

«АПОЛОГИЯ» 30b 2–4:

СОКРАТ, ДЕНЬГИ И СИНТАКСИС ГЛАГОЛА γίγνεσθαι
(в защиту перевода Бернета)

Проблема

Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.

Это предложение обычно переводится следующим образом: «Не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной»¹ vel sim. Возражение против подобного перевода носит философский характер: нигде больше в сочинениях Платона Сократ не обещает, что доблесть, или, как я скорее перевел бы, добродетель сделает вас богатыми. Напротив, Сократ говорит, что добродетель сделает вас счастливыми, как бы ни повернулись ваши судьбы («Горий» 470e, 508b, 522ce, 527cd), и более того — что чем больше земных благ вы имеете, тем несчастнее будете, если не знаете, как сделать их полезными для ваших душ («Менон» 87e–89a, «Евтидем» 280b–281e; идея все еще актуальна в «Законах» 661a слл.). Если бы Сократ имел обыкновение рекламировать добродетель как источник благосостояния, то с его стороны было бы неискренним утверждать, что его слова не рекомендуют стремиться к добродетели ради денег. Строго говоря, не рекомендуют — но Сократ прекрасно бы понимал, что многие из его слушателей неизбежно, не исправь он *expressis verbis* ложного понимания, восприняли бы его слова именно как инструкцию по обогащению (что, без сомнения, прибавило бы ему многих последователей).

Некоторые хотели придать респектабельность традиционному переводу ссылкой на Библию. Первым, кто вспомнил о словах Иисуса: «Ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его, и это все [т. е. пища, питье, одежда и проч.] приложится вам» (Мф. 6:33), был сэр Ричард Ливингстоун². То же самое сравнение с Иисусом появляется затем в новейшем объемном комментарии де Страйкера и Слингса³.

¹Перевод М. С. Соловьева.

© М. Ф. Берниет, 2005

© И. А. Левинская, пер., 2005

²R. Livigstone. *Portrait of Socrates* (Oxford, 1938), 26. — Книга содержит английский перевод «Апологии», «Критона» и «Федона» Джоветта (Jowett, 1892³) с предисловием и примечаниями Ливингстоуна.

³*Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, edited and completed from the papers of the late E. de Stryker, S. J. by S. R. Slings (Leiden/New York/Köln, 1994; *Mnemosyne* Suppl. 137) 140.

Но Библия обычно оружие обоюдоострое: «Труднее богатому человеку войти в Царствие Небесное...» (Мф. 19:23) гораздо ближе к тому Сократу, которого мы встречаем во всех других местах у Платона. Здесь мы сталкиваемся с одним из тех случаев, когда филология должна уступить первое слово философии.

Другие переводы

Много лет тому назад в статье, напечатанной в сборнике эссе, посвященных Сократу, редактором которого был Грегори Властос, я посетовал на то, что стандартный перевод не может быть правильным. Я придал слову *χρήματα* расширенное значение — «ценные вещи» (*valuables*), и говорил о «сократовском вызове обычным представлениям о том, что является ценным»⁴. Моя идея заключалась в том, что Платон осознанно написал эту фразу так, чтобы ее можно было понять двояко — в сократовском и несократовском духе — предоставив читателям самим выбирать между философским и нефилософским пониманием того, что следует считать ценным. Властоса как издателя моя идея не убедила, но статью он тем не менее напечатал. Властос был прав в своем скептицизме.

Словом, которое позволяет такого рода метафорическое расширение, является *πλοῦτος* («богатство»), а отнюдь не приземленное *χρήματα* («деньги»). В «Пире» Ксенофонта (4.34–44) приятель Сократа Антисфен рассуждает о «богатстве (*πλοῦτος*) в душе». В конце платоновского «Федра» (279c) Сократ молится: «Богатым (*πλούσιος*) пусть я считаю мудрого, а груд золота пусть у меня будет столько, сколько может увезти и унести человек умеренный». Аналогичным образом в «Государстве» (521a) он говорит о правителях-философах как о действительно богатых (*τῷ ὄντι πλούσιοι*) — не золотом, а тем богатством, которым должны обладать счастливые люди⁵. В псевдоплатоновском «Эриксии» значение слова *χρήματα* расширено так, что в результате обозначает любое полезное умение (402e), но потребовалась длинная цепочка рассуждений, чтобы это стало понятным, и Платон к тому времени, когда диалог сочинялся, уже умер.

Но хотя предложенная мной интерпретация Властоса не убедила, к причине моей обеспокоенности он отнесся с пониманием и позднее с одобрением принял решение этой проблемы, которое мы оба тогда, к

⁴M. F. Burnyeat, «Virtues in Action», *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos (New York, 1971), 210.

⁵Ср. контраст между человеческим золотом и божественным, которое стражи идеального государства имеют в своей душе от богов (*Rep.* 416e–417a), контраст, который Платон позднее детализирует: стражи богаты (*πλούσιω*) по самой природе своих душ (547b).

стыду нашему, проглядели⁶. Решение между тем благополучно покоилось в комментарии Бернета, изданном в 1924 г.:

«Именно добродетель делает деньги и все прочее благим для людей». Подлежащее здесь $\chi\rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ καὶ τὰ ἄπαντα, а ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις является предикатом. Мы, безусловно, не должны переводить “добродетель приносит деньги”! Это тот самый случай, когда порядок слов оригинала может серьезно запутать переводчика»⁷.

В том же духе, что и Бернет, но без ссылки на него, переводит это место на французский язык Леон Робин в серии Pléiade: «mais c'est le vrai mérite qui fait bonne la fortune»⁸. Но как и в случае с Бернетом, его перевод особого влияния не имел. Недавно Люк Бриссон в серии «Flammariön» дал стандартный перевод, но в примечании — нестандартную интерпретацию фразы (заимствованную из одного конкретного пункта в рассуждении Властоса об отношении Сократа к деньгам): добродетель действительно приносит деньги, но это имеет ничтожное значение по сравнению с совершенством души, которое, как только что сказал Сократ, должно быть вашей главной целью⁹.

В Германии картина оказалась сходной. Я нашел только два исключения из правила. Курт Хилдебрандт в своем переводе, зловеще озаглавленном «Platons Vaterländische Reden: Apologie, Criton, Menexenos»¹⁰, перевел интересующее нас место следующим образом: «Nicht aus dem Gelde Tüchtigkeit entsteht, sondern aus Tüchtigkeit Schätze und alle Güter der Menschen, in der Familie und im Staate». Переход от Gelde («деньги») к Schätze («богатство») — вариант моей прежней неосмотрительности. Позднее (и снова без ссылки на Бернета) Конрад Гайзер истолковал ἀγαθὰ как предикат (dem Sinne nach prädikativ) и предложил такой перевод: «Nicht aus dem Geld wird einem ἀρετή, sondern aus ἀρετή werden Geld und die anderen Dinge, insofern sie ἀγαθὰ sind, für die Menschen, für jeden einzelnen wie für die Gesamtheit»¹¹. Честь и хвала немецким и французским ученым, ко-

⁶G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge, 1991), 219 и прим. 73.

⁷J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, edited with notes (Oxford, 1924), 124.

⁸*Oeuvres de Platon*, 1 (Paris, 1956).

⁹*Platon: Apologie de Socrate, Criton*. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson (Paris, 1977), прим. 173 со ссылкой на: Vlastos, *op. cit.*, (см. прим. 6), 303–308.

¹⁰Leipzig, 1936. — Обещанное в названии находит полное подтверждение в длинном введении Гильдебрандта, где и Сократ и Платон оказываются сторонниками фашизма.

¹¹*Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs* (Stuttgart, 1959), 109 с прим. 113.

торые разными способами продемонстрировали свою неудовлетворенность стандартным переводом¹².

Печально, но хотя «Апологию» переводили на английский язык многократно, в течение долгого времени английские переводчики, работавшие после выхода издания Бернета (а ведь каждый из них из соображений здравого смысла должен был бы иметь его под рукой на рабочем столе), игнорировали его совет. Влияние Бернета обнаруживается, насколько мне известно, только в одной небольшой статье и в отдельных, то там, то здесь появлявшихся цитатах из «Апологии». Так, в 1932 г. Ф. М. Корнфорд в своей чудесной маленькой книжке «До и после Сократа» нашел повод процитировать длинный отрывок из «Апологии», включая обсуждаемую фразу: «Goodness does not come from wealth, but it is goodness that makes wealth or anything else, in public or private life, a thing of value for men»¹³. В 1973 г. Джон Хаммонд Тейлор опубликовал статью в защиту интерпретации Бернета¹⁴. В изданной позднее книге, посвященной Сократу в «Апологии»¹⁵, Рив цитирует 30b 2–4 в переводе Бернета. В последние годы, однако, ситуация изменилась: было опубликовано сразу два полных перевода «Апологии», которые в решающем пункте следуют интерпретации Бернета.

(а) Джон Купер, редактор полного собрания сочинений Платона¹⁶, перепечатал перевод «Апологии», сделанный Грубе¹⁷, но наше предложение перевел следующим образом: «Wealth does not bring about excellence but excellence makes wealth and everything else good for men, both individually and collectively». Собственный текст Грубе, который является вариантом традиционного перевода, приведен в примечании как альтернативный (b). В том же году Майкл Стоукс опубликовал текст и перевод «Апологии», в котором принимает интерпретацию Бернета, мотивируя свое решение тем, что, несмотря на лингвистические трудности, она предпочтительна философски¹⁸. В англоязычном мире аргументы Бернета и Властоса начали наконец приносить плоды.

¹²На русский язык «Апология» переводилась М. С. Соловьевым. Для серии «Философское наследие» перевод был заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн, оставившей разбираемое место без изменений (*Прим. пер.*).

¹³F. M. Cornford, *Before and After Socrates* (Cambridge, 1932), 36. — Корнфорд не цитирует Бернета, поскольку книга предназначена для широкой аудитории.

¹⁴J. H. Taylor S. J., «Virtue and Wealth according to Socrates (Apol. 30b)», *Classical Bulletin* 49 (1973), 49–52. См. ниже прим. 33 и 74.

¹⁵C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates* (Indianapolis, 1989), 124 сл. с прим. 21.

¹⁶*Plato: Complete Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett, 1997). — Этот перевод надолго станет стандартным в англоязычном мире.

¹⁷G. M. A. Grube, *The Trial and Death of Socrates* (Indianapolis, 1980).

¹⁸*Plato: Apology*, with an Introduction, Translation and Commentary by M. Stokes (Warminster, 1997).

Единственное обоснованное возражение толкованию Бернета мы находим у де Страйкера и Слингса:

«Интерпретация конструкции, [предложенная Бернетом]... не может быть принята. Параллелизм двух подчеркнуто противопоставленных частей требует, 1) чтобы предложение заканчивалось словом χρήματα и чтобы καὶ τὰ ἄλλα κτλ. рассматривалось как дополнительная мысль; 2) чтобы γίγνεται в обоих случаях означало “рождаться, происходить от”. Кроме того, положение ἄπαντα в предложении показывает, что ἀγαθὰ не может быть разделена с τὰ ἄλλα и ἄπαντα. Если бы Платон хотел сказать то, что Бернет заставляет его сказать, он, безусловно, сказал бы это не таким двусмысленным и вводящим в заблуждение образом»¹⁹.

Сократ. Платон и Аристотель о ценности денег

Начну с последнего возражения — отделения Бернетом ἀγαθὰ от καὶ τὰ ἄλλα. Любой, кто откажется это отделение принять, сталкивается с философским (не филологическим, разумеется) возражением. Если χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ составляют единство, то это означает, что Сократ считает деньги благом. Но где же еще Сократ, говоря in propria persona, как он это делает повсюду в «Апологии», называет деньги или богатство благом?

