одобр.* 377 d
Ксантиппа *Алкион.* VIII
Ксанфий *О добр.* 378 a
Ксеркс *Алк. I* 105 c, 123 c; *Акс.* 371 a
Ктесипп *Евтид.* 273 a, 274 bc, 283 e, 284 a — e, 285 a, c, e, 286 ab, 288 ab, 291 a, 294 b, d, 298 b — 300 d, 303 a, e; *Лис.* 203 a, 204 c, e, 205 ab, 206 cd, 207 b, 211 cd

Лаий (миф.) *Прилож.* 461, 463
Ламах *Лах.* 197 c
Лампидо *Алк. I* 124 a
Лампр *Мен.* 236 a
Ласфения из Аркадии *Прилож.* 480
Лахет *Лах.* 179 b, 180 a — d, 181 a, d, 182 d, 184 d, 185 e, 186 a, c — e, 187 c, 188 c, 189 cd, 190 b — 191 c, 191 e — 196 a, cd, 197 a, c — e, 198 bc, 199 a, e, 200 a, c, e
Лаэрт (миф.) *Гипп. М.* 365 a
Леотихид *Алк. I* 124 a
Ликург *Мин.* 318 c
Лисид *Лис.* 204 c — e, 205 cd, 206 c, e, 207 a, d, 208 b, 209 a, 210 a, de, 211 a, cd, 212 a, 213 de, 214 b — e, 215 bc, 218 bc, 221 e, 222 ab, 223 ab
Лисий *Клит.* 406 a, 410 e
Лисимах *Ф.* 130 a; *Лах.* 178 a, 180 a — d, 181 ab, d, 183 c, 184 cd, 185 a, 186 a, cd, 187 b, de, 188 a, 189 cd, 200 c — e, 201 bc; *О добр.* 377 d

Маргит *Алк. II* 147 d
Марсий (миф.) *Евтид.* 285 d; *Мин.* 318 b
Мегилл *Прилож.* 478
Медея (миф.) *Евтид.* 285 c; *Прилож.* 461
Мелесий *Ф.* 130 a; *Лах.* 178 a, 179 ab, 180 a, 184 d — 185 b, 186 a, c, 187 c, 189 d, 200 c; *О добр.* 378 a
Мелет *Евтифр.* 2 bc, 3 a, 5 ac, 12 e
Менексен *Мен.* 234 a — 236 d, 249 de; *Лис.* 206 d, 207 b, d, 211 ab, d, 212 de, 213 a, cd, 216 a — d, 217 c, e, 218 b — e, 219 e, 220 b, de, 221 e, 222 ab, d, 223 ab
Менелай (миф.) *Евтид.* 288 c
Метробий *Мен.* 235 e; *Евтид.* 272 c
Мидий *Алк. I* 120 b
Микк *Лис.* 204 a
Мильтиад *Акс.* 368 d
Минос (миф.) *Мин.* 318 de, 319 a — 321 b; *Акс.* 371 c
Мирто *Алкион.* VIII
Мнемосина (миф.) *Евтид.* 275 d
Музы (миф.) *Евтид.* 275 d; *Алк. I* 108 cd; *Прилож.* 480, 482, 500, 503
Мусей *Прилож.* 482

Нестор (миф.) *Гипп. М.* 364 cd; *Эрикс.* 394 a
Никерат *Лах.* 200 d
Никий (сын Героскамандра) *Ф.* 129 b
Никий (сын Никерата) *Лах.* 178 a, 179 b, 180 ab, d, 181 de, 182 de, 184 a, d, 185 c — e, 186 a, c — e, 187 c — e, 188 c, 189 cd, 194 b — 195 e, 196 b — 197 a, c — e, 198 a — c, 199 a — e, 200 a, c — e

Одиссей (Улисс) (миф.) *Гипп. М.* 363 b, 364 bc, e, 365 a — c, 369 a — c, e, 370 b, e, 371 ab, de; *Алк. I* 112 b; *Соперн.* 135 a
Олимп (миф.) *Мин.* 318 b
Опида (миф.) *Акс.* 371 a
Орест (миф.) *Алк. II* 143 c — e, 144 b
Ормузд (миф.) *Алк. I* 122 a
Орфей (миф.) *Прилож.* 482

Парал *О добр.* 377 d
Парис (миф.) *Прилож.* 463
Парменид *Прилож.* 479, 481, 482, 484, 495, 500

Патрокл (брат Сократа по матери) *Евтид.* 297 e
Пелей (миф.) *Ф.* 124 c
Пелоп (миф.) *Мен.* 245 d
Пенелопа (миф.) *Алк. I* 112 b; *Соперн.* 135 a
Пердикка *Ф.* 124 d
Периандр *Ф.* 124 c, e
Перикл *Ф.* 126 a; *Алк. II* 144 ab; *Мен.* 235 e, 236 b; *Алк.I* 104 b, 105 b, 118 c — 119 a, 122 a, 124 c; *О добр.* 376 c, 377 de, 378 a; *Прилож.* 477
Перикционa *Прилож. 476*
Персей (миф.) *Алк. I* 120 e
Пиндар *Евтид.* 304 b
Пириламп *Х.* 158 a
Писистрат *Ф.* 124 d; *Гипп.* 228 b
Пифагор *Прилож.* 481, 482, 489
Пифодор *Алк. I* 119 a
Пифоклид *Алк. I* 118 c
Платон *Прилож.* 438—440, 443—448, 453, 461—465, 467, 471, 473—501, 503—505
Плутон (миф.) *Акс.* 371 ab
Пол из Акраганта *Ф.* 128 a; *Прилож.* 495, 498
Посейдон (миф.) *Евтид.* 301 e, 303 a; *Х.* 153 a
Приам (миф.) *Алк. II* 149 d; *Гипп. М.* 371 c

Продик Кеосский *Ф.* 128 a; *Евтид.* 277 e, 305 c; *Лах.* 197 d; *Х.* 163 d; *Эрикс.* 397 c — e, 398 b — 399 a, c; *Акс.* 366 c, 369 b
Прокл *Прилож.* 501
Прометей (миф.) *Прилож.* 499, 503
Протагор *Евтид.* 286 c
Протей (миф.) *Евтид.* 288 c; *Евтифр.* 15 d
Пулитион *Эрикс.* 394 b, 400 b
Пэны (миф.) *Акс.* 372 a

Радамант (миф.) *Мин.* 318 d, 319 d, 320 b, 321 b; *Акс.*371 c

Саннион *Ф.* 129 d
Сибилла (миф.) *Ф.* 124 d
Сизиф (миф.) *Акс.* 371 e
Сизиф *Сиз.* 387 b — 390 a, 390 d — 391 d
Симмий *Прилож.* 477
Симонид Кеосский *Гипп.* 228 c
Сократ *Ф.* 121 a — 131 a; *Алк.II* 138 a — 151 b; *Мен.* 234 a — 236 d, 249 de; *Евтид.* 271 a — c, 272 b, d, 273 d, 274 a, 275 a, c — e, 276 e, 280 d, 282 cd, 283 bc, 285 c, 287 b, 290 e — 293 b, e, 295 ab, 297 b, 298 b, 300 e, 301 e, 302 b, 304 c, 305 a — c, e, 306 d, 307 ab; *Гипп. М.* 363 a — 364 e, 365 b — 368 a, 369 a — d, 370 e — 372 a, 373 a — 376 b; *Алк. I* 103 a, 104 de, 105 c, 106 a — 121 a, 124 b — 135 e; *Лах.* 180 c — e, 181 b, de, 184 c — 185 e, 186 a, e, 187 b — 188 c, 189 b — d, 190 b — 191 c, 191 e — 195 d, 196 a — 197 a, 197 c — 198 d, 199 a — e, 200 a — e, 201 bc; *Евтифр.* 2 a — c, 3 a — 15 e; *Лис.* 203 b, 204 bc, 205 a, d, 206 c, 209 a, 210 a, 211 a — c, 213 b — d; *Х.* 153 b, 154 a, d, 155 a, 157 c, 160 d, 161 bc, 163 b, 164 c, 165 e, 166 b, de, 168 c, 169 d, 170 a, 172 e, 175 a, 176 b; *Сиз.* 387 bc, e, 388 b — 390 a, 390 d — 391 d; *Гипп.* 225 a — 228 b, 229 e — 232 c; *О добр.* 376 a — 377 e, 378 b — 379 c; *О спр.* 372 a — 375 d; *Эрикс.* 392 a, d, 393 e, 394 a, 395 a, cd, 399 c, e, 400 e, 402 c; *Клит.* 406 a, 407 a, e, 408 b — d, 409 a, d, 410 a; *Мин.* 313 a — c, 314 b — 315 b, 315 d — 318 e, 320 d, 321 b — d; *Соперн.* 132 c, 133 a, d, 134 a, 135 c, 136 ab, 138 d; *Акс.* 364 ab, 365 cd, 366 b, d, 369 ab, de, 370 e, 371 a, 372 a; *Алкион.* I—III, V—VI, VIII; *Прилож.* 440, 442, 448, 477, 479, 488, 489, 491, 493, 495, 500, 501
Солон *Лах.* 188 b, 189 a; *Х.* 155 a, 157 e; *Соперн.* 133 c; *Прилож.* 476
Софрон *Прилож.* 478
Софрониск *Евтид.* 297 e, 298; *Алк. I* 131 e; *Лах.* 180 d, 181 a
Спевсипп *Прилож.* 501
Стесилай *Лах.* 183 c — e
Стефан *О добр.* 378 a

Стратоник *Сиз.* 387 b
Сцилла (миф.) *Акс.* 369 c

Талос (миф.) *Мин.* 320 c
Тантал (миф.) *Евтифр.* 11 d; *Акс.* 371 e
Тартар (миф.) *Акс.* 371 e
Тимарх *Ф.* 129 ab
Тимей *Прилож.* 495
Тимон *Прилож.* 479
Тиресий (миф.) *Алк. II* 151 b
Тиртам *Прилож.* 475
Титий (миф.) *Акс.* 371 e
Трофоний (миф.) *Акс.* 367 c

