

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Allen — Homeri Opera. T. V/Recogn. Th. W. Allen. Oxonii, 1912
- Beckby — Anthologia graeca, griechisch und deutsch/Ed. H. Beckby.
Bd I—IV. München, 1957—1958
- Bergk — Poetae lyrici graeci/Rec. Th. Bergk. I—III. Lipsiae, 1882—
1900
- Diehl — Anthologia lyrica graeca/Ed. E. Diehl. Vol. I—II. Lipsiae,
1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954
- Diels — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch/
Von H. Diels. 9 Aufl./Hrsg von W. Kranz. Bd I—III.
Berlin, 1959—1960
- Hermann — Platonis dialogi/Ed. C. Hermann. Bd VI. Ed. stereot. Lipsiae,
1921
- Kaibel — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. G. Kaibel. Berolini,
1899
- Kern — Orphicorum fragmenta/Coll. O. Kern. Berolini, 1922
- Kock — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. Th. Kock. Vol. I—III.
Lipsiae, 1880—1888
- Kroll — Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii/Ed.
G. Kroll. Vol. I—II. Leipzig, 1899—1901
- L. — P. — Poetarum lesbiorum fragmenta/Ed. E. Lobel et D. Page. Ox-
ford, 1955
- N. — Sn. — Tragicorum graecorum fragmenta/Rec. A. Nauck. Suppl. add.
B. Snell. Hildesheim, 1964
- Rzach — Hesiodi carmina/Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913
- Snell —
Maehler — Pindari carmina cum fragmentis/Post B. Snell ed. H. Maehler.
Bd I—II. Leipzig, 1975—1987

РАННИЕ ДИАЛОГИ

1. *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.

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 стороны, 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 частности мышления, переходил к «общим определениям» (Метафизика XIII 4, 1078b 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, что мы в настоящем издании понимаем под выражением «ранний Платон», необходимо указать еще на одно обстоятельство.

2. *Одно важное обстоятельство для понимания раннего Платона.*

* Ссылки на произведения Аристотеля даются по изданию: *Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975—1983.*

Дело в том, что многие произведения Платона вызывают сомнения 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 литературы о Платоне за последние полтора столетия 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 пренебрегли 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.

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

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

Переводы диалогов Платона даются по изданиям: Творения Платона: Т. I—II. М., 1899—1903; *Платон*. Сочинения: В 3 т. М., 1968—1972; *Платон*. Диалоги. М., 1986; Полное собрание творений Платона: В 15 т. Пг., 1923—1924.

АПОЛОГИЯ СОКРАТА

ЛИЧНОСТЬ СОКРАТА; ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Начиная, естественно, с наиболее ранних произведений Платона, целесообразно обратить внимание прежде всего на «Апологию Сократа» и диалог «Критон». Оба этих произведения рисуют личность Сократа, которая оказала глубочайшее влияние на все философское творчество Платона. Не случайно Сократ является главным действующим лицом всех диалогов Платона (за исключением «Законов») и ряда сочинений другого ученика Сократа — Ксенофонта. Поэтому и для исследователей Платона, и для широкого круга его читателей интересно будет узнать, что представлял собой Сократ и почему весь платонизм — это только дальнейшее развитие философии Сократа.

Сократ вместе с софистами открыл новую эпоху истории античной философии, обратившись от космологии и натурфилософии к проблеме

человека, и в частности к проблеме разума. В свое время это, несомненно, было чем-то вроде философской революции. А всякая революция требует героев и по необходимости должна идти на великие жертвы. Таким героем и такой жертвой как раз и оказался Сократ. Его постоянное стремление анализировать традиционные человеческие понятия, добиваться их ясности, стараться сохранить все лучшее и сокрушить все худшее в них естественно вызвало у многих его современников недоумение или боязнь, а некоторые даже испытывали ужас и испуг перед такого рода еще небывалым в Греции критицизмом. Сократа стали обвинять в безбожии, в развращении молодежи, в подрыве существующего государственного строя и даже во введении каких-то новых божеств.

Та сила духа, с которой Сократ проводил свои идеи и выявлял ложь, прикрываемую благоприличным поведением людей и их якобы благонамеренными суждениями, всегда вызвала у Платона неизменный восторг, так что Сократ навсегда остался для него живым символом самой философии. Образ этого великого мыслителя и рисует нам Платон в «Апологии» и «Критоне»*.

«Апология Сократа» — единственное произведение Платона, написанное не в диалогической форме. Платон вкладывает в уста Сократа большую речь, которая в свою очередь состоит, как покажет анализ, из трех отдельных речей. Произведем этот анализ.

КОМПОЗИЦИЯ РЕЧИ

I. Речь Сократа после обвинения, предшествующего приговору (17a — 35d)

1. *Вступление.* Против Сократа обвинители говорили красноречиво, но ошибочно и клеветнически; он же будет говорить попросту и без всяких прикрас, но только одну правду, так, как он ее говорил всегда и раньше в своих спорах с разными противниками (17a — 18a).

2. *Два рода обвинителей.* Прежние обвинители более страшны, потому что они неизвестны и обвинения их слишком глубокие, хотя и клеветнические. Теперешние же обвинители — Анит, Мелет и Ликон — менее страшны и более ограничены (18a — 18e).

3. *Критика прежних обвинителей.* Клевета — утверждение, будто Сократ занимался тем, что находится под землей, и тем, что на небе, т. е. натурфилософией или астрономией, хотя в самой науке Сократ не находит ничего плохого. Клевета и обвинение в том, будто он считает себя обладателем какой-то особой мудрости, ибо хотя дельфийский бог и объявил Сократа мудрейшим из людей, но эта его мудрость, как он сам убедился, расспрашивая людей, признаваемых мудрыми, заключается только в том, что он признает отсутствие у себя какой бы то ни было мудрости. За это и озлобились на него все, кого считают мудрым и кто сам себя считает таковым (19a—24a).

4. *Критика новых обвинителей.* а) Невозможно доказать, что Сократ развращал юношество, ибо иначе вышло бы, что развращал только он, а, например, законы, суд, или судьи, а также Народное собрание или сам обвинитель его, Мелет, никого никогда не развращали. Кроме того, если Сократ кого-нибудь и развращал, то еще надо доказать, что это развращение было намеренным; а невольное развращение не подлежит суду и могло бы быть прекращено при помощи частных увещаний (24b—26a).

* О Сократе см.: Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976; Лосев А. Ф., *Тазо-Годи* А. А. Платон. Жизнеописание. М., 1977; Нерсесянц В. С. Сократ. М., 1977.

б) Невозможно доказать, что Сократ вводил новые божества, ибо Мелет одновременно обвинял его и в безбожии. Если Сократ вводил новые божества, то он во всяком случае не безбожник (26b—28a).