Во всех известных мне подходящих местах он говорит так, апеллируя к ценностям своих собеседников, а не к своим: например, в «Горгии» 467e, «Меноне» 87e и «Евтидеме» 279a (в двух последних случаях идея сразу же корректируется), «Лисии» 220a, «Государстве» 357c. В «Критоне» 48c он презрительно отзывается о соображениях, основывающихся на деньгах. «Апология» представляет собой защиту философии. Только философские ценности уместны при установлении синтаксиса этого предложения. В соответствии с пониманием конструкции, предложенным Бернетом, «Апология» 30b прекрасно гармонирует со знаменитой декларацией, которую мы находим позднее в 41d:

οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τοῦτου πράγματα.

«С человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, и боги не оставляют его дела в небрежении».

Каждому читателю заметно, что Сократ говорит здесь нечто глубокое и необычное. Было бы нелепым полагать, будто он утверждает, что добродетель гарантирует приличный доход, отводя таким образом

¹⁹ *Op. cit.* (см. прим. 3), 334.

от человека такое зло, как бедность. Понимание Бернетом конструкции в более раннем пассаже позволяет нам интерпретировать слова Сократа как утверждение, что добродетель не только деньги, но и *отсутствие* денег, равно как и *все другое*, что произойдет в вашей жизни или после вашей смерти, обратит скорее во благо, нежели во зло. И в земной, и в иной жизни добродетельный человек сумеет обернуть во благо даже самые неблагоприятные обстоятельства. Две фразы в 30b и 40d соотносятся как позитивное и негативное выражение одного и того же морального убеждения.

Де Страйкер и Слингс согласны с тем, что обе фразы следует интерпретировать вместе, но иначе — так, как понимают их они. К ним они добавляют другие тексты, прежде всего «Законы» (631c) и следующий отрывок из «Государства» X, который они характеризуют как «авторитетный комментарий» к «Апологии» (41d)²⁰.

οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνεται ἐάν τ' ἐν νόσοις ἢ τιμὴ ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τοῦτω ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὅς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ (613a).

«Стало быть, вот что надо признать для справедливого человека: все равно, постигнет ли его нищета, болезни или что иное из того, что *считается* злом, все это в конце концов будет ему во благо при жизни или даже после смерти. Ибо боги не оставляют в небрежении того, кто хочет прилагать усилия к тому, чтобы стать справедливым и, упражняясь в добродетели, уподобиться богу, насколько это возможно для человека»²¹.

На первый взгляд, Сократ здесь допускает, что добродетель вполне может и не отвратить от вас бедности. Его язык также, похоже, несовместим с традиционным переводом «Апологии» 30b, поскольку если бедность лишь считается злом, то тогда и богатство должно лишь считаться благом. Большинство людей полагает, что бедность — это плохо, а богатство — это хорошо. Но Сократ «Государства» X учит нас иначе.

Для того чтобы показать, что первое впечатление не обманывает и что ни «Государство» X, ни «Законы» 631bc не подтверждают интерпретации де Страйкера-Слингса, мне необходимо выявить ошибки в их аргументации. Некоторые исследователи, скорее всего, сочтут это излишним. Они станут настаивать, что «Апология» представляет

²⁰ *Op. cit.*, 235.

²¹ К процитированному ими я добавил еще одно предложение. О нюансах сочетания ἢ καὶ (которое де Страйкер и Слингс передают «или иначе») см.: J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford, 1954²), 306: «Иногда καὶ означает 'также' или отмечает кульминацию: 'даже'».

взгляды Сократа (или Платона в его ранний сократовский период), а «Государство» и «Законы» — Платона (или Платона в его средний и поздний периоды), и что поэтому интерпретация «Апологии», апеллирующая к очень отличающимся диалогам периода зрелости философа, не может быть надежной. Я не пойду по столь легкому пути. Я убежден, что к деньгам Платон, у которого их было много, и Сократ, у которого их было существенно меньше, относились одинаково. Оставив на минуту в стороне «Законы», обратимся к «Государству» П.

Главкон предлагает Сократу доказать, что справедливость сама по себе есть благо и ее стоит добиваться ради нее самой. Он настаивает на сопоставлении двух людей: справедливого с репутацией несправедливого и несправедливого с репутацией справедливого. Которому из двоих будет лучше? Только если справедливому будет лучше (при том, что репутации обоих будут соответствовать условиям предложенной экстремальной гипотезы), Главкон готов признать, что справедливости стоит добиваться ради нее самой, независимо от репутации со всеми вытекающими последствиями (360e–362c). Адиант соглашается с братом. Он жалуется на то, что отцы, учителя и поэты рекомендуют молодым людям стремиться к справедливости не ради нее самой, но ради плодов доброй славы (363a). И здесь он снова говорит о тех ранее перечисленных Главконом (362bc) преимуществах, которые вытекают из хорошей репутации: справедливым достаются высокие государственные должности, они и их дети вступают в браки с представителями любых семей по своему выбору (362–363a). Короче говоря, хорошая репутация, пусть и не заслуженная, вызывает доверие. Вопрос состоит в том, как предполагаемый несправедливый человек использует это доверие.

Главкон предполагает, что он злоупотребляет им ради всего, чего он сможет добиться, прежде всего ради богатства. Благодаря богатству он принесет благо своим друзьям и горе врагам, а сверх того добьется благорасположения богов, очарованных его богатыми приношениями и посвящениями (362bc). Решающий момент здесь состоит в том, что богатство несправедливого человека является следствием не его репутации справедливого, а его несправедливости, которую добрая слава скрывает: $\tau\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\chi\tau\omicron\upsilon\nu\tau\alpha \delta\grave{\epsilon} \pi\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ (362b 7; ср. 343de, 349c, 366a). Если вы упустите эту деталь, то вы рискуете неправильно реконструировать аргументацию «Государства» X. Боюсь, что именно это и произошло с де Страйкером и Слингсом.

К концу книги IX Сократ уже успел показать, что, несмотря на неприятные последствия дурной репутации, жизнь справедливого человека счастливее. В книге X он ощущает себя вправе отбросить требование о ложной репутации справедливого человека. В сущности, он

заявляет, что справедливость *по большей части* (613c 4: τὸ πολὺ) и в *конечном итоге* (613c 5: πρὸς τὸ τέλος) вызывает уважение со стороны других и, как следствие, награды, которые Главкон (362ac) отдает несправедливому человеку с хорошей репутацией: благорасположение богов и людей, возможность занимать в государстве любые должности по своему усмотрению и вступать в брак с представительницами любых семей по своему выбору (612e–613d). Репутация человека справедливого приносит те же блага в книге X, что и в книге II. Соответственно они не включают богатство, каковое в книге II оказывается следствием несправедливости, столь удачно скрываемой несправедливым человеком. Напротив, контекст процитированного выше предложения из 613a делает очевидным, что справедливый человек, в отличие от несправедливого в 362c (и Кефала в кн. I), не нуждается в деньгах, чтобы обрести благорасположение богов. Оно — награда за его богоподобный нрав и не покупается дорогими приношениями. Поэтому де Страйкер и Слингс ошибаются, когда включают деньги в число наград, в конечном итоге приносимых справедливостью²². Они тем более ошибаются, когда, игнорируя уточнение δοχοῦντων, цитируют 613a как обещание, что боги обеспечат компенсацию после смерти за нищету в этой жизни²³.

Посмотрим еще раз на цитату из «Государства» X. Там не сказано, что после смерти боги обеспечат некое *иное* благо, чтобы возместить испытанные здесь бедствия. Напротив, именно эти бедствия (ταῦτα) — бедность, болезни и т. п. — обернутся для добродетельных ко благу. Добродетель *превратит* в нечто благое их горести и испытания. В этом смысле они все время были предметом заботы богов.

«Государство» X нельзя читать как изолированный текст. Эта книга примыкает к длинному аналитическому рассмотрению тех форм, которые приобретает несправедливость в государстве и в человеческой душе (кн. VIII и IX). Процесс вырождения идеального города начинается со стремления части правителей к наживе и к аккумуляции богатства в частных руках (547b). Деньги также оказываются поводом последовавшей затем революции — насильственного введения олигархического строя, основанного на частной собственности (550c–551b). Со временем погоня олигархов за наживой становится причиной свергнувшей их демократической революции (555bc). Параллельный анализ отдельных все ухудшающихся личностей показывает, как в их душах усиливается роль низшей части трехчастной души: вожделеющей (439d: ἐπιθυμητικόν), сребролюбивой (580e: φιλοχρημάτων), представляющей собой аналог сословию производителей идеального

²² Plato: *Apology*, 139.

²³ *Op. cit.*, 235.

государства — тому сословию, которое Сократ называет *χρηματιστικόν* (434c, 441a), поскольку только люди, в него входящие, зарабатывают себе деньги на жизнь. Эта часть уже в кн. IV была описана как большая в душе и по своей природе ненасытно устремляющаяся к деньгам (442a); деньги — это средство удовлетворения плотских вожделений (580e–581a). Ущерб, который душа, стремящаяся к богатству, сама причиняет себе, еще раз подчеркивается в 589d–590a и 591e. Ни один внимательный читатель кн. VIII–IX не поверит, что для Платона деньги сами по себе хоть в чем-либо являются благом. Скорее, эти книги представляют собой развернутую демонстрацию тезиса «Менона» 87e–89a и «Евтидема» 280b–281b: обладание деньгами — бедствие для всех, кто лишен добродетели²⁴.

Теперь обратимся к «Законам». В процитированном пассаже (631bc) афинянин-чужеземец различает два рода благ: «божественные», такие как мудрость и добродетели, и «человеческие», такие как здоровье, красота и сила. Он утверждает, что божественные блага приносят с собой также три человеческих плюс четвертое — богатство. Но это четвертое имеет некоторое ограничение, о котором де Страйкер и Слингс забывают упомянуть: богатство является благом, только если оно не слепое, но им управляет мудрость. Это именно то, что Сократ говорит о богатстве в «Апологии» 30b, если принять конструкцию Бернета (учитывая, что для Сократа добродетель — это знание или мудрость), а также в упомянутых выше пассажах из «Евтидема» и «Менона». Это то, чего Сократ *не говорит*, если принять стандартный перевод «Апологии» 30b. И опять, в «Законах» 697bc (ср. 660e–661e), где три вида благ перечисляются в порядке их приоритета, третье место занимают *так называемые* (λεγόμενα) блага, относящиеся к имуществу и достатку. «Законы» (742e–743c) идут еще дальше, утверждая, что очень богатые *не могут* быть добродетельными и соответственно счастливыми; для них войти в платоновский вариант Царствия Небесного не просто трудно — невозможно.

Де Страйкер и Слингс готовы согласиться с тем, что «Менон» и «Евтидем» соответствуют духу толкования Бернета²⁵. Позвольте и мне, в свою очередь, согласиться с ними в том, что имущества у справедливого человека «Государства» 613cd может прибавиться, когда он займет государственный пост или заключит удачный брак для себя или одного из своих детей. «Государство» учит, что справедливый человек, и только он, будет знать, как использовать эти дополнительные средства на благо своей душе. Доказательство тому — важное место в

²⁴Уже в книге II (373d–374a) стремление к роскоши названо основной причиной войны. Ср. «Федон» 66cd, где то же мнение выражено эмфатически.

²⁵*Op. cit.*, 138, прим. 39.

кн. IX, о котором де Страйкер и Слингс не упоминают. Человека разумного (ὁ γὰρ νοῦν ἔχων) будет направлять в приобретении и трате богатства забота о строе (πολιτεία) своей души с тем, чтобы он не был нарушен из-за избытка или недостатка имущества (591се; ср. 443е). Это полностью соответствует сократовской мысли в «Апологии» 30ab. Добродетель подвигает тебя использовать все деньги, сколько бы ты их ни имел, на благо твоей душе — например, ты можешь отдать их нуждающемуся другу. Стандартный перевод, однако, именно потому, что понимает χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ как синтаксическое единство, подразумевает, что деньги сами по себе являются благом, пусть даже, как полагают де Страйкер и Слингс, меньшим сравнительно с добродетелью²⁶. А это, как я утверждаю, идет против всего, что Платон говорит нам в других местах об отношении Сократа к деньгам.