Уран (миф.) *Евтифр.* 8 b

Фалес *Прилож.* 482
Феаг *Ф.* 121 a — 131 a
Феак *Эрикс.* 392 a
Федр *Прилож.* 495
Фемистокл *Ф.* 126 a; *О добр.* 376 c, 377 a — c; *Акс.* 368 d
Фенарета *Алк. I* 131 e
Феодор *Прилож.* 480
Феофраст *Прилож.* 476
Ферамен *Акс.* 368 e
Феспид *Мин.* 321 a
Фетида (миф.) *Гипп. М.* 371 d
Филемон *Ф.* 129 b
Филемонид *Ф.* 129 b
Филипп Опунтский *Прилож.* 500
Фрасилл *Ф.* 129 d
Фрасимах *Клит.* 406 a, 410 c
Фриних *Мин.* 321 a
Фукидид (отец Мелесия) *Ф.* 130 a; *О добр.* 376 c, 378 ab
Фукидид (сын Мелесия) *Ф.* 130 ab; *Лах.* 179 a
Фукидид (сын Олора) *Прилож.* 499

Хаос (миф.) *Акс.* 371 e
Хариты (миф.) *Прилож.* 478
Хармид *Ф.* 128 d; *Х.* 154 b, 155 bc, 156 d, 157 cd, 158 b — d, 159 b, 160 b, d, 161 cd, 162 b — e, 175 d, 176 a — c; *Акс.* 364 a
Херефонт *Х.* 153 b, 154 d; *Алкион.* I—III, V—VI, VIII
Хирон (миф.) *Гипп. М.* 371 d
Хрисипп (миф.) *Прилож.* 461
Хэредем *Евтид.* 297 e — 298 b

Эак (миф.) *Ф.* 124 c; *Алк. I* 121 b
Эгисф (миф.) *Ф.* 124 b
Эдип (миф.) *Алк. II* 138 b, 141 a
Эзоп *Алк. I* 123 a; *Прилож.* 483
Эллин (миф.) *Алкион.* I
Эмпедокл *Сиз.* 389 a; *Прилож.* 488
Эней (миф.) *Лах.* 191 ab
Энопид *Соперн.* 132 b
Эол (миф.) *Алкион.* I
Эосфор (миф.) *Алкион.* I
Эпихарм *Акс.* 366 c
Эразистрат (отец Феака) *Эрикс.* 392 b
Эразистрат (племянник Феака) *Эрикс.* 392 a, d, 393 a — c, e, 399 c
Эреб (миф.) *Акс.* 371 e
Эрехфей (миф.) *Алк. I* 132 a
Эриксий *Эрикс.* 393 e, 394 a, c, 395 a, c, e, 396 e, 397 cd, 399 e, 400 e
Эринии (миф.) *Акс.* 371 e
Эрос (миф.) *Прилож.* 473
Эсхил *Евтид.* 291 d
Эсхин *Прилож.* 491, 504
Эфиальт *Акс.* 368 d
Эфир (миф.) *Алкион.* VII

Ямвлих *Прилож.* 502

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Академики (Академия, академическая школа) *Прилож.* 483, 485
Анализ *Прилож.* 441, 443—503
— виды *Прилож.* 442
Аналогия
(см.: Пропорция)
Апология *Прилож.* 495
Аристократия *Мен.* 238 c; *Прилож.* 474
Арифметика *Алк. I* 114 c, 126 c; *Прилож.* 446, 466, 503, 504
(см. также: Искусство счета)
Астрономия *Гипп. М.* 368 a; *Прилож.* 446, 466
Аффект (вожделение, пыл, страсть) (pathos, thymos, epithymia) *Лах.* 191 de; *Лис.* 221 de; *Х.* 167 e; *Эрикс.*401 e, 405 e; *Опр.* 411 e, 415 d; *Прилож.* 456, 461, 467, 469, 471, 473, 478, 499, 500
— определение *Эрикс.* 405 e; *Прилож.* 470

Безобразное
(см.: Постыдное)
Безопасность
— определение *Опр.* 415 c
Бескорыстие (eleytheriotēs)
— определение *Опр.* 412 d
Беспечальность
— определение *Опр.* 412 c
Беспредельное
(см.: Предел)
Бессмертие
— определение *Опр.* 415 a
Бесстрастие (apatheia)
— определение *Опр.* 413 a
Бесстрашие
— определение *Опр.* 413 a
Бесстыдство
— определение *Опр.* 416 a

Благо (благое, добро, лучшее, наилучшее, хорошее) (agathon beltiston) *Алк. II* 141 ab, 143 bc, 144 a, d, 145 e, 146 c, 148 b, 150 c; *Мен.* 247 d; *Евтид.* 279 a — d, 281 a, 294 a, 299 b,d; *Гипп. М.* 373 a; *Алк. I* 108 a — 109 a, 115 d, 116 a, 118 a, 134 d; *Лах.* 199 b, de; *Евтифр.* 13 b, 15 a; *Лис.* 217 e, 218 e, 219 b, 220 b, 222 b — d; *Х.* 161 a, 163 d, 166 d, 172 a, d, 173 a, 174 e, 175 e; *Гипп.* 227 b, 228 a, 229 e, 230 a, 231 bc, 232 a; *Эрикс.* 395 e, 398 de, 399 e; *Клит.* 409 e; *Мин.* 314 d; *Соперн.* 133 d; *Акс.* 365 c, 370 c; *Опр.* 411 d, 412 b — e, 413 e, 414 a, e, 415 b, de, 416 a; *Прилож.* 438, 441, 445, 449, 450, 461, 466, 483, 484, 487 — 489, 494, 497, 499, 500
— определение *Опр.* 413 a, 414 e; *Прилож.* 464
— есть более справедливое *Алк. I* 109 c; *Прилож.* 443
— есть знание первого *Евтид.* 292 ab; *Прилож.* 465
— запредельное *Прилож.* 502
— первичное и вторичное *Прилож.* 464, 465, 473
— виды *Прилож.* 504
— и зло *Алк. II* 144 c, 150 e; *Евтид.* 281 de, 292 b, 306 a — c; *Гипп. М.* 373 d; *Алк. I* 117 b; *Евтифр.* 7 de; *Лис.* 216 b — e, 217 bc, e, 218 b, e, 219 b, 220 cd; *Х.* 161 b, 174 bc; *Эрикс.* 393 e, 395 de, 396 a, de, 397 a, e, 399 d, 405 a; *Клит.* 409 d; *Мин.* 321 d; *Акс.* 366 b, 369 e, 370 a; *Прилож.* 464, 467, 469—472

— и мудрость *Евтид.* 279 bc
— и польза *Алк. II* 145 e; *Евтид.* 280 b — d; *Алк. I* 116 cd; *Гипп.* 232 a
— и прекрасное *Алк. I* 115 c, 116 a — c, 135 b; *Лис.* 216 d; *Прилож.* 443, 465
— и счастье *Евтид.* 279 a, cd, 280 b, e
(см. также: Знание, Любовь, Прибыль, Природа, Рассудительность, Смерть, Тело)
Благовременье (благоприятное время, благоприятный момент)
— определение *Опр.* 413 c, 414 a, 416 a
Благомыслие (eyboylia)
— определение *Опр.* 413 c
Благоразумие
(см.: Разумность)
Благородство *Мен.* 245 c
— определение *Опр.* 413 b
Благочестие (благочестивое) (eysebeia, hosiotēs, hosion) *Алк. II* 149 b, e; *Лах.* 199 d; *Евтифр.* 6 de, 10 a, de, 11 ab, e, 13 bc, 14 c — e, 15 bc; *Акс.* 364 c, 367 c, 372 a; *Прилож.* 466, 483, 486
— определение *Опр.* 412 e, 415 a
— и нечестие *Евтифр.* 4 e, 5 cd, 6 d, 7 a, 8 a, 9 c — e, 11 b, 12 e, 14 b, 15 de
— и справедливое *Евтифр.* 11 e, 12 a, c — e
Блаженство
(см.: Счастье)
Бог (божество, божественное) *Ф.* 126 a; *Алк. II* 138 a — c, 141 ab, 142 a — e, 143 b, 148 a — c, e, 149 a — c, e, 150 a — d, 151 b; *Мен.* 237 cd, 238 b, 245 e, 246 d, 247 d; *Евтид.* 272 e, 273 e, 302 a, c — e; *Алк. I* 105 a, b, de, 109 d, 116 e, 122 a, 124 c, 127 de, 132 c, 133 c, 134 d, 135 d; *Лах.* 196 b, 199 e, 201 c; *Евтифр.* 3 b, 5 e, 6 ab, 7 ab, de, 8 ab, de, 9 a — 10 a, 10 de, 11 b, 12 e, 13 a — c, 14 a — 15 d; *Лис.* 204 c, 205 b, 214 a, 218 a; *Х.* 164 e, 165 a; *О добр.* 379 d; *Эрикс.* 398 c — e, 399 a; *Клит.* 407 d; *Мин.* 314 b, 318 b, e, 319 a; *Акс.* 367 b — d, 371 b, d; *Алкион.* II—III, VIII; *Опр.* 413 a, 414 b, 415 ab; *Прилож.* 437—439, 445, 447 — 451, 453—460, 462—466, 469, 473, 480, 482, 487, 489, 492 — 494, 496, 498, 502, 503, 505
— определение *Опр.* 411 a; *Прилож.* 483
— из машины *Клит.* 407 a
— надкосмические и внутрикосмические *Прилож.* 488
(см. также: Искусство, Цель)
Богатство *Эрикс.* 395 d — 396 d, 397 cd, 399 e, 400 c; *Прилож.* 465, 503
— определение *Опр.* 415 d
Болезнь *Алк. II* 139 e — 140 b; *Лис.* 217 b, 219 a, 220 d; *Эрикс.* 404 d
— и здоровье *Алк. I* 126 a; *Лис.* 218 e, 219 a; *Х.* 170 e, 171 ab; *Эрикс.* 393 cd, 401 bc, 405 ab, d; *Мин.* 314 b
Болтливость
— определение *Опр.* 416 a
Буква (gramma, stoicheion) *Евтид.* 277 ab; *Алк. I* 113 a; *Лис.* 209 b; *Х.* 159 c; *Прилож.* 452, 484
Бытие
(см.: Сущее)

Варвары
(см.: Эллины)
Вдохновение *Прилож.* 503
Великодушие
— определение *Опр.* 412 e
Величие
— определение *Опр.* 412 e
Вера (pistis) *Прилож.* 446
— определение *Опр.* 413 c
Верх
— и низ *Прилож.* 459
Вечное (вечность) (aiōn) *Алкион.* III; *Прилож.* 481
— определение *Опр.* 411 a
(см. также: Время)
Вещи (ta pragmata) *Прилож.* 480, 483, 484, 502
Вид (eidos, idea) *Прилож.* 447, 449, 450, 454, 461, 473, 489, 502
(см. также: Род)
Вклад
— определение *Опр.* 415 d