5. *Общая характеристика, которую Сократ дает самому себе.* а) Сократ не боится смерти, но боится лишь малодушия и позора. б) Отсутствие боязни смерти есть только результат убеждения в том, что Сократ ничего не знает, в частности, об Аиде и сам считает себя незнающим. в) Если бы даже его и отпустили при условии, что он не станет заниматься философией, то он все равно продолжал бы заниматься ею, пока его не оставило бы дыхание жизни. г) Убийство Сократа будет страшно не для него самого, но для его убийц, потому что после смерти Сократа они едва ли найдут такого человека, который бы постоянно заставлял их стремиться к истине. д) Ради воспитания своих сограждан в истине и добродетели Сократ забросил все свои домашние дела; в то же время он за это воспитание ни от кого не получал денег, почему и оставался всегда бедным. е) Внутренний голос всегда препятствовал Сократу принимать участие в общественных делах, что и сам Сократ считает вполне правильным, ибо, по его мнению, справедливому и честному человеку нельзя ужиться с той бесконечной несправедливостью, которой полны общественные дела. ж) Сократ никогда никого ничему не учил, он лишь не препятствовал ни другим в том, чтобы они задавали ему вопросы, ни себе самому — в том, чтобы задавать такие же вопросы другим или отвечать на них. Это поручено Сократу богом. И нельзя привести ни одного свидетеля, который бы утверждал, что в вопросах и ответах Сократа было что-нибудь дурное или развращающее, в то время как свидетелей, дающих показания противоположного рода, можно было бы привести сколько угодно. з) Сократ считает недостойным себя и судей, да и вообще безбожным делом стараться разжалобить суд, приводя с собою детей или родственников и прибегая к просьбам о помиловании (28b—35d).

II. Речь Сократа после общего обвинения (35e—38b)

1. *Сократ говорит о себе самом.* Сократ удивлен, что выдвинутое против него обвинение поддержано столь незначительным большинством голосов.

2. Сам Сократ за то, что он совершил, назначил бы себе другое, а именно бесплатное питание в Пританее.

3. С точки зрения Сократа, его наказание не может состоять ни в тюремном заключении (ибо он не хочет быть чьим-либо рабом), ни в изгнании (ибо он не хочет быть в жалком и гонимом состоянии), ни в наложении штрафа (ибо у него нет никаких денег), ни в отдаче его на поруки состоятельным ученикам, которые внесли бы за него залог (ибо он в силу веления бога и ради человеческой пользы все равно никогда не прекратит своих исследований добродетели и наставления в ней всех людей).

4. Этого никогда не поймут его обвинители и судьи, ибо они ни в чем не верят ему.

III. Речь Сократа после смертного приговора (38c—42a)

1. Те, кто голосовал за смертную казнь Сократа, причинили зло не ему, потому что он, как старый человек, и без того скоро должен был бы умереть, но себе самим, потому что их все будут обвинять, а Сократа будут считать мудрецом.

2. Пусть не думают, что у Сократа не хватило слов для защиты: у него не хватило бесстыдства и дерзости для унижения перед не понимаю-

щими его судьями. От смерти легко уйти и на войне, и на суде, если только унизиться до полного морального падения. Но Сократ себе этого не позволит.

3. Осудившие Сократа очень быстро будут отмщены теми обличителями, которых он же сам и сдерживал раньше.

4. Обращаясь к тем из голосовавших, кто хотел его оправдать, Сократ говорит, что внутренний голос, всегда останавливающий его перед совершением проступков, на этот раз все время молчал и не требовал принимать каких-либо мер для избежания смерти, которая в данном случае есть благо.

5. Действительно, смерть — не зло, ибо если она есть полное уничтожение человека, то это было бы для Сократа только приобретением, а если она есть, как говорят, переход в Аид, то и это для него приобретение, ибо он найдет там праведных судей, а не тех, которые его сейчас осудили; он будет общаться с такими же, как он, несправедливо осужденными; он будет проводить там жизнь, исследуя добродетель и мудрость людей. И наконец, он будет уже окончательно бессмертен. Поэтому и его сторонники тоже пусть не боятся смерти.

6. Что же касается обвинителей, то Сократ просит их наказывать его детей (если они будут иметь слишком высокое мнение о себе и отличаться корыстолюбием), принимая такие же меры, какие сам Сократ принимал в отношении своих обвинителей, т. е. меры убеждения.

7. *Заключение.* Сократ идет на смерть, а его обвинители будут жить, но не ясно, что из этого лучше и что хуже.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Если мы обратимся теперь к общей оценке «Апологии», то необходимо будет сказать несколько слов о двух сторонах этого произведения — *художественной и логической.*

В *художественном* отношении «Апология», несомненно, заслуживает высокой оценки. Перед нами предстает образ величавого и непреклонного мыслителя, осужденного на смерть из-за обвинений, которые нельзя назвать иначе как жалкими. Речи обвинителей Сократа на суде до нас не дошли. Но ясно, что обвинения эти состояли только из общих фраз. Если бы два главных обвинения, предъявленные Сократу, — в развращении молодежи и в безбожии — были хотя бы в какой-то мере конкретными и опирающимися на факты, в речи Сократа, несомненно, была бы сокрушительная критика такого рода обвинений. Позиция Сократа на суде по необходимости оказалась для него не очень выгодной, поскольку на общие фразы можно отвечать лишь общими же фразами.

Тут важно другое. Важно то озлобление, которое вызывал в своих некритически мыслящих согражданах этот постоянный критик и разоблачитель, — озлобление, в силу которого тогдашние консерваторы предпочли разделаться с ним физически, а не отвечать на его критику, приводя какие-нибудь разумные доводы.

Оценивая «Апологию» с художественной точки зрения, может быть, стоило бы еще отметить несколько необычный для традиционного образа Сократа гордый и самоуверенный тон его выступления. Если исходить из того, как рисуют Сократа Ксенофонт, сам Платон в других произведениях, да и вообще вся античная традиция, — это был мягкий и обходительный человек, иной раз, может быть, несколько юродствующий, всегда ироничный и насмешливый, но зато всегда добродушнейший и скромнейший. Совсем другое мы видим в платоновской «Апологии». Хотя Сократ здесь и заявляет, что он ничего не знает, ведет он себя, однако, как

человек, прекрасно знающий, что такое философия, как человек, уверенный в невежестве и моральной низкопробности своих судей, даже как человек, достаточно гордый и самоуверенный, который не прочь несколько бравировать своей философской свободой, своим бесстрашием перед судом и обществом и своей уверенностью в наличии у него особого вещего голоса его гения (δαίμων), всегда отвращающего его от недостойных поступков. Учитывая эту самоуверенность Сократа в платоновской «Апологии», некоторые исследователи в прошлом даже сомневались в подлинности этого произведения.

Однако в настоящее время подлинность «Апологии» едва ли кем-нибудь серьезно отрицается. Самоуверенный же тон Сократа в этом сочинении Платона вполне объясним официальной обстановкой суда, где ему пришлось волей-неволей защищаться. В такой обстановке Сократу никогда не приходилось выступать, почему для него и оказалось необходимым сменить свое обычное добродушие и благожелательность на более твердый и самоуверенный тон.

Что же касается чисто *логического* аспекта «Апологии», то здесь автор ее далеко не везде на высоте. Да это и понятно. Ужас изображаемой у Платона катастрофы не давал Сократу возможности особенно следить за логикой своей аргументации. Ведь здесь речь шла не просто о каких-то академических дебатах на абстрактно-философскую тему. Здесь происходила великая борьба исторических сил разных эпох. А такая жизненная борьба уже мало считается с логической аргументацией.

Так, у Сократа одним из основных аргументов против какого-либо утверждения часто выступает здесь только отрицание этого последнего. Обвинители Сократа утверждали, что он занимается натурфилософией. Сократ же говорит, что он ею не занимается. Это едва ли можно считать логическим аргументом, поскольку простое отрицание факта еще не есть доказательство его отсутствия. Толкование своей мудрости как знания самого факта отсутствия всякого знания тоже носит в «Апологии» скорее констатирующий, чем аргументирующий, характер. В ответ на обвинение в развращении молодежи платоновский Сократ довольно беспомощно говорит своим обвинителям: а сами вы никого не развращали? Это, конечно, тоже не логическая аргументация, а скорее чисто жизненная реакция.