Платоновские тексты, которые мы обсуждали, стоят у истоков длительной полемики. Некоторые представители поздних платоников приписывали Платону стандартизированное разделение благ на три разновидности: блага души (добродетели), блага тела (здоровье, красота) и внешние блага, часто включающие в себя богатство. Таким образом, они согласны с де Страйкером и Слингсом в том, что для Платона внешние блага, такие как богатство, были подлинными. Речь, однако, идет о платониках, которые хотели гармонизировать Платона и Аристотеля. Другие, такие как Атик, предпочитали сохранять свой платонизм в чистом виде и сопротивлялись такого рода гармонизации, настаивая, что для Платона благами являлись только блага души²⁷. Да и собственная позиция Аристотеля является гораздо более нюансированной, чем можно судить по этой поздней полемике.

«Риторика» I 5, 1360a 4–28; b 12–25 действительно считает деньги внешним благом и в качестве такового одной из составляющих счастья, но Аристотель здесь повторяет респектабельные посылки (ἔνδοξα)²⁸, которыми ораторы могли бы пользоваться в суде или в народном собрании. Более продуманные философские взгляды появляются в «Ев-

²⁶Позиция де Страйкера и Слингса по поводу того, что они называют «меньшими благами», близка к позиции Властоса по поводу «мини-благ», *op. cit.* (см. прим. 6), гл. 8.

²⁷См. Jaap, Mansfeld, «Notes on the Didaskalikus», *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, ed. Mark Joyal (Aldershot, 1997), 248–254 (здесь приведены многочисленные ссылки на соответствующие тексты).

²⁸Доказательства в пользу правильности перевода ἔνδοξα как «респектабельный» вместо «общепринятый», «правдоподобный», «возможный» и т. п. см.: J. Barnes, «Aristotle and the Methods of Ethics», *Revue Internationale de Philosophie* 133–4 (1980), 490–511; см. также: O. Primavesi, *Die Aristotelische Topik: Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B.* (München, 1996), 33–34, 42–47. — Ключевым для понимания этого важного технического термина является определение Аристотеля в «Топике» I 10, 104a 8–11.

демовой этике» VII 15 (VIII 3), 1248b 26–34 (ср. 1249b 12–13): богатство и другие предполагаемые (δοχοῦντα) блага являются благами по природе, но для некоторых (т. е. глупцов или невоздержанных) они зло — благо они только для того, кто сам по себе благ²⁹. В «Никомаховой этике» (I 8, 1099a 31 — и 8) богатство упомянуто среди внешних благ, необходимых для счастья, но по определенной причине. Аристотель объясняет, что без внешних благ, таких как друзья, богатство и политическая власть, вы не сможете свершить того, что ваши добродетели требуют от вас; без внешних благ невозможно упражняться в добродетели с тем размахом, как хотелось бы (ср. VII 13, 1153b 17–19)³⁰. В результате богатство обладает функциональной ценностью, но только для добродетельных — в значительной мере так, как это утверждает (по Бернету) Сократ! То, что мы находим в обеих «Этиках», — это не прямое расхождение с мнением Платона, а его изощренное развитие.

Остается обдумать то место, на которое де Страйкер и Слингс могли бы сослаться в подтверждение того, что Аристотель понимал «Апологию» 30b так же, как они:

κτῶνται καὶ φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς ἀλλ' ἐκεῖνα ταύταις³¹.

Не добродетели приобретаются и охраняются внешними благами, но, наоборот, внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями.

(«Политика» VII 1, 1323a 40–41; пер. С. А. Жебелева).

Аристотель сообщает нам (1323a 21–23), что он использует здесь одну из своих опубликованных работ³², адресованную более широкой аудитории, чем его трактаты, и излагает проблему несколько упрощенно (1323b 36–40). Это уменьшает авторитетность данного текста как источника аристотелевской доктрины, но не исключает возможность того, что приведенная фраза — эхо платоновской «Апологии».

²⁹В конце главы Аристотель говорит: вы нуждаетесь не в большем, но и не в меньшем количестве таких естественных благ, чем то, которое поможет вам созерцать Бога (1249b 16–23). Я полагаю, он имеет в виду, что лучшая жизнь — эта та, которая позволяет человеку с достаточными средствами посвятить как можно больше времени физике и метафизике (ср. EN X 9, 1178b 33–5). Но здесь не место углубляться в детали разветвленных дискуссий, порожденных этими строками.

³⁰Здесь я слегка развил мысль Аристотеля, следуя Джону Куперу (J. Cooper, «Aristotle on Goods of Fortune», *Philosophical Review* 94 (1985), 173–196; перепечатано в его *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton, 1999), гл. 13.

³¹В действительности они цитируют этот пассаж (с. 140, прим. 44), но лишь как параллель к «Апологии» в своей интерпретации. Предположение, что Аристотель имеет в виду «Апологию» 30b, было сделано Ньюменом (W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Vol. III (Oxford, 1902), (ad 1323a 36 и 40).

³²Вполне возможно, «Протрептик»: I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction* (Göteborg, 1961), 254–256.

Внешние блага, на которые ссылается Аристотель, — это «богатство, собственность, могущество, слава и тому подобное» (1323a 37–8). Хочет ли Аристотель здесь сказать то, что не утверждает ни одна из его «Этик», а именно: *все* эти блага, включая богатство, приносит добродетель? Его заключение в конце главы соответствует «Этикам»: лучшая жизнь есть добродетельная жизнь, обеспеченная внешними благами *в той мере, которая позволяет поступать в соответствии с требованиями добродетели* (1323b 40 — 1324a 2). Если процитированное предложение звучит недостаточно нюансированно, то, возможно, потому, что заимствовано оно из популярной работы, где Аристотель писал более широкими мазками, чем в своих трактатах. Разумеется, добрая слава не сделает вас добродетельными, но можно ожидать, что в нормальных обстоятельствах ваша действительная добродетель завоюет для вас доброе имя и политическую власть, как говорит Платон в кн. X «Государства». Я не вижу оснований полагать, что Аристотель имел в виду какой-нибудь из текстов Платона, но если имел, то, с моей точки зрения, ставка на «Государство» X ничем не хуже, чем на «Апологию» 30b. Аристотель в обсуждаемом месте утверждает, что его аргументация опирается на факты реальной жизни (1323a 39–40: διὰ τῶν ἔργων) по контрасту с некоторыми теоретическими аргументами в дальнейшем (1323b 6–7: κατὰ τὸν λόγον). Платон поступает так же в «Государстве» X: «Не так ли обстоит дело, если считаться с действительностью?» (пер. А. Н. Егунова) (613b 9–10: ἄρ' οὐχ ὧδε ἔχει, εἰ δέϊ τὸ δὴν τιθέναι;). Сократ в «Апологии» 30b говорит в совершенно другом, увещательном тоне. Разумеется, если Аристотель имел в виду «Государство» X, с его стороны было небрежностью или недопониманием упомянуть богатство и деньги среди прочих внешних благ. Но предпочтительнее думать так, чем предполагать, что он вспоминал «Апологию» 30b, воспринимая χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ как единое целое и одобряя полученный результат in propria persona. Мы уже имели возможность убедиться, что не это было его продуманной позицией.

Я показал, что Сократ, Платон и Аристотель согласны в том, что деньги не являются благом сами по себе, независимо от характера их владельца. Собственно говоря, даже Кефал у Платона утверждает, что богатство является благом только для приличных людей, к каким, по мнению Кефала, принадлежит и он сам (331ab). Это должно послужить достаточным мотивом для того, чтобы вернуться к «Апологии» 30b 2–4 в попытке найти более глубокое обоснование тому пониманию этой фразы, которое было предложено Бернетом.

εἶναι и γίγνεσθαι

Тогда — назад, к проблеме синтаксиса нашего предложения. Оба перевода предполагают, что после запятой мы восстанавливаем γίγνεται.

Разница состоит в том, что в переводе Бернета–Корнфорда–Властоса–Купера–Стоукса он осознается как глагол-связка в именном сказуемом, и таким образом ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις отделяется от τὰ ἄλλα. Согласно второму пункту возражения де Страйкера–Слингса, это понимание требует изменения значения глагола γίγνεται. Иными словами, по их мнению, изменение *синтаксиса*, постулируемое Бернетом (от γίγνεται как глагольного сказуемого к γίγνεται как глагольной связке в именном сказуемом), приводит к изменению *значения* глагола. Сначала γίγνεται означает «рождаться», затем «становиться <благом>». Первое значение экзистенциальное, второе служебное. Это положение я и хочу опровергнуть³³. Моя аргументация потребует длинного отступления в сторону — в глубины платоновской и аристотелевской онтологии.

Понимание де Страйкером–Слингсом глагола γίγνεσθαι находит параллель в традиционном восприятии семантически родственного глагола εἶναι. Довольно распространено суждение, что он может употребляться в двух значениях: как самостоятельный глагол, обладающий полновесным лексическим значением, и как предикативная связка. Или «x ἐστὶ» является законченным суждением, которое следует переводить как «x существует», или оно представляет собой то, что в логике называется открытым предложением: «x есть...», где многоточием отмечено место, которое должно быть занято неким подходящим предикатом — «x есть F». Однако, как стало ясно после недавней ученой дискуссии, по отношению к Платону эта точка зрения совершенно не верна. Она не может объяснить, более того, превращает в бессмыслицу то, как Платон употребляет греческий глагол «быть» в некоторых своих наиболее важных философских пассажах³⁴. Я буду доказывать, что то же самое относится и к употреблению Платоном глагола γίγνεσθαι.

Начнем с феномена. Глагол εἶναι может или употребляться самостоятельно, или стоять при предикате. Мы встречаем как (1a) «x

³³И Тейлор (*op. cit.* [см. прим. 14], 51), и Стоукс (*op. cit.* [см. прим. 18], 150) соглашались с тем, что изменение в значении γίγνεσθαι представляет собой затруднение для защитников конструкции Бернета. Если моя аргументация убедительна, то изменения не происходит и, соответственно, затруднение исчезает.

³⁴Из обширной литературы на эту тему я считаю нужным особенно выделить превосходные работы двух исследователей: Charles H. Kahn, «Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), 323–334; *id.*, «Some philosophical uses of «to be» in Plato», *Phronesis* 26 (1981), 105–134 (в статье в концентрированном виде представлены результаты предшествующих работ Кана, список которых он привел в прим. 45); Lesley Brown, «The verb «to be» in Greek philosophy: some remarks», *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. S. Everson (Cambridge, 1994), 212–236 (здесь обобщены результаты ее новаторской работы «Being in the Sophist: a Syntactical Enquiry», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986), 49–70). — Идея применить аналогичный подход к анализу глагола γίγνεσθαι принадлежит мне.

ἔστι»³⁵, так и (1b) «x ἔστι F», где x — субъект, а F — некий предикат. Аналогичным образом употребляется и γίγνεται: (2a) «x γίγνεται», (2b) «x γίγνεται F». Наша задача — понять соотношение (2a) и (2b). Благодаря только что упомянутым современным работам здесь может помочь более понятное соотношение (1a) и (1b). Я буду доказывать, что ни один из названных глаголов не обладает двумя смыслами. И (1a) и (2a) бесспорно представляют собой законченные суждения. Более спорным является мое утверждение, что перейти от (1a) к (1b) или от (2a) к (2b) не означает изменить значение глагола, но присоединить добавление к глаголу, который является полнозначным, но при этом синтаксически дополняемым. Таким образом, основная идея состоит в том, что эти глаголы выражают законченные, полные суждения, но дополняемы без изменений своих значений.