Вкус *Прилож.* 458, 459
Владеющий собой (egcratēs)
— определение *Опр.* 415 d
Влечение (orexis) *Прилож.* 467
Внимание (prosexis)
— определение *Опр.* 413 d
Внушение (noythetēsis)
— определение *Опр.* 416 a
Вода *Прилож.* 451, 452, 455—457, 460
Военный союз
— определение *Опр.* 415 c
Вожделение
(см.: Аффект)
Воздержность
(см.: Умеренность)
Воздух *Сиз.* 389 a; *Прилож.* 450—452, 455—460, 480
— определение *Опр.* 411 c
Возможное (dynaton) *Прилож.* 464
Возможность
(см.: Потенция)
Возникновение
(см.: Становление)
Воля (boylēsis, to eph'hemin) *Алкион.* I; *Прилож.* 456, 463, 464, 469
— определение *Опр.* 413 c
Воображение
(см.: Представление)
Воспитание (paideia, paideysis, trophē) *Ф.* 122 b; *Мен.* 237; *Евтид.* 306 e; *Алк. I* 120 e, 121 b, 122 b; *Лах.* 180 ab, 187 d, 189 d; *Лис.* 204 c; *Клит.* 407 c; *Мин.* 320 a, d; *Прилож.* 437, 438, 474
— определение *Опр.* 416 a
Воспоминание
(см.: Припоминание)
Время *Алкион.* III; *Опр.* 411 c, 414 a, 415 ab; *Прилож.* 454, 477, 481, 500
— определение *Опр.* 411 b
— и вечность *Прилож.* 455
(см. также: Диалог)
Вселенная (oicoymenē) *Алкион.* III
Выбор (hairesis)
— определение *Опр.* 413 b
Выдержка (egcrateia)
— определение *Опр.* 412 b
Вялость (ocnos)
— определение *Опр.* 416 a
Гармония (harmonia, moysicē) *Алк. I* 108 e; *Лах.* 188 d; *Х.* 170 c
(см. также: Знание о ритмах)
Гений (демон) (daimon, daimonion) *Ф.* 128 de, 129 b, e, 131 a; *Евтифр.* 3 b; *Алкион.* III—IV; *Прилож.* 455, 456, 466, 473
— добрый (agathos d.) *Акс.* 371 c
Геометрия *Гипп. М.* 367 d; *Х.* 165 e; *Сиз.* 388 e; *Прилож.* 439, 445, 446, 466, 479, 481
Гимн *Прилож.* 493
Гимнастика
(см.: Искусство)
Гнев (thymos)
— определение *Опр.* 415 e
Государственное устройство
(см.: Государство)
Государственный муж
(см.: Политик)
Государство (государственное устройство) (polis, politeia, politicē catasceyē) *Ф.* 124 e, 127 a; *Алк. II* 139 d, 145 e, 146 a — e; *Мен.* 238 b—239 a; *Алк. I* 107 d, 111 c, 118 b, 125 b, d, 126 a — e, 127 bc, 133 e, 134 bc, 135 b; *Лах.* 179 c; *Х.* 161 e, 162 a, 171 e; *О добр.* 378 e; *Эрикс.* 392 d; *Клит.* 407 c, e, 409 d; *Мин.* 314 c — e, 317 a, c, 321 b; *Соперн.* 137 d; *Акс.* 369 a, 370 b; *Опр.* 413 b, 415 bc, 416 a; *Прилож.* 438, 473
— виды *Прилож.* 474, 481, 502, 503
— определение *Опр.* 413 e
(см. также: Искусство)
Гражданин (согражданин) *Ф.* 125 e, 126 a, 127 d; *Алк. II* 139 c, 141 e; *Мен.* 245 d; *Евтид.* 292 b; *Алк. I* 127 bc, 134 c; *Лах.* 182 a, 187 e; *Дем.* 385 c; *Гипп.* 228 c; *Мин.* 320 ab
Грамматика *Евтид* 276 c; *Алк. I* 114 b; *Х.* 160 a, 161 d; *Эрикс.* 398 e; *Акс.* 366 e
Граница (предел) *Прилож.* 443, 444

Дар
— определение *Опр.* 414 a

Даровитость
(см.: Одаренность)
Движение (самодвижность) *Опр.* 411 a, c, 412 d, 414 c; *Прилож.* 442, 445, 454, 455, 462, 470, 471, 503
Демиург *Прилож.* 446, 451, 484, 485, 503
Демократия *Мен.* 238 c; *Прилож.* 474
Демон
(см.: Гений)
День (полдень) *Прилож.* 446, 456
— определение *Опр.* 411 b
Дерзость (hybris, thrasytēs) *Прилож.* 468
— определение *Опр.* 415 e
Деспотия
— определение *Опр.* 415 e
Деятельность (praxis) *Прилож.* 438
Диалектик *Евтид.* 290 c; *Прилож.* 445
Диалектика *Прилож.* 438, 439, 445, 446, 487, 491
— части *Прилож.* 441
(см. также: Искусство)
Диалектический метод *Прилож.* 446
Диалог *Прилож.* 479, 481, 487, 491, 501—503
— определение *Прилож.* 489, 490 (ср.: 492)
— время и место в д. *Прилож.* 492—494
— действие (historia) *Прилож.* 495
— действующие лица (prosōpa) *Прилож.* 479, 489—496, 499, 500
— метод *Прилож.* 496, 499
— предмет (scopos) *Прилож.* 496—500, 505
— проблема (problēma) *Прилож.* 494
Дифирамб *Прилож.* 478, 500
Добровольное и невольное *Гипп. М.* 371 e, 372 a, de, 373 b — 376 b; *О спр.* 374 a, 375 d; *Клит.* 407 d; *Опр.* 416 a; *Прилож.* 469, 470
— определение *Опр.* 415 a, 416 a
(см. также: Зло)
Добродетель (доблесть) (aretē) *Мен.* 236 e, 239 a, 240 d, 246 e, 247 a; *Евтид.* 273 d, 274 e, 275 a, 278 d, 283 a: *Алк. I* 120 e, 124 e, 125 cd, 133 c, 134 bc, 135 ab; *Лах.* 188 c, 190 b — d, 198 a, 199 de; *Х.* 157 e; *О добр.* 376 b—d, 379 ab; *Эрикс.* 393 a, 404 c — 405 a; *Клит.* 408 d, 410 b, e; *Мин.* 320 a; *Опр.* 412 a, d, 413 b, d, 415 d; *Прилож.* 437, 465, 472
— определение *Опр.* 411 d; *Прилож.* 466, 467
— добровольна *Прилож.* 469, 470
— присуща свободе *Алк. I* 125 a
— главные и второстепенные (пять степеней д.) *Прилож.* 468, 502
— гражданская *Опр.* 415 c; *Прилож.* 474
— души *Клит.* 409 a
— обучение (изучение) *Евтид.* 273 d, 274 e; *О добр.* 376 a, c, 377 de, 378 bc, 379 b — d; *Эрикс.* 398 cd; *Клит.* 408 b
— и порочность (cacia) *Эрикс.* 405 ab; *Прилож.* 462, 468, 469
— и разумность *Алк. I* 125 a
— и счастье *Прилож.* 465
Доброжелательство (eynoia)
— определение *Опр.* 413 b
Доказательство (apodeixis) *Прилож.* 494, 495, 499
— определение *Опр.* 414 e
Достойный (доблестный, добрый, хороший, благородный) (calos cagathos, agathos, aristos, chrēstos) *Мен.* 237 a; *Евтид.* 274 d, 282 e; *Гипп. М.* 364 cd; *Алк. I* 124 e, 125 a; *Гипп.* 227 d, 228 b, 232 b; *О добр.* 376 cd, 377 a — c, e, 378 bc, e, 379 a, cd; *Эрикс.* 397 e, 398 ab, d, 399 b, 403 b; *Мин.* 317 a, 319 a, 321 a
— определение *Опр.* 415 d
— и недостойный *Мен.* 238 c; *Евтид.* 284 de, 285 ab; *Гипп. М.* 376 ab; *Алк. I* 125 b; *Гипп.* 230 c; *Мин.* 319 a; *Соперн.* 136 b, e, 137 a, de, 138 a
(см. также: Калокагатия)

Драма *Прилож.* 500
Дружба (дружелюбие, дружественное) (philia, philon) *Алк. I* 126 e — 127 d; *Лис.* 211 e, 214 cd, 215 de, 216 de, 217 bc, 218 b, de, 219 b — d, 220 ab, de, 221 cd, 222 ab, de; *Клит.* 409 de; *Опр.* 413 c; *Прилож.* 486, 491
— определение *Опр.* 413 b; *Прилож.* 472
— и вражда (враждебное) *Лис.* 216 b, 219 b, 220 e
(см. также: Любовь)
Дурные задатки (cacophyia)
— определение *Опр.* 416 a
Душа *Алк. II* 149 e; *Евтид.* 287 d, 295 b, e, 302 a, e; *Гипп. М.* 364 a, 372 e, 373 a, 375 a — c; *Алк. I* 117 b, 130 e, 131 cd, 132 c, 133 c; *Лах.* 186 a, 190 b, 192 c; *Лис.* 218 b, 220 c, 222 a; *Х.* 154 e, 160 a; *О спр.* 372 a; *Эрикс.* 401 c; *Клит.* 408 a, 410 d; *Мин.* 318 a, 321 d; *Соперн.* 134 de; *Акс.* 369 e, 370 ab, 371 c; *Опр.* 411 de, 412 ab, de, 413 ab, d, 414 a — c, e, 415 de, 416 a; *Прилож.* 440, 444—446, 448, 450, 453, 456, 458, 464—466, 480, 483, 484, 488—492, 494, 499
— определение *Опр.* 411 c
— бессмертна *Акс.* 365 e, 370 b, 372 a
— самодвижна *Прилож.* 462
— мировая (космическая) *Прилож.* 449, 454, 455, 462
— неразумная (alogistos) *Опр.* 415 e
— разделение (части) *Прилож.* 441, 461, 478
разумная (осмысливающая) (logicon, logisticon) *Прилож.* 441, 467, 468, 473
страстная (аффективная) (thymicon) и пылкая (вожделеющая) (epithymicon) *Опр.* 415 e; *Прилож.* 441, 457, 460 463, 467, 473, 478
чувственная (аффицируемая) (pathētіcon) *Прилож.* 441, 468, 470
— и тело *Алк. I* 130 a — e; *Х.* 156 e, 157 a — c, 160 b; *Клит.* 407 e; *Мин.* 321 d; *Акс.* 365 e, 366 a, 371 a; *Алкион.* V; *Прилож.* 437—439, 452, 461—463, 472, 482, 486, 487, 504, 505
(см. также: Добродетель, Дыхание, Искусство, Мудрость, Справедливость, Человек)
Дыхание (pneyma)
— определение *Опр.* 411 c
— души *Акс.* 370 c