Отвечая на обвинение в безбожии, платоновский Сократ тоже рассуждает весьма формально: если я безбожник, значит, я не вводил новые божества; а если я вводил новые божества, значит, я не безбожник. Такое умозаключение правильно только формально. По существу же древние натурфилософы, объяснявшие мироздание не мифологически, но посредством материальных стихий, несомненно, были безбожниками с традиционно-мифологической точки зрения, хотя их материальные стихии наделялись всякими атрибутами всемогущества, вездесущия, вечности и даже одушевленности. Если бы, например, Сократ действительно признавал божествами облака (как мы читаем в известной комедии Аристофана «Облака»), то это, конечно, с традиционно-мифологической точки зрения было бы самым настоящим безбожием. Платоновский Сократ, однако, не входит в существо вопроса, а ограничивается указанием на логическую несовместимость веры и неверия вообще.

Далее Сократ утверждает, что он никогда не занимался общественными делами. Но тут же в полном противоречии с самим собой он неоднократно настойчиво утверждает, что всегда боролся и будет бороться с несправедливостью, выступая в защиту справедливости, а значит, его философия оказывается вовсе не невинными вопросами и ответами, но, как говорит сам Сократ, борьбой за общественное благо и за устои государства.

Далее, ни философия Сократа, ни ее оригинальный и острый вопросительный метод в «Апологии» почти никак не представлены, за исключением некоторых мест, где Сократ мысленно как бы вступает в разговор с Мелетом (24d—27e). Часто употребляются обыденные термины вроде «бог», «добро», «добродетель», «зло», «порок», «мудрость» и т. д., однако философского разъяснения их не дается. Наряду с обычными богами употребляется малопонятное в устах Сократа и молодого Платона слово «бог» в единственном числе (без всякого наименования этого бога). Конечно, приписывать мыслителям V и IV вв. до н. э. позднейший монотеизм было бы антиисторической глупостью, но историк философии здесь, несомненно, увидит какое-то отдаленное и туманное, пока еще очень абстрактное предчувствие позднейшего монотеизма, для которого во времена Сократа и Платона пока еще не было социально-исторической почвы. Наконец, высказывания платоновского Сократа о загробном мире не лишены здесь некоторого скептицизма (см. 40c, 40e), что противоречит его твердой уверенности в своем благополучии за гробом. Кроме того, если бы Аид и был для платоновского Сократа абсолютной действительностью в отличие от дурной земной действительности, то в апелляции к этому Аиду не было бы ничего философского, это — чистойшей мифология.

Все это, равно как и проявляющиеся в других случаях логическая непоследовательность, неясность и недоговоренность, конечно, нисколько не снижает образа величавого и самоотверженного служителя истины — Сократа, каким он был фактически и каким хотел обрисовать его Платон. Жизненная мощь такого образа ломает чисто логическую аргументацию и получает огромное философское и моральное значение для всякого непредубежденного исследователя античной философии.

А. Ф. Лосев

Апология — оправдательная речь Сократа, произнесенная им на афинском суде в 399 г. *, после того как были выслушаны речи обвинителей. Сочинение Платона вряд ли представляет собой подлинно засвидетельствованную речь Сократа. Скорее всего это ее художественное, стилизованное воспроизведение, имеющее, однако, большую историческую ценность. Процесс Сократа в Афинах был делом слишком известным и громким, чтобы можно было ожидать от Платона, человека, близкого к Сократу, хорошо осведомленного о ведении процесса, значительных отклонений от действительных событий. Попытка своеобразной реабилитации перед современниками и потомками незаслуженно обвиненного и казненного Сократа принадлежит не только Платону. Нам известны и другие апологии Сократа, большей частью совсем до нас не дошедшие. Пользуется, например, известностью «Апология Сократа», принадлежащая Ксенофону (см.: *Xenophontis scripta minora*/Ed. Thalheim. Fasc. 1. Lipsiae, 1920), также близкому к Сократу и создавшему высокоморальный образ этого философа в своих «Воспоминаниях о Сократе» (см.: *Xenophontis commentarii (Memorabilia)*/Rec. W. Gilbert. Lipsiae, 1924). Русск. пер. обоих сочинений см. в изд.: *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения*/Пер. С. И. Соболевского. М., 1935.

По свидетельству византийского лексикона Суда, «философ-стоик Теон из Антиохии написал апологию Сократа» (см.: *Suidae lexicon*

* Все даты, кроме оговоренных, относятся к периоду до н. э.

graecae et latine/Rec. G. Bernhardy. Halis et Brunsvigae, 1853. Θέων). Аристотель в «Риторике» (II 23, 13) упоминает Теодекта, из Фаселиды в Ликии, оратора и трагического поэта, ученика Платона и Исократ, в качестве автора одной из апологий Сократа. Диоген Лаэртский сообщает, что апологию Сократа написал также Деметрий Фалерейский (IV—III вв.), ученик Феофраста (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, X 15, 37, 57). Через 600 лет после этого знаменитый ритор Либаний (IV в. н. э.) создал заново речь Сократа на суде, дошедшую до нас среди так называемых декламаций этого знаменитого учителя красноречия (см.: *Libanii Apologia Socratis*/Ed. H. Rogge. Amsterdam, 1891, а также *Libanii opera*/Ed. Forster. Vol. V. Declamationes. Lipsiae, 1909).

Помещаемый в настоящем томе перевод «Апологии Сократа» и «Критона» взят из издания 1903 г. и заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

¹ *Обвинителями* Сократа были: молодой трагический поэт Мелет — сын Мелета, тоже незначительного трагического поэта, не раз высмеянного знаменитым афинским комедиографом Аристофаном (например, «Лягушки» *, ст. 1302), Анит — богатый афинский владелец кожевенных мастерских, один из активных демократов и участник освобождения Афин от господства Тридцати тиранов в 401 г. (см.: *Ксенофонт*. Греческая история/Пер. С. Лурье. Л., 1935, II 3, 42—44; см. также: Менексен, прим. 37 и 38), а также оратор Ликон (из-за жалоб на бедность высмеивался комиками). Формально первым обвинителем был Мелет, но по существу главная роль в обвинении принадлежала влиятельному Аниту, осуждавшему Сократа с позиций узкой консервативной благонадежности и видевшему в Сократе, которого он сближал с софистами, опасного критика старинных идеалов государственной, религиозной и семейной жизни. По свидетельству Диогена Лаэртца (II 38), обвинительную речь для Мелета написал софист Поликрат (см. также прим. 22) **.

Дело Сократа слушалось в одном из 10 отделений суда присяжных, так называемой гелиеи, включавшей 5000 граждан и 1000 запасных, которые ежегодно избирались по жребию от каждой из 10 фил Аттики. Таким образом, в отделении, разбиравшем дело Сократа, было 500 человек, причем к этому четному количеству присоединяли для голосования еще одного присяжного, так что число гелиастов становилось нечетным. Сократ, называя своих слушателей *мужи-афиняне*, имеет в виду не только судей, но и всех присутствующих, т. е. всех членов афинского Народного собрания, в котором могли принимать участие все граждане мужского пола, достигшие 20 лет. — 70.

² У *меняльных лавок*, или столов менял, где происходил обмен всевозможных денежных знаков, было в богатом торговом городе одно из самых оживленных мест.

Сократ подчеркивает, что он будет говорить безыскусно, а не по примеру софистических риториков, скрывавших иной раз убогость мысли под тропами и фигурами изысканной речи. Известно (см.: *Диоген Лаэртский* II 40), что Сократ отказался от речи, специально написанной для него Лисием (см.: Евтидем, прим. 58). — 70.