Существует множество подобных глаголов. Предположим, что вам кто-то звонит по телефону и интересуется, чем вы занимаетесь. Вы отвечаете: «Я преподаю». Это полный ответ на вопрос. Еще более полным ответом будет: «Я преподаю французский язык». То, что каждый из ответов является законченным утверждением, видно из того, что, когда вы снимаете трубку, оба ваших ответа могут быть как правдивыми, так и лживыми (на самом деле вы не занимаетесь преподаванием, а читаете детектив, или вы преподаете, но не французский язык, а другой предмет, скажем тот, который не одобряется властями). Только законченное утверждение может быть оценено как истинное или ложное. Таким образом, глагол «преподавать», обладая полным значением, дополняем. И никто не станет утверждать, что, добавив прямое дополнение, мы изменили его значение³⁶.

Мое предложение состоит, разумеется, не в том, что конструкции с εἶναι или γίγνεται могут строиться по модели переходного глагола «преподавать». Я просто привожу знакомый пример глагола, который является полным и дополняемым с тем, чтобы помочь читателям понять не вполне привычную идею о том, что εἶναι и γίγνεται ведут себя

³⁵И здесь и далее я оставляю ἔστι без ударения, поскольку правила акцентуации этого глагола предполагают разграничение между употреблением в качестве семантически полновесного глагола (со значением существования или возможности) и в качестве предикативной связки, таким образом делая бессмысленной обсуждаемую проблему. Замечу, что сама идея использовать акцентуацию подобным образом в некоторых кругах провозглашена ошибочной. См.: W. S. Barrett, *Euripides: Hippolytus*, ed. with Introduction and Commentary (Oxford, 1964), 425–426.

³⁶Пример с благодарностью заимствован мною из первой статьи Браун (см. прим. 34), но использован с некоторыми ограничениями. Тезис Браун, состоящий в том, что «преподавать» является «глаголом с меняющейся полиаддитивностью» и может дополняться до бесконечности («Я преподаю французский маленьким детям с энтузиазмом и т. д. и т. п.»), подразумевает обязательства в области семантической теории, которые я не хочу на себя брать, а тем более распространять на εἶναι и γίγνεται в древнегреческом.

аналогично. Сами по себе они делают полное утверждение, которое при этом дополняемо без изменения лексического значения глаголов. Чтобы проиллюстрировать, как это работает в платоновском греческом языке, я разберу два философски важных места, для понимания которых роль εἶναι является решающей.

εἶναι у Платона

Давайте посмотрим повнимательнее на текст Платона в «Теэтете» 185a–185d (перевожу текст слово за словом, с максимально доступной мне точностью, поставив тире в тех местах, где глагол εἶναι в греческом подразумевается, но опущен³⁷):

СОКРАТ. О цвете и звуке ты, прежде всего, об обоих думаешь следующее: что оба суть? (ὅτι ἀμφοτέρω ἐστὸν)?

ТЕЭТЕТ. Да, я так думаю.

СОКРАТ. Следовательно, что каждый каждому — другой, а себе — такой же.

ТЕЭТЕТ. Как же иначе?

СОКРАТ. И что оба — два, каждый — один?

ТЕЭТЕТ. И это.

СОКРАТ. Следовательно, ты можешь рассмотреть, друг другу они — неподобные или подобные?

ТЕЭТЕТ. Я полагаю, да.

СОКРАТ. Посредством чего ты все эти вещи о них думаешь? Ведь невозможно ни посредством слуха, ни посредством зрения уловить то, что между ними общее. Вот и еще подтверждение того, о чем мы говорим: если бы было возможным определить, являются ли они солеными или нет (ἄρ' ἐστὸν ἀλμυρὸν ἢ οὐ), то ты можешь сказать, чем бы ты их исследовал, и это оказывается не зрение, не слух, но нечто иное.

ТЕЭТЕТ. Что же как не сила, (действующая) посредством языка?

СОКРАТ. Хорошо говоришь. Итак, посредством чего (действующая) сила открывает тебе то, что является общим для всего и для этих вещей, которое ты называешь «есть» и «не есть» (ὅ τὸ «ἐστίν» ἐπὶ νομοῦ ἄζεις καὶ τὸ «οὐκ ἐστίν»), и те вещи, о которых только что мы упомянули в наших вопросах? Всем этим вещам какие органы ты отведешь, через которые ощущающее в нас ощущает каждое из них?

ТЕЭТЕТ. Ты говоришь о бытии и о «не быть» (οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι), о подобии и неподобии, о тождестве и различии,

³⁷Перевод отличается (в том числе в некоторых принципиальных моментах) от литературного перевода М. Дж. Леветт, отредактированного М. Берниетом для своей книги *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis/Cambridge, Mass., 1990) (*прим. пер.*).

а также о единице и другом числе, которое к ним применимо³⁸.

Читатель без труда добавит глагол «быть» во всех случаях, когда тире указывает на пропуск глагола εἶναι. Но является ли добавленный глагол тем же самым, что и в начале пассажа, или же каким-то иным?

Я полагаю, что многие из моих читателей ответят, что он будет иным. Они, вероятно, будут рассматривать глагол в фразе «они оба суть» как экзистенциальный: «они оба существуют», а глагол, который они будут дополнять в продолжении диалога, как глагол-связку. Обратите внимание, однако, что, резюмируя сказанное в конце, сократовское «есть» и «не есть» (τὸ «ἔστιν» . . . καὶ τὸ «οὐκ ἔστιν») и теэтовское «бытие» и «не быть» (οὐσίαν . . . καὶ τὸ μὴ εἶναι) покрывают оба смысла. Словно в тексте был употреблен только один глагол. Словно для Платона дополняемая часть сказуемого содержит тот же глагол, который стоит в начале рассуждения. И дело здесь не столько в том, что в платоновское время греческий язык еще не имел особого слова, обозначающего существование. Скорее, ход рассуждения *требует* одного, унитарного глагола.

Обдумайте отрицательное οὐκ ἔστιν, которое, как и соответствующее ему положительное ἔστιν, выражает нечто общее «для всего и для этих вещей» (т. е. цвета и звука, с которых Сократ начал рассуждение). Если вы будете рассматривать οὐκ ἔστιν как отрицание существования, то тогда вы заставите Сократа сказать, что цвет, звук и все прочее одновременно существуют и не существуют. Что является абсурдом. Но считать, что он имеет в виду, скажем, что цвет *есть* такой же себе и *не есть* такой же звуку, или что звук *есть* подобный цвету (в том, что оба они суть воспринимаемые чувствами качества) и *не есть* соленый, абсурдным не будет. Как Платон укажет в «Софисте» (256d–257a, 263b 11–12), обо всем на свете можно сказать, что оно *есть* разнообразные вещи и что оно *не есть* бесчисленные другие вещи, где «есть» выражает предикацию. Или, если сформулировать этот тезис в самом общем виде, что *есть*, *не есть*, а то, что не есть, *есть* (258d–259b).

Обратите внимание, как Платон переходит в этом кульминационном пассаже от «x οὐκ ἔστι F» к «x οὐκ ἔστι». (С полнозначным, но синтаксически дополняемым глаголом можно совершить обратное действие — отбросить дополнение; так, «Я преподаю французский» влечет за собой «Я преподаю».) Передать здесь «x οὐκ ἔστι» как «x не существует» безусловно было бы ошибкой. И Платон был не единственным античным писателем, способным такие переходы делать:

³⁸Философское значение этого аргумента я рассматривал в статье «Plato on the Grammar of Perceiving», *CQ* N.S. 26 (1976), 29–51, а его место в общей интерпретации диалога в книге *The Theaetetus of Plato*, 52–65.

καὶ ταῦτά ἐστι καὶ οὐκ ἐστι· τὰ γὰρ τῆδ' ἐόντα ἐν τῇ λιβύᾳ οὐκ ἐστίν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύᾳ ἐν Κύπρῳ. καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. οὐκῶν καὶ ἐντι τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντι.

И одни и те же вещи суть и не суть. Ибо те, что здесь, не суть в Ливии, а те, что в Ливии — на Кипре. И прочее в соответствии с тем же рассуждением. Итак, вещи и суть и не суть. (*Dissoi Logoi* [= DK 90], 5, 5)

Если даже анонимный автор, как я подозреваю, и зависит здесь от Платона³⁹, то, по крайней мере, у него при использовании подобной цепочки умозаключений не возникает никаких проблем — ни лингвистического, ни логического свойства.

Таким образом, у нас есть все основания полагать, что глагол ἐστι, который мы добавляем, когда Сократ в обсуждаемом пассаже из «Теэтета» говорит ἐχάτερον ἐχάτερου μὲν ἕτερον, κτλ, представляет собой тот же самый глагол, что и ἐστὸν, с которого мы начали. Сначала он стоит сам по себе, а затем присоединяет субъект к предикату. Его легко восполнить, когда он присоединяет субъект к предикату, поскольку тот же самый глагол стоит в непосредственно предшествующем тексте. Платон снова повторяет его в 185b 10 (ἄρ' ἐστὸν ἀλμυρῶ ἢ οὐ), так как Сократ начинает новую череду вопросов в 185b 7. Когда εἶναι стоит сам по себе, зачастую его уместно переводить нашим «существовать», хотя здесь я был бы против такого перевода⁴⁰. Но возможность подобного перевода не должна создавать у нас обманчивого представления о том, что наше «существовать» точно передает значение греческого глагола.

Небольшое отступление о русском переводе. В нем сделан ряд ошибок, во многом спровоцированных непониманием особенности платоновского употребления εἶναι⁴¹. Так, например, в 185b 2 вместо «оба

³⁹О сомнении в правильности традиционной датировки этого трактата около 400 г. до Р. Х. см. мою статью «Dissoi Logoi» в *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London, 1998), 106–107).

⁴⁰Л. Браун (Brown, «Being in the *Sophist*» [см. прим. 34], 63–64) удачно ссылается на обзор теории о том, что существует, в «Софисте» (244с слл.) как на пример, где перевод в терминах существования полностью оправдан.

⁴¹Перевод диалога был выполнен Т. В. Васильевой. Вот как интересующее нас место выглядит в ее переводе (полужирным шрифтом выделены фразы, в переводе которых допущены серьезные ошибки): «С. Значит, размышляя сразу о звуке и о цвете, ты прежде всего установишь, что **их два**? Т. Конечно. С. Затем, что один отличается от другого и тождествен самому себе? Т. Как же иначе? С. И что оба они составляют два, а каждое из них — одно? Т. И это тоже. С. А затем сможешь рассмотреть, неподобны они или подобны друг другу? Т. Вероятно. С. А посредством чего стал бы ты все это о них мыслить? Ведь общего между ними нельзя уловить ни с помощью зрения, ни с помощью слуха. Вот еще доказательство моих слов: если бы можно было рассмотреть, солонны ли они оба или нет, то, зная, ты не постоишь за ответом и скажешь, с помощью чего это можно сделать. И

суть» стоит «оба два». Из этого следует, что русская переводчица видит здесь в ἑστὸν связку. Сократ действительно говорит: «Оба два» (ἀμφοτέρω δύο), но пятью строчками ниже, в 186b 2. Форма ἑστὸν в ἀμφοτέρω ἑστὸν больше, чем простая связка. И тем не менее это то же самое ἑστὸν, что и ἐστὸν, которое мы дополняем, когда Сократ в конце концов доходит до слов ἀμφοτέρω δύο.