Единое (единство) (to hen) *Прилож.* 443—444, 484—485, 488
— и многое *Прилож.* 496
Единомыслие (единодушие) (homonoia) *Клит.* 409 e, 410 a; *Опр.* 413 a; *Прилож.* 474
— определение *Опр.* 413 b, e

Жалость (eleos) *Прилож.* 471
Жанр
(см.: Литературный жанр)
Жертвоприношение
— определение *Опр.* 415 b
Живое существо (животное) (dzōon) *Алкион.* I—II, VII; *Опр.* 411 a, c, 412 d; *Прилож.* 442—443, 445, 451, 455—456, 461—462, 490, 498
— смертное *Опр.* 411 d, 414 b
— цель *Прилож.* 497
(см. также: Космос, Человек)
Жизнь *Акс.* 365 b, 366 bd, 367 b — d, 370 d, 371 c, e, 372 a; *Алкион.* III; *Опр.* 411 e, 412 d; *Прилож.* 461, 488, 490, 492
— определение *Прилож.* 462
— роды *Прилож.* 437, 438

Зависть
— определение *Опр.* 416 a
Закон (законное, законность) *Мен.* 236 d, 239 a, 248 e; *Гипп. М.* 372 a; *Лах.* 199 a; *Евтифр.* 5 e, 6 a, 8 c; *Х.* 161 e, 170 c; *Сиз.* 387 c; *Эрикс.* 396 e; *Мин.* 313 a — 315 b, 316 bc, e, 317 a—318 d, 320 a, c, 321 b; *Опр.* 411 de, 412 b, 413 e, 415 a — c, 416 a; *Прилож.* 442, 450, 456, 463, 466, 503
— определение *Опр.* 413 de, 414 e, 415 b
— есть выяснение (нахожде-

ние) сущего *Мин.* 315 ab, 317 d
— божественный *Евтифр.* 4 e, 5 a
— царский *Мин.* 317 c
Законодатель *Мин.* 318 bc, 321 bc; *Прилож.* 456, 469
— определение *Опр.* 415 b
Запах *Прилож.* 458
Заря
— определение *Опр.* 411 b
— вечерняя *Опр.* 411 b
Звезды *Прилож.* 454—456, 501
Звук *Прилож.* 440, 458
— определение *Опр.* 414 d
(см. также: Элемент)
Здоровье
(см.: Болезнь)
Здравомыслие (ennoia, eyboylia)
— определение *Опр.* 414 a
(см. также: Знание)
Земля *Акс.* 371 b; *Опр.* 411 c; *Прилож.* 450—452, 455—457, 460
Зло *Алк. II* 138 c, 141 c, 142 d, 143 bc, 147 d, 148 b, 150 b; *Алк. I* 115 d, 116 a; *Лах.* 198 c, 199 b, d; *Лис.* 218 a, 221 a — c, 222 c; *Гипп.* 227 a — c, 228 a, 229 e, 230 ab, 231 bc; *Акс.* 366 a; *Опр.* 412 c, 413 d, 416 a; *Прилож.* 449, 465, 470, 471, 473, 486, 489
— добровольное и невольное *Гипп. М.* 374 d — 375 d; *Клит.* 470 d
(см. также: Благо, Знание, Тело)
Злоба (orgē)
— определение *Опр.* 415 e
Знак (sēmeion) *Опр.* 414 d
Знание (наука, познание) (epistēmē, mathēma, gnosis, to gnōnai, to mathein) *Ф.* 123 a, 128 a; *Алк. II* 144 d, 146 de; *Евтид.* 273 e, 281 ab, 288 e, 289 d, 291 d, 292 c, 293 a — d; *Гипп. М.* 368 b, e, 369 de, 375 b; *Алк. I* 118 d, 133 c; *Лах.* 180 a, c, 184 e, 185 e, 190 e, 194 e, 195 d, 196 d, 198 d, 199 a — c, 200 a; *Евтифр.* 14 d; *Х.* 165 c — e, 166 a — c, e, 167 b, 168 ab, 170 ab, d, 171 a, c, 172 a — c, 173 bc, 174 a — e; *Дем.* 380 b; *Сиз.* 390 c; *О спр.* 375 c; *Эрикс.* 398 c, e, 401 c, 402 de, 403 c, 405 ab; *Клит.* 409 b, e; *Мин.* 314 b; *Соперн.* 134 d, 135 ab, 136 b, 137 d; *Акс.* 369 b, 370 c; *Алкион.* III; *Опр.* 413 a — d, 414 ab, 415 a; *Прилож.* 437, 439, 440, 444—446, 451, 464—466, 468, 473, 476, 483, 485—487, 492
— определение *Опр.* 414 b
— плотничья *Евтид.* 281 a
— воспитания *Лах.* 186 e, 187 a, 189 a
— добра и зла *Х.* 174 c; *Опр.* 411 d; *Прилож.* 467
— любви *Ф.* 128 b
— наилучшего (главное з.) *Алк. II* 145 c, 146 de, 147 a; *Евтид.* 282 e
— самого себя (см.: Рассудительность) *Алк. I* 124 b, 129 ab, 131 a, 132 c, 133 b, e, 134 e; *Х.* 165 e, 167 a, 169 de (ср.: *Соперн.* 138 ab); *Прилож.* 502
— сражаться в тяжелом вооружении *Лах.* 179 e, 181 e, 182 a — c, e, 184 b, 190 d
— управлять хором *Алк. I* 125 e
— о здравомыслии *Алк. I* 125 e, 126 a
— о знании (о знании и незнании) *Х.* 167 c, 169 a, d, 170 c, 171 c, 174 de, 175 b
— о ритмах и гармониях *Гипп. М.* 368 d
— и обучение *Евтид.* 277 bc, e, 278 ab
— и польза *Евтид.* 288 e, 289 ab, 292 d
— и правильное пользование вещами *Евтид.* 282 a
— и счастье *Евтид.* 281 b, 292 e
(см. также: Благо, Многознание, Справедливость, Философия)
Зодиак *Прилож.* 453
Зрение *Прилож.* 457, 458, 465, 486, 498
— определение *Опр.* 411 c

Игра (paidia) *Евтид.* 278 b
Идея (эйдос) (idea, eidos) *Ев-*

тифр. 5 d, 6 de; *Прилож.* 440, 448—452, 481
— определение *Прилож.* 447
Изображение (mimēsis)
(см.: Искусство, Подражание)
Изобретательность
— определение *Опр.* 413 a
Имя *Ф.* 123 c, 124 e; *Алк. II* 140 d; *Евтид.* 277 e, 278 b, 284 d, 285 a; *Гипп. М.* 366 c; *Алк. I* 111 c, 118 b; *Лах.* 197; *Х.* 159 a, 163 d, 175 b; *Сиз.* 390 c; *Гипп.* 231 a; *О спр.* 372 a; *Клит.* 409 a; *Прилож.* 444, 445, 480, 502
— определение *Опр.* 414 d
Индукция (epagogē, epagōgicon) *Прилож.* 438, 441, 442, 503, 504
Иное
(см.: Тождественное)
Ионийская школа *Прилож.* 483, 484
Искусство (мастерство, ремесло) (technē) *Алк. II* 140 c, 145 d, 146 a, 151 b; *Евтид.* 274 a, de, 288 a, 289 c — 291 a; *Гипп. М.* 368 b, de, 375 b, 376 a; *Алк. I* 108 bc, e, 124 b, 126 c, e, 128 de, 133 e; *Лах.* 183 c, 185 e, 193 c; *Евтифр.* 11 d, 13 de; *Лис.* 204 e; *Х.* 161 e, 165 de, 166 a, 171 c, 174 e, 175 a; *Сиз.* 390 d; *О добр.* 377 e, 378 d, 379 a; *О спр.* 373 a; *Эрикс.* 394 e; *Клит.* 408 a, e, 409 a — d, 410 a — c; *Мин.* 314 b, 319 b; *Соперн.* 135 bc, 136 a, c, 137 c, d, 138 bc; *Акс.* 368 b; *Алкион.* V, VII; *Опр.* 415 a; *Прилож.* 464, 468, 473
— воинское *Опр.* 415 c; *Прилож.* 474
— врачебное *Ф.* 123 e; *Евтид.* 291 e; *Лис.* 217 ab, 219 a, c; *Х.* 165 c, 170 c, e, 171 a — c, 174 c, e; *Эрикс.* 401 c; *Клит.* 408 e, 409 ab, 410 a; *Мин.* 314 b, 316 c, e; *Прилож.* 504
— господское *Соперн.* 138 c
— жреческое (hieraticē) *Прилож.* 479
— законодательное *Опр.* 416 a
— измерительное *О спр.* 372 a, 373 a, d
— корабельное (кораблевождения) *Ф.* 123 b, d; *Алк. I* 124 e; *Х.* 174 c; *Сиз.* 389 c
— мусическое *Ф.* 123 e; *Алк. I* 108 d; *Х.* 170 c; *Сиз.* 389 c; *Клит.* 407 c; *Соперн.* 132 d
— плотничье *Ф.* 124 b; *О добр.* 376 c; *Клит.* 409 bc
— поварское *Ф.* 125 c; *Прилож.* 504
— повивальное *Прилож.* 487
— сапожное *Алк. I* 128 bc
— судебное *О спр.* 373 e; *Клит.* 408 b; *Соперн.* 137 de, 138 ab; *Прилож.* 474, 504
— тираническое *Соперн.* 138 bc.
— ткацкое *Х.* 165 e
— хозяйское *Соперн.* 138 c
— царское (государственное, управления людьми) *Евтид.* 291 b, d, 292 a — c, e, 305 e, 306 bc; *Клит.* 408 b; *Мин.* 320 c; *Соперн.* 138 b; *Акс.* 368 c (ср.: *Ф.* 123 d, 124 a — e, 126 a, c); *Прилож.* 480
определение *Опр.* 413 b (ср.: *Прилож.* 438)
— верховой езды *Ф.* 126 b (ср.: 123 cd); *Алк. II* 145 cd; *Евтифр.* 13 ab; *О добр.* 378 d; *Эрикс.* 403 c
— взвешивания *Х.* 166 b; *О спр.* 373 a, e
— владеть тяжелым вооружением *Алк. I* 127 a; *Лах.* 183 b, d, 185 c
— врачевания душ *Лах.* 185 e, 186 bc; *Прилож.* 470
— гадания *Лах.* 198 e
— гимнастики *Ф.* 123 e, 125 d; *Алк. I* 108 cd, 128 c; *Клит.* 407 c, 408 e, 409 a, 410 d; *Соперн.* 132 d, 133 e, 134 a; *Прилож.* 466, 478
— диалектики (рассуждения) *Евтид.* 301 c; *Прилож.* 487, 491, 495
— земледелия *Ф.* 124 a; *Евтид.* 291 e
— игры на флейте *Алк. II* 145 d; *Прилож.* 489
— изображения (mimēticē) *Прилож.* 479
— метания копья *Ф.* 126 b
— охоты *Евтид.* 290 b; *Ев-*