³ Сократ родился в 469 г. до н. э., суд происходит в 399 г. — 70.

⁴ Говоря о *прежних обвинениях и обвинителях*, Сократ имеет в виду

* Ссылки на комедии Аристофана даются по изданию: *Аристофан*. Комедии. Т. 1—2/Пер. А. Пиотровского. М.; Л., 1934.

** В ссылках на примечания в пределах каждого отдельного диалога название диалога не указывается.

слухи, в течение многих лет распространявшиеся среди афинских «благонамеренных» граждан, об опасности его философских бесед, подрывавших традиционные авторитеты. — 71.

⁵ Здесь слово «мудрый» Сократ иронически понимает как «софист» (см.: Протагор, прим. 13), желая этим сказать, что сами афиняне, толком не разбираясь в его целях и методах, принимали его по своему невежеству за одного из софистов, платных учителей практической житейской мудрости. Здесь также имеется в виду ходячее мнение о натурфилософах, якобы пытавшихся возвести в божественное достоинство закономерности природных явлений, а также о некоторых так называемых метеорософистах, как, например, о Гипсии из Элиды (см. прим. 9) или Протагоре из Абдер (см.: Евтидем, прим. 32), изображавших из себя знатоков астрономии, но в народе слывших шарлатанами. — 71.

⁶ Под сочинителем комедий Сократ подразумевает Аристофана, не понимавшего Сократа и высмеявшего его в комедии «Облака». Насмешки над Сократом находим также в «Птицах» Аристофана, в «Лягушках», в некоторых фрагментах комедиографа Евполида (fr. 352, 361 Kock). Иронические замечания о связях Сократа и Еврипида, тоже жестоко высмеянного Аристофаном, находим во фрагментах Телеклида (fr. 39, 40 Kock) и Каллия (fr. 12 Kock). — 71.

⁷ Часто упоминаемый платоновским Сократом бог — некое божество, близкое к монотеистическому (см. выше, с. 690). — 72.

⁸ Обвинение Сократа типично для бытовых обвинений, предъявлявшихся обычно софистам, согласно которым они учили ложь выдавать за правду. Недаром Сократ считает, что пародия, созданная на него Аристофаном в «Облаках», в действительности не имеет к нему никакого отношения. — 72.

⁹ Сократ не брал денег за обучение, что именно делали софисты и что вызывало к ним вражду. См. «Воспоминания...» Ксенофонта: «...кто берет плату за свои беседы, тех он презрительно называл продавцами самих себя в рабство»; «...он ни с кого не требовал платы за свои беседы» (1 2, 5 и 60). Леонтинец Горгий из Сицилии (483—375; по Виламовицу — Меллендорфу, ок. 500/497—391/388) — ученик Эмпедокла, один из главных основателей софистической философии. Во время Пелопоннесской войны, в 427 г., он возглавлял леонтинское посольство в Афины и добился от афинян военной помощи против сиракузян (см. также Лакхет, прим. 2). Горгий остался в Афинах и прославился там как ритор. 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 — «горгиевы». Стиль его речей отличался пышностью, вычурностью, особой возвышенностью и в античности именовался горгианским. Горгию посвящен у Платона специальный диалог. См.: Горгий, преамбула, а также: Менон, прим. 12 и 15. Кеосец Продик (род. ок. 470 г.) — софист, в нравочениях которого заключен в отличие от других софистических учений большой моральный пафос (см. приписываемую ему Ксенофонтом знаменитую аллегорию о Геракле на распутье — Воспоминания... II 1, 21—34). Он занимался также философией языка, а именно синонимикой, что характерно для софистов, придававших огромное значение слову (см. также: Протагор, прим. 52). Элидец Гипсий (род. ок. 460 г.) — тоже один из главных основателей софистической философии. Считался знатоком естественных наук, астрономии, геометрии, музыки, грамматики и т. д. Брал за свои уроки огромные деньги (см.: Гипсий больший 282d; см. также: Гипсий меньший, преамбула и прим. 3). Фрагменты софистов см.: Diels. Vd II; русск. пер.: Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1 — 2. Баку, 1940—1941. См. также: Евтидем, прим. 13 и 19 и др. — 72.

¹⁰ Имеется в виду Евен, поэт-элегик, выступающий здесь как учитель-софист не очень высокого ранга (см. 20с). — 72.

¹¹ *Каллий, сын Гиппоника*, — богатейший афинянин, тративший большие деньги на обучение у софистов (см.: Кратил 391с и прамбулу). См. также: Алкивиад II, прим. 4; Алкивиад I, прим. 8. — 73.

¹² Т. е. приблизительно 125—180 руб. (1 мина = пригл. от 25 до 30 руб.) — сумма весьма умеренная по сравнению с тем, сколько брали знаменитые софисты. — 73.

¹³ Сократ имеет в виду упомянутых выше софистов. — 73.

¹⁴ Т. е. Аполлон, который, по воззрениям древних, в своем святилище в Дельфах вещал устами пророчицы (пифии), одурманенной серными парами, выходящими из расщелины скалы. О громадной государственной и политической роли дельфийского оракула см. у Плутарха (De E apud Delphos. De defectu oraculorum. De Pythiae oraculis // Plutarchi chaerontensis moralia/Rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972). См. также: Феар, прим. 15. — 73.

¹⁵ *Херефонт* — друг и последователь Сократа, один из активнейших демократов, что имеет в речи Сократа немаловажный смысл: так как Херефонт был изгнан из Афин олигархией наряду с Анитом — обвинителем Сократа, значит, его свидетельство для врагов Сократа имеет объективное значение. Херефонт — действующее лицо диалога «Горгий». — 73.

¹⁶ Об ответе *пифии* Херефонту см.: *Диоген Лаэртций* II 37. Несколько иначе в античных комментариях (схолиях) к «Облакам» Аристофана (ст. 144): «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же — мудрейший из всех людей» (см.: Scholia graeca in Aristophanem/Ed. Dübner. Parisiis, 1877). — 74.

¹⁷ *Брат Херефонта* — Херекрат, с которым Сократ, заметив, что братья ссорятся между собой, вел назидательный разговор о братской любви (*Ксенофонт*. Воспоминания... II 3). — 74.

¹⁸ Речь идет о мнимой и подлинной мудрости. Подлинная не стыдится ограниченности знания (ср. знаменитые слова: «Я знаю только то, что ничего не знаю», приписываемые Демокриту. — В 304 Diels), так как человеческое знание — ничто по сравнению с божественным. — 74.

¹⁹ Сократ в обыденных разговорах никогда не призывал в свидетели богов, так как, видимо, считал это неблагочестивым. В «Горгии» (482b) он клянется «собакой, египетским богом». См.: Алкивиад II, прамбула. — 75.

²⁰ Неосознанной вдохновенности *поэтов* у Платона специально посвящен диалог «Ион». — 75.

²¹ Сократ сам оценивал свое имущество в 5 мин (см.: *Ксенофонт*. Домострой II 3 // *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения). Ср. прим. 12. — 76.

²² Явная ирония Сократа, так как *Мелет* во время правления Тридцати тиранов участвовал в преследовании демократов, например, по свидетельству оратора Андокида (см.: De mysteriis 94 // Andocidis orationes/Ed. Blaß — Fuhr. Lipsiae, 1913), в казни Леонта Саламинского. — 77.