Другой философски важный платоновский пассаж, который требует унитарного понимания εἶναι, — дискуссия о знании и мнении в «Государстве» V (476d sqq.). Дабы показать любителям зрелищ и звуков, что они не обладают знанием, которым, как они думают, они обладают, Сократ заставляет их признать, (i) что знание всегда направлено на то, что есть (ὁ ὄν); (ii) что каждая из многих прекрасных вещей, которыми они восхищаются, окажется также безобразной, равно как каждая из многих больших вещей окажется как большой, так и маленькой и так далее через серию предикатов, которые применимы в одном контексте или при одном сравнении, но заменяются на противоположные при другом. Из этого Сократ заключает, (iii) что вещи, которые общепринято считаются прекрасными, большими и т. д. «болтаются где-то между тем, что не есть и тем, что есть в чистом виде» (479d 4–5: μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς), и таким образом (iv) не могут быть объектами познания именно потому, что знание направлено на то, что есть⁴². Перевести здесь субстантивированное причастие τὸ ὄν как «существующее», безусловно, значит обратить аргументацию в бессмыслицу: ведь в этом случае прекрасные вещи, которые оказываются безобразными, обречены бесполово болтаться между существованием и несуществованием⁴³. Если (iii)

оказывается, что это не зрение и не слух, а что-то иное. *Т.* Что же иное, кроме способности [ощущать] с помощью языка? *С.* Прекрасно. Но с помощью чего **эта способность** открывает тебе общее во всех вещах (в том числе и в тех, что ты называешь «бытием» или «небытием»), а также то, что мы сегодня о них выяснили? Какие всему этому ты отведешь органы, с помощью которых ощущало бы каждую вещь наше ощущающее начало? *Т.* Ты толкуешь о бытии и небытии, о подобии и неподобии, о тождестве и различии, а также определяются ли они одним или иным каким-то числом».

⁴²Это всего лишь краткое резюме тех моментов, которые важны для настоящего обсуждения. Подробнее о том, как τὸ ὄν раскрывается в открыто предикативное εἶναι см. в Kahn, «Some philosophical uses» (см. прим. 34), 112–114.

⁴³Именно это и происходит в русском переводе из-за того, что А. Н. Егунов передает интересующие нас слова как «между бытием и небытием». В 476e 10, где аргументация начинает разворачиваться, он переводит εἶναι как «существовать», так что из контекста следует, что «бытие» = «существование». Самый первый английский переводчик «Государства» сделал ту же самую ошибку (Spens 1763: «between existence and non-existence»), которая время от времени повторяется в некоторых современных переводах (e. g. Lee 1955). Некоторые английские переводчики предпочитают «between unreality and perfect reality» *vel sim.*, поскольку «степень реальности» звучит более осмысленно, чем «степень существования» (Conford 1941,

должно выводиться из (ii), то выражение «то, что есть в чистом виде» должно содержать то же самое «есть», каким является «есть» в «х есть одновременно прекрасное и безобразное».

Этому унитарному глаголу (и его субстантивированным дериватам τὸ ὄν, τὰ ὄντα etc.) соответствует, согласно Платону, унитарная Форма: бытие. В «Софисте» (252e–260b, 261d) он сравнивает такие Формы как «бытие» и «небытие», «тождество» и «различие» с гласными звуками, которые соединяют согласные между собой. Каждый слог нуждается в гласном, но от этого последний не становится простой связкой. Он обладает собственным фонетическим значением. Точно также «есть», которое в платоновском греческом присоединяет субъект к предикату, обладает собственным семантическим значением, так что само по себе может служить предикатом в предложении.

εἶναι у Аристотеля

То же самое справедливо и по отношению к аристотелевскому греческому, несмотря на знаменитое и идущее против платоновской унитарной концепции бытия утверждение Аристотеля, что τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλοις: о сущем говорится (sc. что оно есть) многими способами. Каждая из десяти категорий (κατηγορίαι, типы предикации) вводит предельно отличающийся род сущего. Но ни одна из них не является существованием, в противоположность предикации. Быть сущим означает быть сущностью или количеством или качеством и т. д. Как объясняет Аристотель в «Метафизике» Z1 (ср. *Met.* Γ2), каждое из перечисленного есть сущее (ὄν), но только сущность является сущим *simpliciter* (οὐ τὸ ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς), потому что количество или качество и т. д. всегда количество, качество и т. д. некоей сущности. Сущность есть то, что есть — оно есть само по себе собака, сущность, сущее. Все прочее — сущее (ὄντα), т. е. вещи, которые суть, только потому, что они качественно, количественно и т. д. определяют некую сущность. И все же каждое из них сущее, хотя и зависимое. Ничто из этого не позволяет нам уравнивать сущее *simpliciter* с существованием. Это заключило бы существование в категорию сущности, и в результате продуманная и щедрая аристотелевская онтология была бы разрушена. Быть

Sterling & Scott 1985, Halliwell 1993, Waterfield 1993). Те, кто предлагают «between nonbeing and pure being» *vel sim* (Jowett 1875², Bloom 1968, Grube 1974) делают это в контексте, где being не обязательно понимается как «существование», поскольку они используют неопределенное «что есть» и «что не есть» начиная с 476e 10. Но два на сегодняшний день лучших перевода (Shorey 1930–1935, Reeve 1992) точнее передают смысл греческого оригинала: «между тем, что не есть, и тем, что есть в чистом виде» *vel sim*. Такой перевод принимает во внимание то, что ποῦ в 479d 4 подхватывает упомянутое прежде обозначение τὸ ὄν как местонахождение сферы или области (ἐφ' ᾧ) знания, а τὸ μὴ ὄν — сферы или области незнания (477a 9–b 1).

simpliciter — это быть сущностью. Но другой способ быть — это быть качеством (некоей сущности). Все вещи, которые суть (как мы бы сказали, все вещи, которые существуют), суть, только будучи (предикативно) одним или другим. И наоборот, все, что есть (предикативно) одно или другое, есть: оно есть сущее⁴⁴. Для Аристотеля, так же как и для Платона, «есть», которое присоединяет подлежащее к предикату, обладает собственной семантикой. Разница между Платоном и Аристотелем состоит в том, что там, где Платон видит только одно такое «есть», Аристотель настаивает на десяти. В результате для Аристотеля значение «есть» меняется в зависимости от рода предиката, который оно присоединяет к подлежащему.

Я прихожу к заключению, что Аристотель, как Платон, не знаком с идеей, которую мы выражаем, когда говорим о глаголе «быть» как о простой связке, пустом соединении. Ближе всего он подходит к этой идее в трудном и много обсуждаемом пассаже из *De Interpretatione* 3, 16b 19–25⁴⁵. Можно подумать, что Аристотель говорит здесь, что «есть» в предложении «Сократ есть мудрый» не обладает собственной семантикой, но является простой связкой: αὐτὸ (= τὸ ὄν φίλον) μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστίν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγχευμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι («само по себе оно ничто, но дополнительно означает некое сочетание, которое нельзя помыслить без его составляющих»). Однако по контексту это лучше рассматривать как замечание о ком-то, произносящем отдельно слово «есть» само по себе, а не о слове «есть» в предикативном употреблении. Не то чтобы при предикативном употреблении этот глагол не обладал собственным значением, но его значение (какой *вид* сущего он означает) контекстуально зависит от расположенных рядом подлежащего и предиката; отсюда — без контекста он никаким значением не обладает, в то время как обычный глагол, произнесенный отдельно (например, кто-то неожиданно вскрикнул: «Бежит»), по крайней мере, создает у слушающего представление о своем смысле⁴⁶. Кроме того, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα κτλ. предполагает, что εἶναι *всегда* имеет функцию связки как часть своего значения. Это исключает независимое экзистенциальное значение (еще раз: «быть»

⁴⁴Некоторые исключения из этого правила отмечены Аристотелем, например, «не-сущее есть воображаемое» (δοξαστόν) не подразумевает, что «не-сущее есть» (*De Interpretatione* 11, 21a 32–3, *Sophistici Elenchi* 5, 167a 1–2; ср. 25, 180a 36–8). Их интересно обсуждает Браун (Brown, «The verb 'to be'», 233–236), которая показывает, что для Аристотеля они являются исключениями из общего правила, согласно которому вы *можете* перейти от «х есть F» к «х есть».

⁴⁵См. соперничающие интерпретации в J. L. Acrrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Translated with Notes and Commentary (Oxford, 1963), *ad. loc.* и в C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic* (Oxford, 1996), 30–32, 55–59.

⁴⁶Так понимает это место Whitaker, *op. cit.*, 55–59.

означает «быть чем-либо»). Чтобы изолировать связку, мне кажется, вы должны суметь ее *противопоставить* «есть» существования (или, как кто-нибудь добавит, «есть» идентичности). Только когда сущностное значение εἶναι отделено, мы можем думать о предикативном «есть» как о простом соединении, как о связке, которая лишена собственной семантики.

Последнее становится отчетливым, когда Гален, который писал во II в. от Р. Х., т. е. в то время, когда уже появилось слово, обозначающее существование (ὑπαρξίς, добавляет утверждения о существовании к своему, опирающемуся на Аристотеля перечню десяти категориально различающихся типов посылок. Категориальные посылки — это утверждение о сущности типа «Воздух есть тело», «Воздух есть не тело», или о количестве, скажем «Солнце есть фут в поперечнике», «Солнце не есть фут в поперечнике» и т. д. по всем оставшимся категориям (*Institutio Logica*, 2, p. 5 3–2 Kalbfleisch). Но перед этим стоит, как это никогда не произошло бы у Аристотеля, следующее: <τῶν δὲ προτάσεων> εἶναι μὲν ὑπὲρ ἀπλῆς ὑπαρξέως ἀποφαίνονται, καθάπερ ὁπόταν εἴηται πρόνοια ἐστὶν ἰπποκένταυρος οὐκ ἐστὶν — «Из посылок некоторые утверждают о простом существовании, например, когда ты говоришь: 'Провидение есть', 'Гиппокентавра нет'» (*ibid.* p. 5, 1–3)⁴⁷. Таким образом, Гален признает экзистенциальное значение глагола «быть». И чтобы это отметить, у него под рукой уже имеется существительное ὑπαρξίς, впервые засвидетельствованное Филодемом (начало I в. до Р. Х.)⁴⁸.

По контрасту, когда Аристотель во «Второй Аналитике» II 1, 89b 32–5 говорит, что определенный приоритет принадлежит вопросу, есть или нет ἀπλῶς, например, кентавр или бог (в противоположность вопросу о том, есть нечто белое или нет), то он немедленно добавляет, что когда мы знаем, что бог есть, мы спрашиваем: «Что же тогда есть бог?» (τί οὖν ἐστὶ θεός;). Аристотель рассматривает утверждение, которое мы естественным образом переведем как «x существует» как прелюдию к вопросу «Что есть x?» (отсюда οὖν). Для него быть — это

⁴⁷ Я даю пример по тексту, напечатанному в издании Кальбфлейша (1896). Но Джонатан Барнс и Бен Морисон, которые совместно с Роландом Виттвером и Джулией Ломбарди готовят новое издание по той единственной рукописи, которая уцелела, сообщили мне, что собираются напечатать не ἰπποκένταυρος οὐκ ἐστὶν, но πρόνοια οὐκ ἐστὶν. Все последующие категориальные примеры представляют собой утверждение и соответствующее отрицание («Воздух есть тело», «Воздух не есть тело» и т. д.), и легко представить, что на каком-то этапе традиции некий переписчик почувствовал для себя невозможным написать, что πρόνοια οὐκ ἐστὶν. После слов ἰπποκένταυρος οὐκ ἐστὶν в рукописи стоит слово αἴνιγμα (!), а затем перед примером «Воздух есть тело» — лакуна, в которой можно различить несколько полустертых букв: αἴνιγμα /// ~ π... πр... По счастью, мой довод не зависит от решения этого энигматического текстуально-теологического ребуса.

⁴⁸ *De Dis* 3, col. 10, 35 Diels; *De Pietate*, col. 22, 628 Obbink; в обоих случаях речь идет о существовании богов.

значит быть чем-то (в одной из десяти категорий), так что если кентавр или бог есть, то *что* (предикативно) он есть? Аристотель видит «есть» в «есть simpliciter» как полное, но дополняемое — предикатом в категории сущности⁴⁹.