тифр. 13 b; *О добр.* 378 d
— прорицания *Мин.* 314 b
определение *Опр.* 414 b
— рассуждения (см.: Искусство диалектики)
— резьбы по камню *Гипп. М.* 368 c
— служить богам *Евтифр.* 13 de
— составления речей (в речах) *Мен.* 236 a; *Евтид.* 289 cd, 290 a
— спора (софистическое) *Евтид.* 272 ab, d, 273 d, 278 c, 282 d; *Прилож.* 504
— справедливости *Клит.* 409 ab
— стратега (полководца) *Евтид.* 290 b, d; *Лах.* 182 b, 198 e; *Х.* 174 c; *Сиз.* 389 c; *Прилож.* 474
— стрельбы из лука *Алк. II* 145 c, e
— строительства *Х.* 165 de, 170 c; *Соперн.* 135 b
— счета (арифметики) *Гипп. М.* 366 d, 367 a; *Алк. I* 126 c; *Х.* 165 e, 166 a, 174 b
— торговли *Евтифр.* 14 e
— ухода за скотом *Евтифр.* 13 b
— и польза *Евтид.* 292 a
— и счастье *Евтид.* 289 c, 290 b, d, 291 b, 292 c
(см. также: Философия)
Исследование (dzētēsis) *Прилож.* 494, 496, 505
Истина (правда, истинное) (alētheia, to alēthes) *Евтид.* 305 e, 306 a; *Гипп. М.* 370 d; *Алк. I* 124 b; *Лах.* 195 c; *Лис.* 215 c; *Х.* 175 d; *Сиз.* 388 a; *О спр.* 373 d; *Эрикс.* 399 c; *Акс.* 369 d, 370 d, 371 c; *Опр.* 413 c, 414 ab; *Прилож.* 449, 450
— и ложь *Евтид.* 272 b; *Гипп. М.* 366 de, 367 a — 368 a, 369 b, 370 e; *О спр.* 374 b — d; *Прилож.* 437, 439, 441, 443, 464—483, 486, 487, 503
История *Прилож.* 505

Калокагатия
— определение *Опр.* 412 e
(см. также: Достойный)
Кара
— определение *Опр.* 416 a
Категория *Прилож.* 444
Качество (poiotēs, poion) *Прилож.* 440, 443, 447, 449—451, 480
Клевета
— определение *Опр.* 416 a
Комедия *Прилож.* 489, 490
Корибанты *Евтид.* 277 d; *Прилож.* 491
Корысть
(см.: Прибыль)
Космос *Акс.* 370 c, 371 b; *Алкион.* IV; *Прилож.* 445, 448, 451—453, 455, 456, 494
— есть мыслящее живое существо *Прилож.* 454, 490
— умопостигаемый и ощущаемый *Прилож.* 441, 447, 488
— составные части *Прилож.* 492
Красота
(см.: Прекрасное)
Критерий *Прилож.* 439
Кротость (praotēs)
— определение *Опр.* 412 d
Круг *Прилож.* 481

Литературный жанр. *Прилож.* 480, 481
Ложь *Евтид.* 284 c, 285 c; *Гипп. М.* 366 a — c, 371 b, 372 a; *Прилож.* 499
(см. также: Истина, Мнение)
Луна *Прилож.* 455
Любовь (erōs, philia, agapēsis) *Евтид.* 295 e; *Алк. I* 104 c, e, 119 c, 135 e; *Лис.* 204 c, e, 205 a, 217 e, 222 b; *Х.* 167 e; *Алкион.* VIII; *Прилож.* 475, 487, 489
— определение *Опр.* 413 b
— виды *Прилож.* 472, 473
— к благу *Прилож.* 473
— к людям (philantrōpia) *Прилож.* 471
— к ощущениям *Прилож.* 476
— и дружба *Лис.* 212 a — 213 c, 215 b, 221 e
(см. также: Знание)

Маги *Прилож.* 482
Мастерство
(см.: Искусство)
Математика *Прилож.* 439, 480

— предмет *Прилож.* 445
Материя (материальное) (hylē) *Прилож.* 440, 447, 448, 450—453, 456, 484, 488, 492, 493, 496, 498, 499, 503, 504
Мера (metron) *Прилож.* 447, 448, 469, 471, 500
— определение *Опр.* 415 a
Место
(см.: Время)
Метафора *Прилож.* 503, 504
Милость
— определение *Опр.* 413 e
Мир
(см.: Космос)
Мироздание
(см.: Универсум)
Миролюбие
— определение *Опр.* 413 a
Миф *Мин.* 318 d; *Прилож.* 483, 493
Мнение (doxa) *Алк. I* 120 cd; *Х.* 159 a, 168 a; *Клит.* 409 e; *Мин.* 314 c, e; *Опр.* 413 e; *Прилож.* 446, 470, 486
— определение *Опр.* 414 c; *Прилож.* 439, 440
— истинное (правильное, полезное) *Мин.* 314 e, 315 a; *Прилож.* 448, 492
— ложное *Евтид.* 286 d, 287 a; *Прилож.* 440
Многоборец *Соперн.* 135 e — 136 a, 138 e
Многознание (многоумение) (polymathia) *Соперн.* 133 c, e, 137 b, 139 a
— в противоположность главному знанию *Алк. II* 147 a, d
Молитва *Алк. II* 142 c, e, 143 b, 148 ab, 149 bc; *Мен.* 244 a, 247 d; *Евтифр.* 14 bc; *Акс.* 367 c
— определение *Опр.* 415 b
Мудрец (мудрый) (sophos) *Ф.* 121 d, 122 d, 125 c — e, 126 c, 128 a; *Мен.* 238 d; *Евтид.* 273 c, 275 d, 276 a, 280 a, 281 c, 282 b, e, 283 cd, 287 b, de, 295 a, 304 d, 305 d; *Гипп. М.* 364 cd, 366 ab, d, 368 b, 372 bc, 376 c; *Алк. I* 118 cd; *Лах.* 194 d; *Евтифр.* 2 c, 5 b, 11 d; *Х.* 162 b; *Гипп.* 228 b, d; *О добр.* 376 cd, 377 c; *Эрикс.* 394 ae, 395 ab, d, 398 a; *Мин.* 314 c; *Соперн.* 132 d, 135 d; *Акс.* 366 c; *Прилож.* 487
— и невежда (amathēs, oyc epistēmōn) *Евтид.* 275 d, 276 bc, 278 a, 283 d, 286 d, 292 c, 293 c; *Гипп. М.* 365 e, 367 a, 369 d; *Эрикс.* 394 e; *Соперн.* 139 a
Мудрость (мудрое) (sophia, sōphron) *Ф.* 123 b — d, 124 b, 126 cd; *Мен.* 247 a; *Евтид.* 272 b, 273 c, 274 b, 275 c, 278 d, 281 b, de, 282 ab, 283 ab, 288 b, 293 d, 294 e, 296 e, 299 a, 300 d, 301 be, 303 c, 305 de; *Гипп. М.* 364 a, 368 c, e, 372 b; *Алк. I* 127 d; *Лах.* 188 c, 194 d — 195 a, 197 d; *Евтифр.* 3 cd, 4 b, 9 b, 12 a, 14 d; *Лис.* 212 d, 214 a, 218 ab; *Гипп.* 228 c — e; *О добр.* 377 c; *О спр.* 375 c; *Эрикс.* 394 ab, de, 398 a; *Мин.* 314 c, 319 b, 320 e; *Акс.* 364 b; *Прилож.* 481, 482, 487
— определение *Опр.* 414 b, e; *Прилож.* 437
— есть достоинство души *Алк. I* 133 b
— как предмет обучения *Евтид.* 282 c
— как предмет стремления *Евтид.* 282 a
— и счастье *Евтид.* 280 ab
(см. также: Благо)
Мужество (мужественный) *Мен.* 248 a; *Евтид.* 279 b, 281 c; *Алк. I* 115 de, 122 c; *Лах.* 182 c, 184 c, 189 b, 190 d — 191 a, 191 e, 192 b — d, 193 a — 195 b, 195 d, 196 d — 197 e, 198 a, c, 199 a — c, e, 200 a; *Прилож.* 437
— определение *Опр.* 412 a; *Прилож.* 467
Музыка *Мен.* 235 e; *Лах.* 180 d, 188 d; *О добр.* 377 e; *Эрикс.* 402 d; *Акс.* 371 d (ср.: *Мин.* 318 bc); *Прилож.* 437, 446, 466, 478
(см. также: Искусство музическое)
Мысль (размышление) (dianoia, noēma) *Опр.* 414 cd, 415 a, e; *Прилож.* 440, 445, 446, 448, 449, 452, 466, 477, 486, 502

Мышление (мысленное представление) (noēsis) *Прилож.* 439, 441, 447—450
— определение *Опр.* 414 a; *Прилож.* 440