²³ У Диогена Лаэртция (II 40) читаем: «Заявление подал и клятву принес Мелет, сын Мелета из Питфа, против Сократа, сына Софрониска из Алопеки: Сократ повинен и в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть». Еще Фаворин, ритор и друг Плутарха, во II в. н. э. как будто бы видел это обвинение в афинском храме Великой Матери богов. — 77.

²⁴ Последующий диалог Сократа с Мелетом представляет собой замечательный образец Сократовой иронии, которой пронизаны вообще все

беседы этого мудреца. Своим индуктивным диалектическим методом философского диалога он принуждает собеседника убедиться в несостоятельности его доводов. Об иронии Сократа см. у Платона в «Пире» (216) *, у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (IV 4, 10), у Аристотеля в «Никомаховой этике» (IV 13, 1127a14—b30); Лосев А. Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. М., 1966. См. также: Феаг, прим. 8; Менексен, прим. 6.— 77.

²⁵ *Гера* — богиня греческого Олимпа, супруга Зевса, покровительница семьи и брака.— 78.

²⁶ *Члены Совета* — присутствующие на суде «булеты», т. е. члены высшего органа власти в демократических Афинах — Совета (булэ) пятисот; в него избирались по жребию по 50 человек от каждой из 10 фил. Каждая фила заседала поочередно в течение около 40 дней. Все участвовавшие в сессии, т. е. в притании, именовались пританами, глава Совета на текущий день — эпитатом. См. также прим. 37.— 78.

²⁷ *Анаксагор из Клазомен* — философ, современник Сократа, друг Перикла, был изгнан из Афин за свои взгляды. Писал, что Солнце — раскаленная глыба, а Луна — тело, подобное Земле (см.: Diels. Vd II; русск. пер.: *Маковельский А.* Досократики. Т. I—III. Казань, 1914—1919; см. также: *Он же.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Софисты). Против Анаксагора был также возбужден судебный процесс, на котором его обвинили в непочитании богов и было внесено предложение «считать государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления» (59 A 17 Diels). Анаксагора, как и Сократа, тоже считали софистом (см. также: Горгий, прим. 18).— 80.

²⁸ Это место понимается двояко. *Орхестрой* называлась круглая площадка, на которой исполнял свои партии хор и которая располагалась перед просцениумом, где играли актеры. Вместе с тем *Орхестрой* именовалась известная афинская книжная лавка. Дешевые театральные места стоили 2 обола (ок. 4 коп.), а дорогие — 1 *драхму* (ок. 36 коп.).— 80.

²⁹ *Гении*, или демоны (δαίμονες) — низшие божества, или духи, в греческой мифологии. В данном случае речь идет о внутреннем голосе Сократа (см. 31d и прим. 34).— 81.

³⁰ *Сын Феиды*, морской богини, — Ахилл, герой «Илиады» Гомера (см. также: Феаг, прим. 11).— 82.

³¹ См. Ил. XVIII 95. *Гектор* — сын *Приама*; *Патрокл* — друг Ахилла (см. также прим. 51 и Критон, прим. 16).— 82.

³² Сократ участвовал в Пелопоннесской войне (см.: Менексен, прим. 31) — при *Потидее* (432 г.), *Делии* (424 г.) и *Амфиполе* (422 г.), где вел себя мужественно и достойно (см. также: Алкивиад I, прим. 50 и Хармид, прим. 1).— 83.

³³ *Аид* — подземное царство мертвых, бог смерти и сама смерть (см.: Горгий, прим. 81).— 83.

³⁴ О своем внутреннем голосе, *гении* (даймонии), свойственном ему с детства и удерживавшем его от того или другого поступка, Сократ в диалогах Платона говорит неоднократно (см.: Феаг 128, Федр 242b, Евтидем 272e, Теэтет 151a, Алкивиад I 103a). Замечания об этом внутреннем голосе приводят также Ксенофонт в «Воспоминаниях...» (I 1, 2—5) и Аристотель в «Риторике» (II 23, 8). Поздние античные писатели не раз обращались к толкованию этого удивительного, по их мнению, явления (см.:

* Ссылки на диалоги Платона, помещенные в данном томе, даются по настоящему изданию, на другие диалоги — по изданию: *Платон. Соч.*: В 3 т. Т. 2—3.

Cicero. De divinatione 1, 54 (122) // *Ciceronis M. Tulli scripta quae manserunt omnia*/Rec. Atzert, Marx, Pohlenz, Plasberg. Leipzig, 1923. Fasc. 48. Русск. пер.: *Цицерон. О гадании* // *Философские трактаты*/Пер. с лат. М. И. Рижского. М., 1985; *Plutarchi Chaeronensis. De genio Socratis* // *Moralia*. Vol. III. Русск. пер.: *Плутарх. О демоне Сократа*. Пер. Я. Боровского // *Сочинения*. М., 1983; *Apulei. Liber de deo Socratis* // *Apulei Madaurensis scripta quae sunt de philosophia*/Rec. P. Thomas. Lipsiae, 1908. Русск. пер.: *Апулей. О божестве Сократа*. Пер. А. Кузнецова // «*Метаморфозы*» и другие сочинения. М., 1988). См. также: Феар, прим. 24. — 85.

³⁵ Сократ был избран членом афинского Совета (см. прим. 26) в 406 г. от дема (округа) Алопеки, входившего в филу Антиохида. — 86.

³⁶ Афиняне, одержавшие победу над пелопоннесцами в *морском сражении* при Аргинусских о-вах (406 г.), не успели из-за бури похоронить погибших. *Стратеги*, вернувшиеся в Афины (всего шесть человек из десяти; остальные, не подчинившись приказу, бежали), были казнены как нарушители отечественных религиозных традиций (см. красочное описание этих событий у Дюдора (XIII 100—103): *Diodori bibliotheca historica*/Ed. Vogel — Fischer. Vol. III. Lipsiae, 1893). Сократ, бывший эпистатом (см. прим. 26 и 35), воспротивился незаконному огульному суду над всеми стратегами сразу (см.: *Ксенофонт. Воспоминания... I* 1, 18; *Греческая история I* 7, 14) и едва избежал кары от правящей демократической партии. На следующий день при другом эпистате стратеги были казнены (см.: *Аксиох* 35d, прим. 22). Впоследствии афиняне раскаялись и привлекли к суду самих обвинителей. Главный из обвинителей — Калликсен — «умер от голода, ненавидимый всеми» (*Ксенофонт. Греческая история I* 7, 35). — 86.

³⁷ Мужественно и независимо держал себя Сократ и в правление *Тридцати тиранов* (404 г.), отказавшись — единственный из пятерых пританов — участвовать в казни Леонта Саламинского. *Круглая палата* — куполообразное здание на агорé (городской площади), где заседали и кормились на общественный счет пританы. — 86.

³⁸ Сократ имеет здесь в виду слушавших его Алкивиада (см.: *Алкивиад II*, прим. 1) и Крития (см.: *Хармид*, прим. 4), склонных к политическим авантюрам. — 87.

³⁹ Среди перечисляемых Сократом друзей — *Критон*, друг и единомышленник Сократа (см.: *Критон*); будущий философ *Эсхин*, впоследствии живший некоторое время при тиранах Дионисии Старшем и Младшем в Сиракузах. *Антифон*, упоминаемый здесь, не имеет ничего общего с оратором Антифоном из Рамнунта (см.: *Менексен*, прим. 10). По имени *Феага* назван один из диалогов, приписываемых Платону. *Аполлодор*, по свидетельству Ксенофонта (Апология Сократа 28), сказал Сократу после вынесения приговора: «Мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо». На что Сократ ответил: «А тебе приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо?» Об упомянутом *Никострате* других сведений не имеется. Подробный перечень учеников Сократа см. в словаре Суда (*Σοκράτης*). — 88.