Рискну пойти еще дальше. Если бы Аристотель начал думать в терминах связки без собственной семантики, он потерял бы не только теорию категорий, но также и другие философские положения, опирающиеся на этот важнейший глагол εἶναι. В таком случае было бы мало или не было бы вообще содержания в разграничении сущностного и приводящего *бытия* некой вещи (*Met.* Δ 7), редуцированном до разграничения между ее сущностными и приводящими *предикатами*. В таком случае было бы мало или не было бы вообще смысла в идее, что потенциальное бытие в той же степени является типом бытия, что и действительное бытие (*Met.* Δ 7). Хуже всего — тогда не было бы предмета для первой философии, которая исследует *сущее qua сущее* (*Met.* Γ 1–2).

γίγνεσθαι у Аристотеля

Теперь посмотрим под этим же ракурсом на глагол γίγνεσθαι. Близость между εἶναι γεσθαι и γίγνεσθαι признается Аристотелем в *De Interpretatione* 10, 19b 12–15, где он группирует γίγνεται с ἐστίν, ἔσται, ἦν и тому подобными. Они все считаются глаголами в соответствии с дефиницией ῥῆμα, данной в *De Int.* 3, потому что дополнительно обозначают время. Отсюда, соединенные с субъектом, они оказываются достаточными, чтобы без каких-либо добавлений сделать утверждение, например ἐστίν ἄνθρωπος или (добавлю я) γίγνεται ἄνθρωπος. Далее Аристотель рассматривает случай, когда ἐστίν — или (добавлю я) γίγνεται — «присоединяется как третье» (τὸ ἐστίν τρίτον προσκατηγορηθῆναι). Его пример — предикативное употребление ἐστίν в утверждении «Человек есть справедливый» (19b 19–22: ἐστίν δίκαιος ἄνθρωπος) — к которому я добавляю аналогичный пример: «Человек становится справедливым» (γίγνεται δίκαιος ἄνθρωπος). Но Аристотель никак не показывает, что в его глазах это другое ἐστίν/γίγνεται или другое значение, чем прежде.

В других контекстах, однако, Аристотель различает γίγνεσθαι ἀπλῶς и γίγνεσθαι τι: ἀπλῶς указывает на употребление глагола как простого сказуемого, а τι на употребление с предикатом, взятым из одной из трех несущностных категорий (количество, качество и место), в которой, по его мысли, может произойти изменение. (Вспомните параллельное рассмотрение εἶναι в цитате из «Метафизики» Z1 1028a

⁴⁹Здесь я опять следую за Brown, «The verb ‘to be’», *loc. cit.*

30–31: οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς.) Это не значит, что в обыденном разговоре можно сказать ἄνθρωπος γίγνεται ἀπλῶς. Когда говорят ἄνθρωπος γίγνεται, то Аристотель употребляет ἀπλῶς, чтобы обозначить разницу между значением глагола в этом случае и его значением, когда говорят ἄνθρωπος γίγνεται δίκαιος, или τρίπηχος, или ἐν Λυκείῳ⁵⁰.

Подробнее всего Аристотель разбирает контраст между γίγνεται ἀπλῶς и γίγνεται τι в *De Generatione et Corruptione* I 2–5⁵¹. Он ставит перед собой двойную задачу. Во-первых, защитить идею о том, что вещи становятся simpliciter. Затем защитить различие между (а) становлением simpliciter (сущностное изменение) и (b) изменением качества (ἀλλοίωσις) или количества (αὐξήσις καὶ φθίσις). В (а) субъект возникает из другого субъекта, который в процессе уничтожается, как, например, исчезает вода в вашем чайнике, переходя в пар или воздух. В (b) единый субъект остается, в то время как старые качества заменяются новыми. Обратите внимание на симметрию⁵². В (b) субъект остается, в то время как одно качество заменено другим. В (а) качество остается (по Аристотелю, и вода и воздух мокры), в то время как один субъект заменен другим.

Здесь не место для детального анализа аргументов Аристотеля — одних из наиболее трудных во всем корпусе. Меня интересует скорее то, как некоторые комментаторы реагировали на них философски. Возьмем Вильямса, который очень ясно объясняет в своем «Введении» к этому сочинению Аристотеля, почему аристотелевское разграничение между γίγνεσθαι ἀπλῶς и γίγνεσθαι τι не соответствует нашему разграничению между «возникать» и «становиться чем-то»⁵³. Аристотель рассматривает контраст между (2a) «x γίγνεται» и (2b) «x γίγνεται F» как случай категориальной двусмысленности. Он ассоциирует (2a) с предикацией в категории сущности (ένεσις имеет своим результатом истинность того, что, например, «Сократ есть человек», «Кербер есть собака», (2b) с предикацией в одной из несущественных категорий (γένεσις имеет своим результатом истинность того, что, например, «Сократ есть мудрый», «Кербер есть сонный»). Таким образом, он понимает γίγνεσθαι в (2a) в терминах скорее предикативного, а не экзистенциального употребления εἶναι⁵⁴. Аристотель, согласно Ви-

⁵⁰Пожалуйста, не подумайте, что γίγνεται ἐν Λυκείῳ должно означать «родиться в Ликее». В Hdt V 33 Мерабат отправляется в плавание и в конечном итоге ἐγένετο ἐν Χίῳ.

⁵¹В 317a 33 Аристотель использует χυρίως как синоним для ἀπλῶς, в 317a 17 он говорит ο ἡ ἀπλή καὶ τελεία γένεσις. Кратко контраст рассматривается в «Физике» V 1, 225a 12–17 и в «Метафизике» H1, 1042a 32–b 8.

⁵²Наблюдение Сары Броди.

⁵³C. F. J. Williams, *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, Translated with Notes (Oxford, 1982, Clarendon Aristotle Series), ix–xv; ср. с. 83.

⁵⁴Ср. Kahn, «Why Existence», 333: «Таким образом, для Аристотеля, как и для

льямсу, просто не имел необходимых философских ресурсов для того, чтобы адекватно проанализировать (2а). И никто не имел, пока Фреге в XIX веке проницательно не понял, что «существовать» является предикатом второго, а не первого порядка — это предикат концепций, а не предметов, и, например, фраза «Ручные тигры существуют» говорит, что концепция «ручной тигр» имеет, по крайней мере, один пример, т.е. она верна по отношению к одному (по крайней мере) объекту, который одновременно и тигр, и ручной⁵⁵. Неизбежно, что не владеющий современным логическим методом анализа глагола «существовать» Аристотель не мог извлечь адекватного смысла из (2а). Ему не хватило проницательности для понимания своего родного языка.

Я попытаюсь доказать, что это у Вильямса не достало проницательности для понимания — не своего родного, английского языка, но того греческого, на котором говорил, читал и писал Аристотель в IV в. до Р.Х. В аристотелевском греческом (2а) является законченным утверждением, которое подобно (1а) «х ἔστι», но *не подобно* нашему современному «х существует» может быть дополнено без какого-либо изменения в значении глагола. Вы не можете перейти от «х существует» к «х существует хорошее». Но пассажи «Теэтета» Платона и «Второй Аналитики» Аристотеля демонстрируют, что в греческом языке обоих переход от «х ἔστι» к «х ἔστι ἀγαθόν» был возможен. Теперь вернемся к параллельному случаю (2а) и (2b).

Обратите внимание на следующее предложение в «Метафизике» Z7, 1032a 13–14): πάντα δὲ τὰ γινόμενα ὑπὸ τέ τινος γίνονται καὶ ἐκ τινος καὶ τί. Если вас удивляет его синтаксис, то, пожалуйста, вспомните, что его варианты с тем же синтаксисом встречаются и в других местах (*Met.* Z 8, 1033a 24–8; Θ8, 1049b 29–9; *De generatione animalium* II 1, 733b 24–6; ср. также *Physica* I 7, 190b 10–13). Мы имеем дело с дорогой сердцу Аристотеля формулой, а не с примером небрежного письма. Проблема в том, как передать это средствами современного языка.

Дословный английский перевод выглядит следующим образом:

Платона, существование всегда εἶναι τι, будучи чем-то одним или другим, будучи чем-то определенным. У них нет концепции существования как такового для предметов неопределенной природы. . . Платоновский греческий для 'X существует' — это 'X есть нечто', εἶναι τι». Примеры такого употребления εἶναι τι см.: *Phaedo* 74f 9–12, 102b 1; *Respublica* 583c 5, 584d 3; *Theaetetus* 157a 3 и 5; *Sophista* 246e 5, 247a 9; *Timaeus* 51b 7–8; *Philebus* 37a 2–9. Идиома реже встречается у Аристотеля, поскольку для него существовал технический контраст между εἶναι τι и εἶναι ἀπλῶς, но в обсуждении понятия «место» в «Физике» IV 1–5 (210f 12 etc.) можно найти множество примеров.

⁵⁵G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) #53; пример «Ручные тигры существуют» стал знаменитым после дискуссии между Нилом и Муром «Является ли существование предикатом?» (W. Kneale, G. E. Moore, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 15 (1936), 154–188; G. E. Moore, *Philosophical Papers* (London/New York, 1959), 115–126.

Everything that comes to be comes to be (i) by the agency of something and (ii) from something and (iii) something.

Дословный русский перевод:

«Все, что становится (i) вследствие чего-то, (ii) из чего-то и (iii) что-то».

Такие переводы нарушают правила как английской, так и русской грамматики. Нам хочется понять предложения (i) и (ii) как содержащие семантически полновесный глагол, а (iii) как содержащее глагол-связку. Английский переводчик Росс (W. D. Ross)⁵⁶ счел необходимым для облегчения перехода к (iii) повторить глагол «comes to be»:

«Everything that comes to be comes to be by the agency of something and from something and comes to be something».

Этот перевод является прямой параллелью к передаче конструкции Бернета в «Апологии» 30b. Стали бы де Страйкер и Слингс возражать против перевода Росса? Если да, то Аристотель возражал бы против из возражения, поскольку для него, с философской точки зрения, было бы губительным признать, что переход к (iii) включает в себя изменение в значении глагола γίγνεσθαι.

Непосредственно после процитированного предложения Аристотель объясняет пункт (iii): τὸ δὲ τὶ λέγω καθ' ἑκάστην κατηγορίαν· γὰρ τὸδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ ποῦ «я имею в виду “что-то” в соответствии с каждой категорией: <все становится> или определенным нечто или такой-то величины, или таким-то, или где-то»). Для него (iii) покрывает все категории, в которых может произойти изменение; все они γίγνεσθαι τι, ибо то, что он обычно называет γίγνεσθαι ἀπλῶς, теперь оказывается особым случаем γίγνεσθαι τι. Росс мог выразить все эти значения по-английски при помощи одного глагола comes to be, но ему пришлось повторить глагол, поскольку его Sprachgefühl подсказало ему (совершенно правильно, я уверен), что comes to be something имеет значение, отличное от comes to be *simpliciter*⁵⁷. Но древнегре-

⁵⁶ *The Works of Aristotle Translated into English* (Oxford, 1928²).

⁵⁷ Гораздо менее удачен перевод Треденника (H. Tredennick, LCL, London/Cambridge, Mass., 1933): «Everything which is generated is generated by something and from something and becomes something». В лучшем немецком переводе (M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles 'Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar*, 1–2 (München, 1988) стоит: «Aber alles, was entsteht, entsteht unter Einwirkung von etwas, wird aus etwas und wird zu etwas». Фреде и Патциг так же, как Треденник, считали необходимым изменить глагол. Аналогичным образом поступает и русский переводчик (А. В. Кубицкий, перевод заново сверен с оригиналом М. И. Иткиным, см. Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, т. 1 (М., 1976, Философское наследие): «Все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего и становится чем-то). В чаще всего цитируемом французском переводе Трико (J. Tricot, *Aristote: La Métaphysique*, édition nouvelle Paris, 1953) стоит: «Tout ce qui devient, devient, par quelque chose et à partir de quelque chose, quelque chose». Это хорошо отражает греческий, благодаря тому, что глагол «devenir» редко имеет экзистенциальное

ческий язык позволяет Аристотелю написать γίγνεται лишь один раз, чтобы создать формулу, которая покрывает все четыре типа изменения, которые он признает. В следующей главе «Метафизики» Z, еще раз формулируя процитированное выше рассуждение (1033a 24–7), Аристотель сам повторяет глагол γίγνεσθαι в (iii), как это сделано в переводе Росса. Очевидно, он не видел разницы между этими двумя вариантами.