Наглость (thrasytēs)
— определение *Опр.* 416 a
Награда (athlon)
— определение *Опр.* 415 a
Надежда *Прилож.* 470—472
— определение *Опр.* 416 a
Народ (dēmos) *Акс.* 369 a; *Прилож.* 474
Наслаждение (удовольствие) (hēdonē) *Алк. I* 122 a; *Клит.* 407 d; *Акс.* 370 c; *Опр.* 411 e, 415 e; *Прилож.* 443, 456, 461, 471—473, 478, 499
Наука
(см.: Знание)
Научение
(см.: Обучение)
Начало (основание, первоначало, принцип) (archē, to prōton) *Лис.* 219 cd; *Опр.* 414 a, 415 b; *Прилож.* 445—448, 451, 453, 454, 462, 484, 485, 488, 497, 503
— определение *Опр.* 416 a
— беспредпосылочное *Прилож.* 442, 446
Небо *Алкион.* IV, VI; *Прилож.* 446, 451, 454, 455, 459
— определение *Опр.* 411 c
Невежда (незнающий) *Прилож.* 492
(см. также: Мудрец)
Невоздержность (acrasia)
— определение *Опр.* 416 a
Невосприимчивость (dysmathia)
— определение *Опр.* 415 e
Незнание (неведение, невежество) (agnoia, amathia, anepistēmosynē) *Алк. II* 143 a — e, 144 c; *Евтид.* 281 de, 286 d, 293 c — e; *Гипп. М.* 372 c, e, 373 a; *Алк. I* 117 d, 118 ab; *Лис.* 218 a; *Х.* 166 e, 170 ab, 172 b, 173 d; *Сим.* 389 c; *О спр.* 375 c; *Эрикс.* 405 ab; *Клит.* 407 d; *Акс.* 370 a; *Прилож.* 468, 470, 483
— виды *Прилож.* 492
(см. также: Знание)
Неистовство (mania)
— определение *Опр.* 416 a
Неразумие (aphrosynē) *Алк. II* 150 c
(см. также: Разумность)
Несправедливость (adicia) *Евтид.* 273 c, 296 e — 297 ab; *Гипп. М.* 372 a, d, 376 ab; *Евтифр.* 12 e; *Лис.* 214 c; *О спр.* 374 a; *Эрикс.* 396 e, 397 a; *Клит.* 407 d; *Мин.* 314 d; *Опр.* 415 e; *Прилож.* 456, 497
— определение *Опр.* 416 a
— совершается невольно *Прилож.* 470
(см. также: Справедливость)
Не-сущее (небытие) (to mē on) *Прилож.* 474, 475, 497
Нимфы *Прилож.* 478, 503
Ночь *Прилож.* 446, 456
— определение *Опр.* 411 b
Нрав (ēthos) *Опр.* 412 e, 413 bc; *Прилож.* 471, 472, 503
Нужда (endeia)
— определение *Опр.* 416 a

Обоняние *Прилож.* 458
Образ (отображение, отражение, подобие) (eicon, eidos, eidolon) *Лис.* 219 d; *Алкион.* IV; *Прилож.* 446, 447, 451, 458, 496, 501, 504
Образец (paradeigma) *Лах.* 187 a; *Евтифр.* 6 e; *Прилож.* 447, 451, 481
Образное представление (phantasia) *Прилож.* 440
Обучение (научение, поучение) (paideia, mathēsis, didascalia) *Прилож.* 462, 466, 503, 505
— определение *Опр.* 416 a
(см. также: Знание)
Общее
— и частное *Прилож.* 442, 497
Огонь *Прилож.* 451, 452, 455, 457, 460, 463
Одаренность (даровитость) (euphyia) *Прилож.* 468
— определение *Опр.* 413 d
Олигархия *Мен.* 238 e; *Прилож.* 474
Определение (horos) *Прилож.* 441, 442, 444, 451, 503
— определение *Опр.* 414 d
Опытность (hexis)
— определение *Опр.* 414 c
Основание
(см.: Начало)

Основоположение (предположение, предпосылка) (hypothesis, protasis) *Прилож.* 442, 446, 487
— определение *Опр.* 415 b
Осторожность
— определение *Опр.* 413 d
Осязание *Прилож.* 459
Отвага (tharsos) *Опр.* 412 a
— определение *Опр.* 412 c
Отображение
(см.: Образ)
Очищение (священная чистота) (catharsis) *Прилож.* 486, 487, 499, 502
— определение *Опр.* 415 d
Ощущаемое
(см.: Чувственное)
Ощущение (чувство) (aisthēsis) *Х.* 167 d; *Акс.* 365 d, 370 a; *Прилож.* 440, 441, 446, 456—459, 461, 486
— определение *Опр.* 414 c; *Прилож.* 439
(см. также: Любовь)

Память *Прилож.* 437, 440
— определение *Опр.* 414 a; *Прилож.* 439
Первоначало
(см.: Начало)
Перипатетики (перипатетическая школа) *Прилож.* 483, 485
Печаль (скорбь) (lypē) *Опр.* 411 e, 412 bc, 415 e; *Прилож.* 456, 469, 471, 472
Пифагорейцы *Прилож.* 454, 479, 481, 484
Планеты *Прилож.* 454—456
Победоносность (nicē)
— определение *Опр.* 414 a (ср.: 415 d)
Погрешность (hamartia)
— определение *Опр.* 416 a
Подлежащее
(см.: Субстрат)
Подобие
(см.: Образ)
Подобное (homoion) *Лис.* 214 a—e, 215 a, cd, 216 e, 219 b, 222 b, e; *Прилож.* 442, 454, 458, 472
— и противоположное (enantion) *Лис.* 215 e, 216 ab, 218 b
Подражание (изображение) (mimēsis) *Прилож.* 479, 481, 490, 491, 504
— природе *Прилож.* 498
Политик (государственный муж) *Евтид.* 305 c; *Мин.* 317 a; *Акс.* 368 d
— определение *Опр.* 415 c (ср.: *Соперн.* 138 c)
Политика
(см.: Искусство царское)
Полководец
(см.: Стратег)
Польза (полезное) *Ф.* 129 e, 130 e; *Алк. II* 142 a, c, 144 d, 146 c — e; *Евтид.* 275 d, 281 b; *Алк. I* 114 a, 118 a; *Лах.* 182 a, 184 b; *Евтифр.* 13 bc, 14 e, 15 a; *Лис.* 210 c, 217 a, 220 c, 221 a; *Х.* 163 c, 164 bc, 167 b, 169 b, 171 d, 172 d, 174 d, 175 ab; *Дем.* 382 c; *Гипп.* 228 d, 231 e; *О добр.* 376 d, 377 a; *Эрикс.* 394 d, 395 d, 400 d — 406 a; *Клит.* 409 c; *Соперн.* 132 d, 134 d, 136 b, e, 137 ab; *Опр.* 412 b, d, 413 b; *Прилож.* 504
— определение *Опр.* 414 e
— и вред *Алк. II* 146 de; *Лис.* 214 e, 221 b; *О спр.* 374 b — d; *Клит.* 409 e, 410 b
(см. также: Благо, Знание, Искусство, Мнение истинное, Справедливость)
Помощь
— определение *Опр.* 416 a
Понятие (ennoia, logos) *Прилож.* 462
— правильное *Прилож.* 467
Понятливость (eymatheia)
— определение *Опр.* 413 d
Порочность (порок) (cacia)
(см.: Добродетель)
Порядок (taxis) *Прилож.* 451, 453, 488, 500—502
— определение. *Опр.* 413 d
— сущего *Прилож.* 495
Порядочность (chrēstotēs)
— определение *Опр.* 412 e
Постановление
— определение *Опр.* 415 b
Постыдное (позорное) (aischron) *Прилож.* 470
(см. также: Прекрасное)
Потенция (способность, возможность) (dynamis) *Гипп. М.* 375 e; *Х.* 168 b, de, 169 a; *Алкион.* III, V—VII; *Опр.* 411 d, 412 b, d, 414 c; *Прилож.* 447,

448, 455, 459, 463, 464, 467
— определение *Опр.* 411 c, 416 a
Поучение
(см.: Обучение)
Почесть (timē)
— определение *Опр.* 413 e
Поэзия *Алк. II* 147 b; *Лис.* 206 b; *Мин.* 320 e, 321 a
Поэты *Прилож.* 483, 484
Правдивость
— определение *Опр.* 413 c
Правление (exoysia)
— определение *Опр.* 415 b
Правое (правое и левое) *О спр.* 374 e; *Прилож.* 458
Правосудие (dicē)
— определение *Опр.* 413 d
Практика
(см.: Теория)
Предел
— и беспредельное *Прилож.* 488
Предложение (protasis) *Прилож.* 443
Предопределение (heimarmenē)
(см.: Судьба)
Предположение (предпосылка)
(см.: Основоположение)
Представление (воображение) (phantasia) *Прилож.* 458, 468
Предусмотрительность (pronoia)
— определение *Опр.* 414 a
Прекрасное (красота) (calon, callos) *Алк. II* 148 c; *Евтид.* 301 ab, 302 a, 303 c; *Алк. I* 115 e, 118 a; *Лис.* 192 d, 193 d; *X.* 154 b — d, 157 e, 159 e, 160 bc, 163 c, 165 e, 167 e, 169 e, 175 b; *Мин.* 320 a; *Соперн.* 132 d, 133 b, d, 137 a; *Опр.* 412 c, 413 b; *Прилож.* 441, 442, 449, 450, 464, 465, 468, 473, 487, 497
— определение *Опр.* 414 e
— и постыдное (позорное, безобразное) *Гипп. М.* 376 b, 375 e; *Алк. I* 117 b; *Евтифр.* 7 de; *Эрикс.* 400 c; *Мин.* 314 d, 316 b; *Соперн.* 133 b; *Опр.* 411 e, 412 b; *Прилож.* 443
(см. также: Благо, Рассудительность, Справедливость)
Прибыль (корысть, нажива) (cerdos, ta cerdē) *Гипп.* 226 e, 227 e, 228 a, 229 e, 230 cd, 231 a, de, 232 bc
— есть благо *Гипп.* 227 a, cd, 230 a, 231 bc, 232 b
Принцип
(см. Начало)
Припоминание (anamnēsis) *Прилож.* 462, 472
Природа (physis) *Мен.* 237 a; *Евтид.* 281 d; *Лис.* 214 b, 222 a; *X.* 169 a, 172 a; *Сиз.* 390 e; *О добр.* 376 a, 378 c — e, 379 a — d; *Акс.* 366 a, 367 b, 370 d; *Алкион.* VI—VII; *Опр.* 411 e, 413 c; *Прилож.* 440, 444, 445, 447, 449, 451, 455, 459, 461, 464, 471, 474, 476, 483, 490, 492, 494, 502—504
— в целом *Алкион.* III
— смертная (п. человека) *Акс.* 370 b
— блага *Опр.* 411 a
— цель *Прилож.* 498
— учение о (physiologia) *Прилож.* 498
(см. также: Подражание)
Природное понятие (physicē ennoia) *Прилож.* 440—442
Причина (aitia, to aition) *Алк. I* 118 a; *Лис.* 221 cd; *Опр.* 411 a — c, 413 d, 414 b, e, 416 a; *Прилож.* 438, 447, 448, 459, 487, 492
— действующая (творческая) *Прилож.* 481, 483, 485, 494
— инструментальная *Прилож.* 494
— материальная *Прилож.* 494
— парадигматическая *Прилож.* 481, 483, 494
— первая (исходная) *Прилож.* 445, 454, 484
— формальная *Прилож.* 494
— целевая *Прилож.* 483, 485, 494
Провидение
(см.: Промысл)
Промысл *Прилож.* 415, 451, 484, 485
Проницательность
— определение *Опр.* 412 e
Пропорция (аналогия) (analogia) *Прилож.* 452, 453, 487, 503, 504
Прорицание (manteia)
— определение *Опр.* 414 b
Прорицатель (mantis, prophētēs)