⁴⁰ Здесь имеются в виду слова Пенелопы (Од. XIX 162), обращенные к Одиссею, скрывавшемуся под рубищем нищего, чтобы узнать, откуда он родом. У Сократа было *три сына*: старший Лампрокл и младшие Софрониск и Менексен. — 89.

⁴¹ Сократа называли, как известно, мудрецом, мудрейшим из людей (см. прим. 16). — 89.

⁴² Вслед за обвинением требовалось установить меру наказания. Так как дело Сократа не было рядовым, Мелет предложил смертную казнь. Теперь предстоит самому обвиняемому предложить себе наказание. — 90.

⁴³ Судя по словам Сократа, за него был подан 221 голос, а против — 280. Следовательно, ему не хватило 30 голосов, так как для оправдания надо было иметь минимум 251 голос из 501. Место это спорное, так как в греческом тексте стоит «30 голосов только», а Диоген Лаэртский сообщает (II 41), что «против» Сократа был 281 голос, а «за» — 220 голосов. Комментаторы предлагают читать в греческом тексте «31 голос», полагая, что вкралась ошибка (*μόνοι* — в переводе «только» вместо *μία* — «один»). — 90.

⁴⁴ По афинским законам обвинитель, не собравший $1/3$ голосов, должен был заплатить штраф в 1000 драхм (т. е. около 250 руб.) и лишался в дальнейшем права подавать в суд жалобы сходного рода. Только наличие кроме Мелета еще двух обвинителей (*Анита* и *Ликона*) обеспечило ему необходимое количество голосов. — 90.

⁴⁵ *Обед в Пританее* на общественный счет был чрезвычайно почетен. На него имели право, например, победители Олимпийских игр. — 91.

⁴⁶ Намек на судопроизводство спартанцев (ср.: *Фукидид. История* I 132); см.: Критон, прим. 15. — 91.

⁴⁷ *Одиннадцать* ежегодно выбиравшихся архонтов (начальников) надзирали над тюрьмами. — 92.

⁴⁸ См. также: Лахет 187е; Софист 230b — d; Алкивиад I 133с; Гипсий больший 304е; *Ксенофонт. Воспоминания...* IV 2, 25; III 9, 6; I 1, 16). — 92.

⁴⁹ См. прим. 12. — 93.

⁵⁰ По Диогену Лаэртскому (II 42), после высказывания Сократа о том, что он заслуживает дарового обеда в Пританее, число голосов, поданных против него, увеличилось на 80. — 93.

⁵¹ Древние часто связывали дар провидения с приближением смерти. Так, Патрокл предсказывает гибель Гектору (*Гомер. Ил.* XVI 851), Гектор — Ахиллу (*Ил.* XXII 358), о чем упоминает Сократ и у Ксенофонта (Апология Сократа 30; ср.: *Цицерон. О гадании* I 30). Обвинители Сократа, по преданию, все получили по заслугам. По свидетельству Диогена Лаэртского (II 43), афиняне приговорили обвинителей Сократа к изгнанию. Дiodор (XIV 37) говорит о казни обвинителей без всякого суда. Плутарх (*De invidia et odio* 6 // *Moralia. Vol. III*) сообщает, что обвинители Сократа повесились, так как не вынесли презрения афинян, лишивших их «огня и воды». Фемистий, ритор IV в. н. э., в одной из своих речей (XX 239с) сообщает, что Анит был побит камнями (*Themistii Orationes/Ed. G. Downey, A. Norman. I — III. Leipzig, 1965—1974*). При всей легендарности этих сведений важно отметить склонность потомков к мысли о возмездии тем, кто казнил невинного Сократа. — 94.

⁵² См. прим. 47. — 94.

⁵³ Обычное наименование персидских царей, абсолютная власть и богатства которых считались символом высшего человеческого счастья. — 95.

⁵⁴ Мифологические цари и герои, здесь — судьи в загробном мире. Однако *Триптолем* обычно (см.: Гомеровские гимны. Гимн Деметре 153. Пер. В. В. Вересаева // *Античные гимны. М., 1988*) судит людей на земле. *Эак* (см. Гипсий больший, прим. 27) из всех греческих авторов только у Платона является судьей в царстве мертвых, хотя римляне всегда считали его именно таковым. Несомненна связь *Миноса* и *Радаманта* с критскими и орфическими мистериями, Триптолема — с элевсинскими таинствами, Эака — с орфическим культом героев на о. Эгина (см. у Павсания II 30,4 // *Описание Эллады/Пер. С. П. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1940. Т. 1*). — 95.

⁵⁵ Мифические певцы *Орфей* и *Мусей* (см.: *Ион, прим. 11 и 25*) стоят здесь в одном ряду с поэтами *Гесиодом* и *Гомером*. — 95.

⁵⁶ *Паламед* (гомер.) — один из героев Троянской войны — был убит по ложному доносу Одиссея греками. Аякс (или Аянт), сын *Теламона* (гомер.), — один из ахейских вождей под Троей — убил себя в припадке безумия, которое на него наслала богиня Афина. Он тоже жертва несправедливого суда, присудившего доспехи погибшего Ахилла Одиссею, а не Аяксу, самому мужественному из ахейцев. — 96.

⁵⁷ *Великую рать под Трою* привел царь Аргоса и Микен Агамемнон (см. также Феаг, прим. 10). *Одиссей* (гомер.) — герой Троянской войны, царь Итаки, славившийся умом и хитростью. *Сисиф* (миф.) — царь Коринфа, обманувший Смерть. — 96.

КРИТОН

СОКРАТИЧЕСКИЙ ПАТРИОТИЗМ

Если в «Апологии» Сократ выступал перед судом с глубоким сознанием своего достоинства и даже несколько высокомерно, то платоновский «Критон» рисует нам Сократа, который полностью смирился с отечественными законами и стремится во что бы то ни стало им повиноваться, даже если их применяют неправильно.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (43а—44b)

Старый друг и ученик Сократа Критон пробрался в тюрьму к Сократу, долго ждал его пробуждения, чтобы не нарушать его покоя, и сообщил печальную весть об ожидаемом в этот день прибытии корабля с Делоса, после чего должна последовать казнь Сократа (см. прим. 1). Это известие Критона вызывает у Сократа только спокойную усмешку.

II. Беседа Критона и Сократа и аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы (44b—49e)

1. По словам Критона, он и его друзья потеряют в лице Сократа самого близкого друга. Люди будут обвинять состоятельного Критона в желании спасти Сократа. Сократ, возражая Критону, указывает на неспособность большинства совершать какое-нибудь большое зло или большое добро, в силу чего Критону нечего бояться мнения людей (44b — d).

2. Критон говорит, что он и его друзья не боятся возможных преследований властей за побег Сократа. Кроме того, Критон обещает Сократу полную безопасность и даже благополучие за пределами Афин; Сократ, по мнению Критона, не желая уходить из тюрьмы, совершает ту же несправедливость, что и его враги. Он пренебрегает семьей и делает своих детей сиротами, а еще проповедует какую-то добродетель. Критона и его друзей все будут обвинять в трусости (44e—46a).

3. Ответ Сократа на эти аргументы основан, по его мнению, только на «разумном убеждении» (λόγος) и на бесстрашии перед всемогущим большинством, несмотря ни на какие пугала и угрозы (46bc).