Можем ли мы дать конкретный пример, показывающий, как Аристотель мыслил структуру становления сущности? С несущностными изменениями проблем не возникает. «Сократ становится музыкальным из немusикального благодаря действию своего учителя Дамона» может быть сказано, пока процесс продолжается. Но «Сократ становится человеком из хатаμήνια Фенареты благодаря действию Софрониска», сказанное, пока процесс продолжается, звучит так, словно Сократ существовал до своего появления на свет: ведь имя «Сократ» не может использоваться до того, как Сократ появился. Решение состоит в том, чтобы поставить глагол-сказуемое в прошедшее время, как мы обычно и поступаем: «Сократ появился (родился) в 469 г. до Р. Х.». Аристотель теперь спросит: «В каком качестве он появился?» и ответит: «Человека» (*Met. Z7, 1032a 18*), или, быть может, «разумного двуногого животного». Иногда он будет менять предмет разговора и говорить о некоей материи, становящейся человеком, или, более абстрактно, о потенциальном человеке, становящемся действительным. Но эти философские технические подробности не имеют отношения к грамматическому анализу обычного греческого глагола. Фактом остается то, что использование Аристотелем εἶναι ἀπλῶς и γίγνεσθαι ἀπλῶς не вполне соответствует тому, как мы употребляем слова «существовать» и «возникать». Было бы абсурдным добавить «абсолютно» (ἀπλῶς) к «он существует» или «он появляется» в попытке калькировать εἶναι ἀπλῶς или γίγνεσθαι ἀπλῶς. Аристотелевское добавление ἀπλῶς подразумевает, что в соответствии с его представлениями один и тот же глагол употребляется сперва без, а затем с добавлением.

Теперь, учитывая, что (iii) покрывает собой предикаты во всех четырех различных, с точки зрения категорий, типах изменений, процитированная формула, с позиции Аристотеля, имеет четыре значения: γίγνεσθαι есть πολλαχῶς λεγόμενον («Физика» I 7 190a 31–b 1), так что значение γίγνεσθαι изменяется в зависимости от категории при-

значение (я обязан этим наблюдением Франсису Вольффу). Аналогичного результата можно добиться и в английском языке, изменив порядок слов: «Everything that comes to be comes to be something, from something, by the agency of something». Это звучит наиболее естественно, если ограничиться неэкзистенциальным изменением. Недостаток такого английского перевода, как и французского, в том, что он не охватывает всего, что имеет в виду Аристотель.

обретенного предиката. Сжатая формула показывает, однако, что для Аристотеля γίγνεσθαι ἀπλῶς, так же как εἶναι ἀπλῶς, дополняемо — предикатом в категории сущности.

Я могу предложить теперь формальное рассуждение. Посылка (1): то, что Росс испытывал сложности при переходе к (iii), показывает правоту Вильямса относительно его родного языка — английского: когда comes to be используется без дополнительного слова, to be имеет экзистенциальное значение, которое сопротивляется дальнейшему расширению. Посылка (2): Аристотель прав относительно своего родного языка — греческого: «х γίγνεται» является полным высказыванием, которое тем не менее дополняемо, даже когда субъект представляет собой нововозникшую сущность. Это означает, что даже когда х γίγνεσθαι ἀπλῶς, результат процесса не должен быть выражен утверждением «х ἐστί», где ἐστί обладает экзистенциальным значением, которое сопротивляется дальнейшему расширению. Когда Сократ ἐγένετο ἀπλῶς, он ἐγένετο ἄνθρωπος, и оба выражения ἐστί ἀπλῶς и ἐστί ἄνθρωπος становятся по отношению к нему истинными. Вывод: между Аристотелем и Вильямсом язык изменился.

Еще точнее, греческий язык менялся между Аристотелем в IV в. до Р. Х. и Галеном во II в. от Р. Х., по мере того, как глагол ὑπάρχειν начинал все больше ассоциироваться с идеей существования (ὑπαρξις)⁵⁸. Но при этом ὑπάρχειν все еще не совсем точный аналог для тех специфических глаголов, которыми русский и другие современные языки выражают понятие существования, поскольку параллельно его продолжали использовать как предикативную связку⁵⁹. То же относится и к лат. ex(s)stare и ex(s)istere⁶⁰. Но существуют контексты, в которых ὑπάρχειν имеет отчетливое экзистенциальное, *недополняемое* значение.

В связи с этим небесполезно вспомнить, во-первых, о Филоне Александрийском (I в. до Р. Х. — I в. от Р. Х.). Когда он настаивает на том, что ἐστί τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει и после этого ссылается на ὑπαρξις Бога⁶¹, появляется соблазн понять καὶ как эпегзегетическое. Во всяком случае Филон часто утверждает, что мы можем (и должны) знать, *что*

⁵⁸Об истории глагола ὑπάρχειν, который постепенно терял значительную часть тех разнообразных значений, которыми он обладал в V в. до Р. Х. и только часть из которых можно было бы перевести экзистенциально, см.: J. Gucker, «The Origin of ὑπάρχω and ὑπαξις as philosophical term», *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, eds. F. Romano, D. P. Taormina (Firenze, 1994, Atti del Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo), 1–23.

⁵⁹Примеры: Aristoteles, *Meteorologica* II 8, 365b 24; *De Partibus Animalium* IV 10, 688a, 21; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VIII 305, XI 182.

⁶⁰Примеры: Lucretius III 97; Cicero. *De Oratore* II liv 217.

⁶¹*De Opificio Mundi* 170; ср. *ibid.* 172; *De Specialibus Legibus* I 41, II 225; *De Aeternitate Mundi* 53 и 70.

Бог существует, но не можем (и не должны стремиться к тому, чтобы) знать, *что* Он есть (Его οὐσία, сущность) или что Он собой представляет (Его ποιότης). Выразить эту мысль Филону помогает возможность глоссировать глагол εἶναι словом ὑπαρξίς, чтобы придать εἶναι экзистенциальное значение. Значение, которое обозначает простое существование без того, чтобы немедленно спровоцировать аристотелевский вопрос τί οὖν ἐστὶ θεός; Отсюда «то, что Он *есть*, может быть понято под именем существования» (τὸ δ' ὅτι ἐστὶν ὑπαρξέως ὀνόματι καταληπτόν)⁶². Или снова, Бог говорит ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι (Втор 32:39), а Филон комментирует: ὅτι ἐγὼ εἰμι ἴδετε, τοῦτέστι τὴν ἐμὴν ὑπαρξιν θεάσασθε⁶³. Среди многих причин, по которым Аристотель нашел бы теологию Филона непонятной, некоторые таятся в языке.

Переместимся теперь на два века позднее, к почти современнику Галена, Сексту Эмпирику. Он часто использует ὑλάρχειν как синоним εἶναι, например, когда в Adversus Mathematicos IX 137 аргументам в пользу существования богов (τὸ ὑλάρχειν θεούς) он противопоставляет те, которые их существование отрицают (τὸ μὴ εἶναι θεούς). Всякий, кто познакомится с этой полемикой, согласится, что εἶναι часто имеет экзистенциальное значение, которое не допускает дальнейших добавлений. Секст использует также ὑφεστηχέναι — глагол, который, по словам Галена (*Inst. Log.* 3, р. 7, 19–22), его современники стали употреблять в том же значении, которое уже давно имели в греческом языке εἶναι и ὑλάρχειν. Таким образом, чтобы сказать, что никакой конкретный представитель вида не может существовать, если сам вид не существует, Секст пишет: ἀνθρώπου μὴ ὑλάρχοντος οὐδὲ Σωκράτης ὑφεστήχεν (VIII 338). Гален совершенно прав. Благодаря новым синонимам глагол εἶναι приобрел экзистенциальное значение. Существительное ὑπαρξίς, к которому прибегают и Филон, и Гален, особенно полезно для понимания, в каких случаях именно это значение вступает в игру⁶⁴. И наконец, именно в качестве перевода ὑπαρξίς, благодаря стараниям Мария Викторина (ок. 360 г. от Р. Х.) познакомить латиноязычных читателей с неоплатоническими теологическими терминами,

⁶² *De praemiis et poenis* 40, чтение ὀνόματι во всех рукописях, кроме А: см. Colson *ad loc.* (Cambridge, Mass., 1954, LCL).

⁶³ *De posteritate Caini* 168.

⁶⁴ Разумеется, это огромный предмет, по поводу которого я могу сделать лишь несколько осторожных предварительных предположений. Полезной исходной точкой для дальнейших исследований могут послужить две работы Яначека: К. Janáček, *Index to Sextus Empiricus*, IV (Leipzig: Teubner, 1962), s. v. ἀνύπαρχτος, ἀνυπαρξία, ἀνυπόστατος, ὑπαρχτός, ὑπαρξίς, ὑπόστασις, ὑποστατός и *id.*, *Prolegomena to Sextus Empiricus* (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis 4, 1952), гл. 9. — Именно ὑλάρχειν византийские ученые использовали, чтобы объяснить значение ἔστι с ударением (Barret, *op. cit.* [прим. 33] 426, прим. 2 с цитатами из Фотия и Евстрафия).

латинское существительное *ex(s)istentia* вошло в словарь европейской философии⁶⁵.

Ничто из приведенного выше не ставит под сомнение замечательной проницательности Фреге. Его объяснение не зависит от того, как разные языки выражают то, что мы называем существованием. С точки зрения Фреге, любой язык, который может выразить заключения, включающие утверждения типа «Некое *F* есть *G*» (существует ли язык, который не может?), говорит о существовании, даже если в нем отсутствует для этого особое выражение. Ибо «Некое *F* есть *G*» в соответствии с его анализом означает: «Существует, по крайней мере, одно такое *x*, которое одновременно *F* и *G*». В логической нотации это выглядит: $(\exists x)(Fx \wedge Gx)$. Логика Фреге лежит в области мысли, а не языка.

γίγνεσθαι у Платона

Теперь представим, что Платон читает «Метафизику». Он не заметит четырех различных значений глагола в предложении, которое мы обсуждали, поскольку он не подписывался под аристотелевской теорией категорий. Когда он разграничивает виды изменения (*Theaet.* 181 cd, *Leg.* X 893c sqq.), то это не имеет семантических последствий. Они представляют собой виды изменения так же, как собаки и лошади — виды животных, при одном и том же значении слова «животное». Так что, в принципе, Платон может принять формулу Аристотеля как безоговорочно истинную.

Он безусловно принимает пункт (i): свидетельство тому «Тимей» 28a 4–6. Похоже, он принимает пункт (ii), по крайней мере, иногда: см. «Федон» 70c слл. Нет нужды обсуждать эти тексты в деталях, поскольку для наших целей интерес представляет его отношение к (iii).

Начать обсуждение стоит с хорошо известного платоновского контраста между чувственным миром как царством становления (*γένεσις*)

⁶⁵ *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. Краткое рассмотрение роли *existentia* в теологии Викторина см. в P. Hadot, «Existenz, existentia», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, II (Basel, 1972), 854–856. — Но слово существовало в языке задолго до Викторина. Обратите внимание на то, с какой непринужденностью, отнюдь не как технический термин употребляет его Халкидий (IV в., но раньше, чем Викторин) в своем переводе «Тимея» 25d 2–3: платоновское ἢ τε Ἄτλαντὶς νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη под его пером превращается в *et Atlantis insula tota sine indicio prioris existentiae submergeretur*. Для наших целей бесполезно будет обратить внимание на предложенное Викториним объяснение разницы между *existentia* и *substantia* (= οὐσία): *existentia a substantia differt, quoniam existentia ipsum esse est et solum esse et non in alio esse aut subjectum alterius, sed unum et solum ipsum esse, substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse* (*Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divina* I 2, 18–23; «Кандид» не реальный писатель, но придуманный Викториним).