Ф. 131 a; *Алк. II* 149 b, 150 a, *Алк. I* b; *Лах.* 195 e, 196 a, d, 199 a; *Евтифр.* 3 e; *Х.* 164 e, 173 c, e; *О добр.* 379 cd
(см. также: Искусство)
Пространство (chōra) *Прилож.* 453
Противоположность (противоположное) *Прилож.* 461, 462
— определение *Опр.* 416 a
(см. также: Подобное)
Пустота *Прилож.* 453
Пыл (пылкость) (thymos)
(см.: Аффект)

Разделение (diairesis) *Прилож.* 441, 444, 488, 499, 503
Размышление
(см.: Мысль)
Разум (ум) (noys, logos, dianoia) *Алк. II* 138 c — 139 c; *Мен.* 239 a; *Евтид.* 281 b, 306 d; *Гипп. М.* 364 a, 365 e; *Алк. I* 133 c, 135 a; *Лах.* 192 c; *Х.* 157 c; *Акс. 365 c, 366* b, 376 b, 369 d, 372 a; *Алкион.* V; *Опр.* 412 e, 414 c; *Прилож.* 437—439, 441, 448, 449, 452, 454, 459, 461, 464, 466, 477, 478, 482—489, 492, 494, 499
— природный, научный и мнящий *Прилож.* 440
Разумность (разумение, благоразумие, разумный) (phronēsis, synesis, phronimos) *Алк. II* 139 a — d, 140 de, 145 a — e, 150 b; *Мен.* 239 a, 248 a; *Евтид.* 281 d, 285 b; *Алк. I* 133 e; *Опр.* 412 a; *Прилож.* 491
— определение *Опр.* 411 d; *Прилож.* 467 (ср.: 468)
— роды *Прилож.* 439
— и неразумие (неразумный) *Алк. II* 139 a — d, 145 a, 146 c; *Гипп. М.* 365 e; *Лах.* 192 d
(см. также: Добродетель)
Рассудительность (скромность, рассудительный, скромный) (sōphrosynē, sōphrōn) *Евтид.* 279 b; *Алк. I* 134 cd; *Лах.* 198 a, 199 d; *Х.* 157 a, d, 158 b — 159 b, 160 b — e, 161 b, de, 162 a, c — e, 163 a, e, 164 a — e, 165 c, e, 166 bc, e, 167 a, 169 a — d, 170 c — e, 171 c — 172 e, 173 cd, 174 d, 175 ab, de, 176 ab; *Мин.* 320 e; *Соперн.* 138 a — c
— определение *Опред.* 411 e
— есть благо *Х.* 160 e, 161 a, 169 b
— есть нечто прекрасное *Х.* 159 cd, 160 de
— есть познание самого себя *Алк. I* 131 b, 133 c; *Х.* 164 d, 165 b — d
Рассудок (dianoia, logos, logismos) *Клит.* 408 b; *Опр.* 414 bc; *Прилож.* 461, 462, 496
Рассуждение (logos, logismos) *Опр.* 415 a, e
— верное (правильное) (orthos) *Опр.* 412 a, 414 b, 416 a
— истинное (alēthēs) *Опр.* 414 c, e
(см. также: Искусство)
Расчленение
(см.: Разделение)
Речение (dialectos)
— определение *Опр.* 414 d
Речь (logos, rheyma, to legein) *Прилож.* 438, 440, 442—445, 467, 491, 497
— определение *Опр.* 414 d
Ритм
(см.: Знание)
Риторика *Мен.* 235 e, 2X36 a; *Евтид.* 307 b; *Прилож.* 444, 497, 498, 504
Род *Прилож.* 449
— человеческий *Прилож.* 456, 460
— и вид *Прилож.* 441, 442
Родство (oiceiotēs)
— определение *Опр.* 413 b
Рок
(см.: Судьба)
Рождение
(см.: Становление)

Самодовление (aytareia)
— определение *Опр.* 412 b
Свет *Прилож.* 457, 458, 465
Свидетельство
— определение *Опр.* 414 e
Свобода (свободное) *Мен.* 239 a, 240 e, 244 c, 245 c; *Лах.* 189 a
— определение *Опр.* 412 d, 415 a
— эллинская *Мен.* 242 b
(см. также: Добродетель)

Свойство (расположенность) (hexis) *Опр.* 411 e, 412 a — c, e, 413 c; (symbebecos) *Прилож.* 440, 441, 449, 450, 462
Священная чистота
(см.: Очищение)
Силлогизм *Прилож.* 438, 441, 444, 495
— определение *Прилож.* 443
— виды *Прилож.* 443
Симметрия (соразмерность) *Опр.* 412 d, 413 d; *Прилож.* 449
Скептики *Прилож.* 483, 485, 488
Скорбь
(см.: Печаль)
Скромность (cosmiotēs)
— определение *Опр.* 412 d
Слово (logos) *Евтид.* 285 e, 286 a; *Алк. I* 129 c; *Лах.* 188 c, 189 a, 194 b; *Гипп.* 228 a; *О спр.* 373 d; *Эрикс.* 399 c; *Мин.* 313 b; *соперн.* 135 d; *Акс.* 399 d; *Опр.* 413 b, 416 a; *Прилож.* 484
— разделение *Прилож.* 441
Слог *Прилож.* 452, 484
— определение *Опр.* 414 d
Слух *Прилож.* 458, 498
Смерть *Акс.* 364 c, 366 c, 369 b, 370 a, c; *Прилож.* 461, 465
— определение *Прилож.* 462
— есть благо *Акс.* 366 b; *Прилож.* 497
(см. также: Страх)
Совестливость (aidōs)
— определение *Опр.* 142 c
Совет (совещание) *Дем.* 380 a — 382 e; *Сиз.* 387 d — 388 b, 389 b — e; *Эрикс.* 394 e
— определение *Опр.* 413 c, 414 a
Создатель
(см.: Демиург)
Созерцание (theōria) *Прилож.* 438, 441, 464, 502
Солнце *Опр.* 411 b; *Прилож.* 455
— определение *Опр.* 411 a
Сомнение (to diaporein) *Прилож.* 487
Сон *Прилож.* 458, 476—478
Сообразительность (euporia)
— определение *Опр.* 414 a
Соразмерность
(см.: Симметрия)
Состояние (расположение) (diathesis) *Алкион.* VI; *Опр.* 411 d; *Прилож.* 466, 468
Софизм *Прилож.* 438, 444
Софист *Ф.* 121 d, 122 a, 128 a; *Евтид.* 271 c, 288 c, 297 c; *Лах.* 186 c, 197 d; *Лис.* 204 a; *Эрикс.* 399 c; *Прилож.* 443, 474, 495, 497
(см. также: Искусство)
Способность
— суждения (crisis, to criticon) *Прилож.* 463
(см. также: Потенция)
Справедливость (справедливое, справедливый) (dicaiosynē, dicaion, dicaios) *Алк. II* 149 e, 150 b; *Мен.* 246 e; *Евтид.* 279 b; *Алк. I* 109 d, 110 e, 118 a, 134 c, 135 e; *Лах.* 198 a, 199 d; *Х.* 170 b; *О спр.* 372 a, 374 b; *Клит.* 407 b, 408 b, e, 410 a — c; *Мин.* 314 c; *Соперн.* 137 d, 138 a — c; *Опр.* 412 b, 413 b, 414 e; *Прилож.* 466, 469
— определение *Опр.* 414 d; *Прилож.* 467
— и душа *Гипп. М.* 375 e — 376 b
— и знание *Гипп. М.* 375 de
— и несправедливость *Алк. I* 109 e — 110 c, 112 a — e, 113 b, d, 116 d, 117 b; *Евтифр.* 7 de, 8 a, d; *Лис.* 216 b, 222 d; *О спр.* 373 ae, 374 be, 375 a, cd
— и польза *Алк. I* 113 de, 114 b, de, 115 a, 116 de
— и прекрасное *Алк. I* 115 a, 116 c; *Прилож.* 443
(см. также: Благо, Благочестие, Искусство)
Сравнение *Прилож.* 503, 504
Становление (возникновение, рождение) (genesis) *Прилож.* 454, 456, 460, 462, 483, 489
— определение *Опр.* 411 a
Стереометрия *Прилож.* 446
Стиль *Прилож.* 493, 494
Стихия
(см.: Элемент)
Стоики (стоическая школа) *Прилож.* 482, 484, 485, 488
Страдание (lypē)
(см.: Печаль)
Страсть
(см.: Аффект)
Стратег (полководец) *Алк.* II 141 e, 142 a, c; *Евтид.* 273 c,