4. Сократ утверждает, что нужно следовать мнению не всех, но только некоторых, а именно разумных людей, т. е. справедливых, вернее же,

мнению того одного, кто знает, что такое справедливость, иначе говоря, надо следовать истине (46с—48а). А жить нужно не вообще, но хорошо, т. е. справедливо (48b); соображения же Критона основываются не на требованиях справедливости, но на обычаях все того же беспринципного большинства (48сd).

5. Нарушение справедливости, всегда находившее осуждение у Сократа и Критона, ни в коем случае не может иметь места здесь (и вообще нигде), равно как не может иметь место и ответ несправедливостью на несправедливость или злом на зло, согласно обычаям беспринципного большинства. Но если нельзя нарушать справедливость, то необходимо выполнять ее требования (49а—е).

III. Речь олицетворенных Законов в защиту Сократа, против Критона (50а—54с)

1. Сократ говорит с Критоном как бы от лица отечественных Законов. По этим законам совершаются браки, существуют семьи, осуществляются образование и воспитание граждан, так что законы для гражданина важнее даже его родителей. Можно ли в таком случае нарушать их, т. е. нарушать требования государства и отечества (50а—51с)?

2. Законы предоставляют гражданам право не повиноваться им, предлагая тем, кто с ними не согласен, покинуть отечество. Те же, кто предпочел остаться на родине, тем самым уже обязали себя либо подчиниться ее законам как своим родителям и воспитателям, либо воздействовать на эти законы в случае их несовершенства (51с—52а).

3. Сократ, говорят Законы, больше, чем кто-нибудь другой, всей своей жизнью доказал преданность им, во всех смыслах предпочитая родину чужим странам. Кроме того, и на суде он имел бы право требовать изгнания вместо смерти, чего, однако, не стал делать. Как же теперь он вдруг пойдет против законов (52а—53а)?

4. Нарушение законов, кроме того, поведет к репрессиям по отношению к родственникам Сократа, к тому, что он будет заклеен как нарушитель законов, к недостойному его детей воспитанию на чужбине, к невозможности должным образом жить и пропагандировать свою философию в других странах, к гневу на Сократа подземных Законов — братьев Законов земных (53b—54с).

IV. Заключение

Аргументы олицетворенных Законов действуют на Сократа, по его мнению, как звуки флейт оргиастических корибантов, и представляются ему несокрушимыми. Поэтому доводы и уговоры Критона бесполезны: Сократ отказывается от бегства.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Давая общую оценку платоновскому «Критону» на основании предложенного нами анализа, необходимо обратить внимание на следующие пять пунктов.

1) Платоновский Сократ мыслит здесь государственные законы в их полном слиянии с государством, государство — с обществом, а государство и общество — со всеми жизненными потребностями отдельных граждан; государство, общество и их законы преследуют только цели жизнен-

ного благополучия граждан, а граждане — только цели общественно-государственные.

2) Государственные законы, а также само государство и общество мыслятся платоновским Сократом как нечто родное для отдельных граждан, как их родина, отечество, как их дорогие родители, с которыми у отдельных граждан сохраняется теснейшая связь.

3) Рассуждая отвлеченно, законы, согласно платоновскому Сократу, конечно, могут ошибаться. В таком случае, однако, их нужно обсуждать, критиковать, отменять, заменять новыми, например, на суде требовать другого решения, а не того, которое исходит от постановления суда. Однако продуманный, обсужденный и принятый закон должен применяться без всякого исключения, и никто не имеет права его нарушать.

4) После всего этого становится совершенно ясно, что платоновский Сократ здесь — безусловный сторонник греческого классического полиса, в котором действительно государство и общество еще не разделялись четко, а общественно-государственная жизнь и отдельная личность если и не находились, то по крайней мере мыслились в идеале в полном внутреннем и внешнем единении; что касается общественно-политических отношений, то они все еще мыслились по типу родственных.

5) Наконец, в «Критоне» весьма настойчиво повторяется утверждение о противоположности справедливой, мудрой истины и поведения беспринципного большинства. В известном отношении это можно считать аристократизмом. Однако при этом не следует полагать, что проповедуемое в диалоге слияние общего и личного было достоянием только аристократии. Очевидно, в то время, когда Платон писал своего «Критона», процесс разложения классического полиса зашел уже далеко, и пытаться «вразумлять» большинство призывом к прежней, полисной системе уже становилось чем-то утопическим. Сократ в этом диалоге прямо говорит, что он будет рассуждать только на основе разума (46b). Ему ничего другого и не оставалось. Следовательно, здесь не столько проповедь аристократизма, сколько горестное сознание гибели монолитного классического полиса.

К этому необходимо прибавить, что мысленное обращение к молодому, сильному, монолитному и восходящему рабовладельческому полису в условиях его развала необходимым образом превращалось в попытку реставрировать его (см. вступительную статью, с. 21), вследствие чего идеализм Сократа и Платона, основанный на чистом разуме, по необходимости становился реставрационным идеализмом. Конечно, до настоящего объективного идеализма в «Критоне» еще очень далеко, поскольку в качестве абсолютной действительности здесь выступают не идеи, но Аид (кстати сказать, утверждаемый в качестве такового в «Критоне» гораздо более интенсивно, чем в «Апологии»). Но Аид — это все еще только мифология, а не логически конструированный мир идей.

А. Ф. Лосев

Диалог «Критон» в сюжетном отношении рисует продолжение событий «Апологии Сократа», т. е. здесь перед нами Сократ, уже заключенный по приговору суда в тюрьму и ожидающий смерти. Действующее лицо диалога — Сократ и его близкий друг Критон, по имени которого назван диалог. Критон — земляк и сверстник Сократа. Ему также около 70 лет, родом он, как и Сократ, из дема Алопеки филы Антиохиды. Это богатый и знатный человек, что не мешает ему, однако, быть последователем Сократа. Несмотря на некоторую наивность и простоту характера, он житейски практичен и не раз помогает Сократу в тяжелых об-

стоятельствах. Именно он вместе с сыном Критобулом, Платоном и Аполлодором готов был уплатить за Сократа штраф в 30 мин. Однако, когда выяснилось, что казнь Сократа неизбежна, Критон задумывает спасти своего друга и устроить ему побег. С этой идеей он и посещает Сократа в тюрьме на рассвете за три дня до казни.

¹ Сократ вынужден быть ждать казни 30 дней, так как накануне его суда было отправлено на *Делос* ежегодное священное посольство, феория, в честь Тесея, некогда спасшегося от чудовища-минотавра на Крите и принесшего богу Аполлону обет. По обычаю, на время пребывания феории на Делосе смертная казнь в Афинском государстве откладывалась (ср.: Федон 58а—с; *Ксенофонт*. Воспоминания... IV 8, 2).— 97.

² *Суний* — мыс на ю.-в. Аттики, где находился храм Афины. Во время панафинейских празднеств (см.: Евтифрон, прим. 17) там происходили состязания триер (см.: Лахет, прим. 17).— 98.

³ Т. е. одиннадцать архонтов (см.: Апология Сократа, прим. 47).— 98.

⁴ Сократ видит вещий сон (см.: Апология Сократа, прим. 51).— 98.

⁵ Сократ вспоминает слова Ахилла (Ил. IX 363), оскорбленного Агамемноном и желающего возвратиться к себе на родину, во Фтию. Сократ видит в этих словах тайный смысл, так как греческие слова Φθίη (Фтия) и φθίω (гибнуть) близки по звучанию.— 98.