и идеальным миром Форм как царством сущности (οὐσία). Прямо о контрасте говорится в «Тимее» 27d–28a, но там предполагается, что читатели уже понимают, в чем он состоит. Так что вернемся к «Государству», где он впервые введен в начале кн. VI, с прямой ссылкой на аргументацию в конце кн. V, которую мы обсуждали выше, дойдя до того момента, когда Сократ приходит к заключению, что любители зрелищ и звуков не являются философами (479d–480a)⁶⁶. Переходя к следующему пункту рассуждения, Сократ суммирует предшествующее в длинном предложении, начинающемся с союза «поскольку» (484b 3–6). Причина, по которой любители зрелищ и звуков не являются философами, состоит в том, что философы — это люди, способные постичь «то, что вечно тождественно и неизменно» (οἱ τοῦ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, в то время как любители зрелищ и звуков «блуждают среди многих и всевозможно меняющихся вещей» (οἱ... ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἰσχυοσιν πλανώμενοι). «То, что вечно и неизменно» уже заполняет собой и проясняет неопределенные (намеренно) формулировки из пятой книги: «то, что есть», и «то, что есть в чистом виде»⁶⁷. Страницей далее (485a 10-b 3) Сократ говорит, что философы страстно стремятся к познанию, которое откроет им кое-что из «того сущего, которое вечно и не изменяется под воздействием возникновения и уничтожения» (ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς). Это еще яснее. Но оставляет нас с важным вопросом: о каком возникновении и уничтожении он говорит?

Формы вечны. Они не возникают и не исчезают. Но равным образом справедливо и то, что они никогда и ни в каком отношении не меняются. В рассуждениях кн. V, которые Сократ здесь суммирует, не было ни слова о том, что чувственные вещи возникают и исчезают. Речь шла о том, что они изменяются: из прекрасных становятся безобразными, из больших маленькими и т. д. Мы должны держать в уме доводы кн. V, когда читаем кн. VI и VII, в которых Платон постепенно выстраивает контраст между не меняющимися умопостигаемыми формами и чувственным миром, понятым как царство, в котором при-

⁶⁶Сама теория Форм впервые появляется раньше: V, 475e–476d. Но там нет сделанного Платоном позднее акцента на изменимость чувственных вещей.

⁶⁷Я говорю «намеренно», поскольку рассуждение в пятой книге должно было убедить любителей зрелищ и звуков в том, что у них нет знания, в мягкой форме, без того чтобы открыто сказать им, что, с эпистемологической точки зрения, они не в своем уме (476d 8-e 2). С этой целью Сократ держит про себя и не раскрывает до более позднего момента полного значения разнообразных допущений, которых он добился от своих собеседников, отказывающихся принять существование Форм. Новаторское обсуждение того, что предполагает и чего не предполагает дискуссия с любителями зрелищ и звуков, см. в J. C. Gosling, «Δόξα and Δύναμις in Plato's Republic», *Phronesis* 13 (1968), 119–130.

существует γένεσις или τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον⁶⁸. Платон не просто подчеркивает, что вещи вокруг нас возникают и исчезают. Он не меньше, или даже больше — я полагаю, больше — озабочен их предикативной изменяемостью⁶⁹. Мы не сможем понять основную тему философии Платона, если не увидим, что его обобщающее использование слов γένεσις и γιγνόμενα в той же мере сжато отражает его идеи, как и аристотелевская формула, о которой речь шла выше. Для обоих философов глагол γίγνεσθαι покрывает все формы изменения.

Возвращаясь к переводу

Я прихожу к выводу, что Платон просто не понял бы, на какую двусмысленность жалуются де Страйкер и Слингс. Восстановление γίγνεται во второй части антитезы в «Апологии» 30b 2–3 в качестве глагола-связки, как этого требует понимание Бернетом синтаксической конструкции, не было бы воспринято Платоном как изменение в значении глагола. Как εἶναι, γίγνεσθαι открыто для дальнейших добавлений. Моя идея не в том, что Платон осознавал этот факт, но в том, что *мы* должны осознавать тот факт, что наши категории не всегда применимы к древнегреческому языку. Из всех анахронизмов грамматический является наиболее коварным.

Таким образом, пункт (2) возражения де Страйкера–Слингса несостоятелен: в его основе лежит анахронистическая ретроспекция наших собственных грамматических структур. Что касается пункта (1), то он содержит необоснованное утверждение, не имеющее веса без поддержки двух остальных возражений. Понимание Бернетом синтаксического строя фразы не убирает антитезу. Бернет просто предлагает другую — философски более важную — антитезу по сравнению с традиционным переводом. Сократ только что сказал: все, что он когда-либо делал — это ходил по Афинам и убеждал людей отдавать предпочтение состоянию их душ, а не тел или банковских счетов. В соответствии с обоими переводами наше предложение объясняет, почему люди должны были относиться к Сократу серьезно. Но перевод Бернета, как я пытаюсь показать, будучи лингвистически безупречным, философски выше. В отличие от стандартного он соответствует общему платоновскому портрету Сократа.

Гипербат

И наконец, последний вызывающий затруднение момент, который необходимо прояснить: отделение местоимения ἄπαντα от определяе-

⁶⁸508d 7, 521d 4, e 3, 525b 5, 526e 7, 527b 5–6, 534a 3.

⁶⁹Подробнее на ту же тему под иным углом см.: M. Frede, «Being and Becoming in Plato», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume (1988), 37–52.

мых им *χρήματα καὶ τὰ ἄλλα*. Всякому, кого беспокоит конструкция Бернета, следует познакомиться с работой, на которую часто ссылается Властос: «Digest of Platonic Idioms», которая присоединена к изданию «Апологии», подготовленному преподобным Джеймсом Ридделлом⁷⁰. Вот два (из приведенных Ридделлом) примера гипербата, т. е. нарушения ожидаемого порядка слов⁷¹:

Gorg. 469d: *χᾶν τινα δόξῃ μοι τῆς κεφαλῆς αὐτῶν κατεαγένας δεῖν*, где *αὐτῶν* относится к *τινα*.

Theaet. 166d: *τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματι μου δίωκε*, где *μου* относится к *τὸν λόγον*. Или разберите синтаксис этого предложения:

Rep. 531cd: *οἶμαι δὲ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν ἀφίκεται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῇ ταῦτα ἧ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἀβουλόμεθα τὴν πραγματείαν*, который долго представлялся мне загадочным, пока я не сообразил, что *αὐτῶν* связано с *τὴν πραγματείαν*, так что предложение означает:

«Я, по крайней мере, думаю, — сказал я, — что если изучение всех предметов, которые мы разбирали, доходит до установления их общности и родства и приводит к выводу о том, чем они друг другу близки, то занятие ими будет способствовать достижению поставленной нами цели».

К этим параллелям я просто добавлю, что *причиνοῦ* передвижения местоимения *ἅπαντα* в «Апологии» 30b, вероятно, является риторическая эмфаза, которая достигается, когда оно оказывается рядом с *καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ*. Добродетель не происходит от денег, но от добродетели деньги и все прочее становятся благом для людей — да, *все*, и в частной жизни, и в общественной»⁷².

⁷⁰ *The Apology of Plato* (Oxford, 1877).

⁷¹ Блестящий филолог-классик и тонкий знаток русского языка Яков Маркович Боровский считал, что недостаточное знание риторики приводит к ошибкам в понимании текстов Пушкина, в которых он обнаружил значительное число незамеченных гипербатов. Например, Боровский полагал, что в известном описании Ленского в «Евгении Онегине» II, 6, 9–10 «Он из Германии туманной привез учености плоды» соединять нужно не *Германии туманной*, как это обычно делают, а *туманной учености*. Остальные незамеченные гипербаты он видел в «Деревне», 60–61; «Безверии», 62–65; «Медном Всаднике», II, 193–196. См. Я. М. Боровский, «Незамеченный гипербат у Пушкина (К тексту стихотворения «Безверие»)», *Временник Пушкинской комиссии*, 1977 (Л., 1980), 115–118; *он же*, «Риторика как филологическая дисциплина», *Тезисы докладов научной конференции «Историчность и актуальность античной культуры»* (Тбилиси, 1980), 47–48 (прим. пер.).

⁷² Великолепное описание риторической эффективности гипербата есть у Лонгина («О возвышенном», гл. 22). Технический термин *ὑπέρβατον* встречается уже у Платона в «Протагоре» 343e 3 в контексте, из которого видно, что читатели не нуждались в подробных объяснениях того, что имеется в виду.

В соответствии с этим пониманием платоновской конструкции, эмфатическое *ἔλαττα* достигает наибольшего эффекта при последних словах «и в общественной». Слова *καὶ τὰ ἄλλα κτλ.* не только не являются дополнительной мыслью, как полагали де Страйкер и Слингс, — напротив, эти слова подводят к кульминационному моменту, который прозвучит глубоко оскорбительно для афинского демоса: обвинению в том, что в его общественной жизни бал правит несправедливость (31d–32c)⁷³. К этому обвинению Сократ добавляет другое: политика афинян не соответствует правильной системе приоритетов, т. е. той, в которой мудрость и мораль общества стоят выше его богатства и силы (36cd). Эти высказывания помогают нам верно определить *тональность* обсуждаемого предложения. Представьте его произнесенным громко, с паузой перед *ἀγαθὰ*, после которой начинается финальное *crescendo*⁷⁴. Смысл будет прозрачным и прозрачно оскорбительным для всех поклонников демократии. Это очень отличается от мягкого и неправдоподобного послания стандартного перевода, по которому выпестованная добродетель улучшит вашу жизнь в мирском понимании.

И последнее. Джон Бернет был человеком, который, готовя по сохранившимся рукописям наиболее авторитетное издание Платона в современной истории (Oxford Classical Texts, 1900–1906), прочесал весь платоновский корпус слово за словом, предложение за предложением, и эта работа во многих случаях требовала от него решения, *какие* слова и предложения стояли в платоновских сочинениях. Большинство переводчиков отвергли его интерпретацию синтаксиса «Апологии» 30b без особых комментариев. В отличие от де Страйкера и Слингса они просто считали, что знают лучше, чем Бернет, что может и чего не может быть в платоновском греческом⁷⁵. Я нахожу это несколько самонадеянным.

⁷³Об «Апологии» как одновременно защите и контробвинении см. мою статью «The Impiety of Socrates», *Ancient Philosophy* 17 (1997), 1–12.

⁷⁴Так J. H. Taylor, *op. cit.* [см. прим. 14], 51.

⁷⁵Так, Дэвид Галлоп (D. Gallop, *Plato: Defence of Socrates, Euthyphro, Cratylus*, Oxford World's Classics, 1997), дав традиционный перевод «Апологии» 30b, делает примечание (с. 97), которое включает следующую фразу: «Бернет, хотя его точка зрения и получила одобрение нескольких современных исследователей, совершает почти невозможное насилие над греческим языком». Подобное недоверие к самой возможности такого перевода высказали мне и некоторые читатели моей статьи «The Impiety of Socrates», в которой я просто ссылаюсь на Бернета как на автора толкования, лежащего в его основе (*op. cit.*, прим. 12). Такая реакция показала, что вопрос заслуживает неторопливого обсуждения. Отсюда — это эссе, которое я начал писать как приложение к русскому переводу статьи «Нечестие Сократа». Первоначально оно было ориентировано на непрофессиональную аудиторию, знакомую со стандартным переводом, но не с изданием Бернета или учеными дискуссиями последнего времени о философски важном глаголе «быть». Но по мере разрастания оно приобретало все более технический характер и самостоятельное значение. Я предполагал опубликовать русский вариант моего эссе, отличавшийся