280 a; *X.* 173 b; *Гипп.* 226 c; *Акс.* 368 d
(см. также: Искусство)
Страх *Лах.* 191 b, e, 198 b; *X.* 167 e; *Алкион.* III; *Опр.* 412 a, 416 a; *Прилож.* 456, 468, 470, 471, 491
— определение *Опр.* 415 e
— и стыд *Евтифр.* 12 be
— смерти *Акс.* 365 c, 370 e, 372 a
Стыд (aischyne) *Прилож.* 471
— определение *Опр.* 416 a
(см. также: Страх)
Субстрат (подлежащее) (hypoceimenon) *Прилож.* 447, 450
Судьба (рок, удел) (heimarmene, tyche, moira, moros) *Ф.* 128 d; *Алк. II* 142 d, 147 a; *Мен.* 236 d, 247 d, 248 a (ср.: *Акс.* 365 b); *Прилож.* 456, 463, 469
— определение *Опр.* 411 b
Суждение (crisis) *Прилож.* 439; 470
(см. также: Способность)
Сущее (существующее, бытие, существование) (on, to einai, oysiotēs] *Евтид.* 279 a, 284 a—c, 293 e; *Мин.* 316 b; *Опр.* 413 b, 414 b, 416 a; *Прилож.* 437, 438, 445, 446, 449, 453—455, 465, 474, 475, 483—485, 488, 502
— виды *Прилож.* 496
— и несущее (me on) *Евтид.* 284 c, 285 e, 286 e; *Мин.* 316 b
(см. также: Закон, Порядок)
Сущность (существо) (oysia, ti einai, ti estin, ti on, hypostasis) *Алк. I* 130 a; *Евтифр.* 9 c, 11 ab; *X.* 168 d; *Опр.* 411 a; *Прилож.* 441, 445, 447, 454, 455, 461, 465, 485, 486, 496
Счастье (блаженство, благополучие, процветание) (eydamonia) *Мен.* 247 a; *Евтид. 278* e, 279 e, 282 a, de; *Алк. I* 134 a; *Лис.* 207 de; *X.* 173 de, 174 c; *Эрикс.* 393 e; *Клит.* 410 e; *Акс.* 372 a; *Опр.* 411 a, d, 413 e, 415 d; *Прилож.* 464—466, 474, 497
— определение *Опр.* 412 d
(см. также: Благо, Знание, Искусство, Мудрость)
Тело *Алк. I* 131 a—d, 132 c, 135 a; *Лис.* 209 a, 217 a, 218 b, 220 c; *X.* 156 c; *Гипп.* 230 e; *О добр.* 378 e; *Эрикс.* 401 c—e, 402 b, e, 404 a, 405 c, 406 a, 408 e, 410 d; *Мин.* 317 e, 318 a, 321 c; *Соперн.* 133 e, 134 ab, de; *Акс.* 370 d, 371 c; *Опр.* 411 c, 412 d, 414 c; *Прилож.* 437, 440, 446, 447, 450—454, 456, 457, 459, 460, 465, 466, 468, 470, 473, 485—486, 488
— есть ни благо, ни зло *Лис.* 217 b, 219 a
— бескачественное *Прилож.* 484
— небесное *Прилож.* 489 (см. также: Душа, Человек)
Теология *Прилож.* 438, 451, 480, 481, 494
— предмет *Прилож.* 445
Теория
— и практика *Прилож.* 438
Терпеливость (carteria)
— определение *Опр.* 412 c
Тимократия *Прилож.* 474
Тиран (тирания) *Ф.* 125 a, c, e, 126 a; *Алк. II* 141 a—e, 142 c; *Мен.* 238 e; *Алк. I* 135 ab; *Гипп. 229*b; *Прилож.* 474
— определение *Опр.* 415 c (ср.: *Ф.* 124 e); *Соперн.* 138 c
(см. также: Искусство)
Товарищество (hetairia)
— определение *Опр.* 413 c
Тождественное (тождество) (to ayto, tayton, taytotēs) *Гипп.* 230 d, 231 a; *Прилож.* 446
— и различие (иное) *Прилож.* 454
Трагедия *Мин.* 321 a; *Прилож.* 489, 490
Трусость *Прилож.* 468, 469
— определение *Опр.* 416 a
Тяжелое
— и легкое *Прилож.* 459

Удел
(см.: Судьба)
Удовольствие
(см.: Наслаждение)
Ум
(см.: Разум)
Умеренность (умеренное, воздер-

жность, воздержный) (metriotēs, metrion, sōphrosynē, sōphron) *Соперн.* 134 de; *Опр.* 411 e, 412 b
— определение *Опр.* 415 a; *Прилож.* 467, 469
Умозаключение
(см.: Силлогизм)
Умопостигаемое (noeton) *Прилож.* 437—442, 446—448, 454, 461, 463, 466, 476, 486, 496
Универсум (мироздание) (to pan, ta hola) *Прилож.* 444, 445, 456, 460
Усердие (prothymia)
— определение *Опр.* 413 e
Учение (dogma) *Прилож.* 495

Фигура (schema) *Прилож.* 443, 444, 452, 503
Физика *Прилож.* 439, 451, 490
— предмет *Прилож.* 445
Философ *Х.* 155 a; *Соперн.* 135 e, 136 a — 137 a, 138 de; *Акс.* 371 d; *прилож.* 437—439, 473, 474, 481, 505
Философия (философствование) *Мен.* 234 a; *Евтид.* 275 a, 282 d, 304 e, 305 b, d, 306 be, 307 ab; *Гипп. М.* 363 a; *Евтифр.* 3 c; *Х.* 153 d; *Соперн.* 132 c, 133 b—e, 135 ab, e 137 ab; *Прилож.* 475, 476, 482, 484, 488, 505
— есть приобретение знания *Евтид.* 288 d
— есть тяга к мудрости *Прилож.* 437
— не есть знание искусств *Соперн.* 137 ab, 139 a
— этическая *Прилож.* 479
— виды *Прилож.* 438, 439
— части теоретической ф. *Прилож.* 445
— пренебрежение к (aphilosophia) *Опр.* 415 e
Форма (morphē, eidos, schēma) *Прилож.* 447, 454, 460, 485, 491—493, 498, 501, 503—505
— внутриматериальная *Прилож.* 488

Хладнокровие (epieiceia)
— определение *Опр.* 412 b

Царь *Мен.* 238 d, *Алк. I* 121 a — c, 122 a; *Евтифр.* 2 a; *Мин.* 317 a, 318 a, ed; *Соперн.* 138 b; d; *Прилож.* 473, 474
— определение *Опр.* 415 c (ср.: *Соперн.* 138 c)
(см. также: Закон, Искусство)
Цель (telos, hoy heneca) *Лис.* 219 e, 220 a; *Опр.* 413 a; *Прилож.* 438, 473, 497, 499
— есть уподобление божеству *Прилож. 465, 466*
(см. также: Живое существо, Природа)
Ценность (достоинство) (axia) *Гипп.* 321 d; *Опр.* 411 e

Часть *Прилож.* 443, 444, 451, 452, 494, 505
(см. также: Целое)
Человек *Мен.* 237 de, 238 a; *Евтид.* 278 e; *Алк. I* 129 e—130 c; *Мин.* 319 b; *Соперн.* 138 a; *Акс.* 368 b; *Алкион.* III, V—VI; *Опр.* 412 e, 413 b; *Прилож.* 439, 442, 443, 445, 447, 457, 467, 475, 497, 498
— определение *Опр.* 415 a
— есть душа *Алк. I* 130 cd; *Акс.* 365 e; *Прилож.* 504, 505
— есть некий род живых существ *Эрикс.* 401 c
— не есть тело *Алк. I* 129 e; *Акс.* 365 e
— порядочный (spoydaios) *Опр.* 415 b
(см. также: Природа)
Человеколюбие
— определение *Опр.* 412 e
(см. также: Любовь)
Честолюбие *Прилож.* 491, 499, 500
— определение *Опр.* 416 a
Число *Гипп. М.* 367 ab; *Евтифр.* 7 b, 12 cd; *Прилож.* 445, 451, 455, 479—482, 484, 486
Чистота (hagneia)
— определение *Опр.* 414 ab
Чувственное (чувственно ощущаемое, воспринимаемое) (ta aistheta) *Опр.* 411 c; *Прилож.* 439, 440, 442, 445, 446, 448, 449, 451, 461, 486, 496
Чувство
(см.: Ощущение)

Эйдос
(см.: Идея)
Элемент (стихия) (stoicheion) *Опр.* 411 c; *Прилож.* 451—453, 455, 457, 460, 484
— определение *Опр.* 411 c
— звуковой (phōnōs) *Опр.* 414 e
Эллины *Мин.* 318 c
— и варвары *Мен.* 240 d — 241 e, 242 a, de, 244 be, 245 cd; *Алк. I* 105 b, 124 b; *Лис.* 210 b; *Мин.* 315 c, 316 d, 320 a
(см. также: Свобода)
Энтимема *Прилож.* 438
Эпикурейцы (эпикурейская школа) *Прилож.* 482, 484, 485, 488
Этика *Прилож.* 438, 464, 479—481
(см. также: Философия)
Этимология *Прилож.* 503, 504
Эфир *Прилож.* 455, 456

СОДЕРЖАНИЕ

А. Ф. Лосев. Ранний Платон 3
Платон. Диалоги (Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн) 66
Феаг . . . . . —
Алкивиад II 79
Менексен 96
Евтидем 113
Гиппий меньший 158
Алкивиад I 175
Лахет 223
Евтифрон 250
Лисид 269
Хармид 296
Сочинения платоновской школы 327
Демодок . . . . . —
Сизиф 336
Гиппарх 343
О добродетели 353
О справедливости 359
Эриксий 366
Клитофонт 385
Минос 391
Соперники 404
Аксиох 414
Алкиона 423
Определения 427
Приложение 437
Альбин. Учебник платоновской философии (Пер. Ю. А. Шичалина) . . . . . —
Анонимные пролегомены к платоновской философии (Пер. Т. Ю. Бородай, А. А. Пичхадзе) 476
Примечания 506
Указатель имен 584
Предметный указатель 590

Платон

П 37 Диалоги/Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; Авт. примеч. А. А. Тахо-Годи.— М.: Мысль, 1986.— 607 с.— (Филос. наследие).— В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.

В пер.: 2 р. 70 к.

Настоящий том представляет собой собрание ранних диалогов Платона, обычно носящих название сократических, диалогов Платона переходного периода формирования его учения и сочинений платоновской школы. Том включает также Приложение — две работы авторов-неоплатоников. Идея тома в целом — прослеживание пути становления платонизма. Все работы переводятся заново, часть их выходит на русском языке впервые. Издание снабжено научным аппаратом.

П $\frac{0302010000\text{-}101}{004(01)\text{-}86}$ 73-86

ББК 87.3
1Ф

Платон

ДИАЛОГИ

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редактор *А. В. Матешук*
Младший редактор *К. К. Цатурова*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректоры *Т. М. Шпиленко, С. С. Новицкая*

ИБ № 2372

Сдано в набор 22.05.85. Подписано в печать 20.01.86. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типогр. № 1. Обыкн.-нов. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 31,92. Усл. кр.-отт. 31,92. Учетно-издательских листов 35,91. Тираж 100 000 экз. Заказ № 1955. Цена 2 р. 70 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.