⁶ Критон предлагает Сократу *заботиться о мнении большинства*, намекая на то, что именно это большинство осудило его на смерть. Но для Сократа один мудрый и хороший человек стоит многих. Ср. известное мнение аристократически настроенного Гераклита: «Один для меня — десять тысяч, если он наилучший» (В 49 Diels).— 99.

⁷ Здесь упоминаются друзья и последователи Сократа — *Симмий* и *Кебет* (Кевит), фиванцы. Диоген Лаэртий (II 124) приписывает Симмию авторство 23 диалогов, а Кебету (II 125) — трех диалогов, в том числе знаменитого диалога «Картина», дошедшего до нас, хотя авторство Кебета сомнительно. В России диалог «Картина» (или «Таблица») Кебета был популярен в XVIII в. как аллегория и выдержал несколько изданий (см.: *Кебет*. Картина/Пер. с греч. В. Алексеева. СПб., 1888).— 99.

⁸ См.: Апология Сократа, прим. 40.— 100.

⁹ В своих беседах Сократ у Платона обычно прибегает к примерам из повседневной жизни, что делает его мысли особенно доступными. Однако подобная привычка Сократа раздражала некоторых его собеседников, например софистов, ораторов, учителей риторики, которые считали ее низменной и недостойной философа (см.: Горгий 490d—491b, Пир 221e).— 101.

¹⁰ Ср.: Горгий 486ab.— 103.

¹¹ Сократ вопреки мнению большинства, выражающему традиционную этическую норму, предпочитает не отвечать злом на зло, а претерпеть это зло (см. также: Горгий 469c). Ср.: Архилох: «...хотел бы я видеть, чтобы таким (т. е. опозоренным и замученным.— А. Т.-Г.) предстал прежний мой товарищ, который меня оскорбил, растоптав клятвы» (fr. 79a Diehl); и Еврипид: «Я считаю, что человеку свойственно делать врагам зло» (fr. 1092 N.—Sn.).— 104.

¹² Приход *Законов* и *Государства* к Сократу — знаменитая персонификация, или олицетворение, — «просопопея». Такие олицетворения были характерны для этических размышлений и примеров. Развернутый пример такой персонификации есть у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (II 21—34), где пересказывается притча о Добродетели и Пороке, явившихся в виде прекрасных женщин Гераклу. См. также: Горгий, прим. 30.— 105.

¹³ Об идеальном *воспитании* молодого человека, о его телесном и духовном совершенствовании в духе Сократа и Платона см.: *Jaeger W. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* Bd II. 3 Aufl. Berlin, 1959. Этой теме, а также специально гимнастике и музыке Платон посвящает II книгу «Государства» (376e—380c), а также раздел I книги «Законы» (657c—673b). Однако трудно сказать, получил ли такое воспитание сам Сократ. См. с. 15, ср.: Феаг, прим. 21.— 106.

¹⁴ Об участии Сократа в военных действиях см.: Апология Сократа, прим. 32. *Празднества*, упоминаемые здесь,— общегреческие атлетические состязания, посвященные Зевсу в Олимпии и Немее, Аполлону Пифийскому в Дельфах и Посейдону на *Истме*.— 108.

¹⁵ Законодательство *Лакедемона* (Спарты) и *Крита* пользовалось особыми симпатиями государственного Сократа и самого Платона. В «Законах» ведут беседу о государственном устройстве афинский гость, критянин Клиний и спартаец Мегилл, что дает возможность Платону представить свою теорию идеального государства. Законы полулегендарного спартанского законодателя Ликурга и критского Миноса, по Платону, представляют собой «всю в совокупности добродетель», и государственный строй, основанный на них, именуется божественным (630de) и «действительно государственным устройством», а не «сожительством граждан, где одна их часть владычествует, а другая рабски повинется», как при демократии, монархии или олигархии (712c—713a).— 109.

¹⁶ В *Фивах* и *Мегах* была в это время умеренная олигархия. Мегары были чисто дорийским полисом вне пределов Пелопоннеса.— 109.

¹⁷ Фессалийцы славились не только распущенностью нравов, но и ненадежностью. Ср. у Демосфена: «Фессалийцы, конечно, от роду никогда не внушали доверия никому из людей» (Олинфская речь I 22 // *Демосфен*. Речи/Пер. С. И. Радцига. М., 1954). См. также: Горгий, прим. 66. *Козья шкура* — обычная одежда пастухов.— 110.

¹⁸ См.: Апология Сократа, прим. 54.— 110.

¹⁹ *Корибанты* — жрецы и спутники Великой Матери богов (фригийской богини Кибелы, или критской Реи), славящие ее в экстатических оргиях под звуки флейт и тимпанов.— 111.

ФЕАГ

«Феаг» 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. 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.: 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 встречается на дороге Сократа и заводит с ним беседу в надежде на добрый совет. Они уединяются в портике Зевса Освободителя (см. прим. 2). Феаг оказывается так увлечен Сократом и сведениями о его гении («дай-моне»), 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. прим. 29).

Феаг упоминается среди слушателей и друзей Сократа в «Апологии Сократа» (33е) наряду со своим братом Паралом, а также Критобулом, Эхином, Платоном, Аполлодором. В Государстве VI 496с 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.

¹ *Поговорить с тобой наедине*: в ориг. *ἰδιολογέσασθαι* — глагол, не употреблявшийся в аттической прозе, но относящийся к более позднему времени. — 112.

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. — 112.

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 325d (см. также Критон, прим. 9). — 112.

⁴ *Философы-софисты* обучали молодежь за большие деньги (см.: Апология Сократа, прим. 9). Поскольку название «софист» происходит в древнегреч. от *σοφός*, т. е. «мудрый», вполне понятно, почему Феаг, желая стать мудрым, хочет обратиться к софистам. Об имени «софист» см.: Протагор, прим. 13. — 112.

⁵ Схолиаст (древний комментатор) называет это выражение «поговоркой» и ссылается на то, что комедиограф Аристофан приводит ее в «Амфиарае» (р. 287 Hegmann). — 113.

⁶ Феаг (Θεάγης) — букв.: почитающий божество (θεός — бог, ἄζωμαι, ἄζω — почитаю, благоговее). — 113.

⁷ См.: Критон, прим. 13. — 114.

⁸ Теперь Сократ начинает беседовать с Феагом, пользуясь своим постоянным методом вопросов и ответов, т. е. тем, что Платон называет диалектикой (см. также: Апология Сократа, прим. 24). 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 (205b — d). — 114.

⁹ См.: Критон, прим. 9. — 116.

¹⁰ *Эгисф*, сын Фиеста (см.: Кратил, прим. 22) из царского рода

Танталидов, вступил в связь с Клитемнестрой, 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. — 116.

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. — 116.

¹² *Периандр из Коринфа* (ок. 660 — ок. 585) считался в Греции одним из семи мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2). Однако, по некоторым свидетельствам, вместо него значится Мисон (см.: Протагор, прим. 57). Периандру приписывали изречение: «Забота — все», или «Прежде всего — забота». — 116.

¹³ *Архелай* (? — 399), сын македонского царя *Пердикки II* и рабыни (см.: *Элиан. Пестрые рассказы* / Пер. С. Поляковой. М.; Л., 1963, XII 43), был деспотом и вместе с тем покровителем искусств. При его дворе жили поэты, музыканты 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 (как отказался он и от аналогичных предложений Скопаса Краннонского (Фессалия) и Еврилоха Ларисского). Архелай был убит в 399 г. — 116.

¹⁴ *Гиппий*, сын афинского тирана *Писистрата*, после смерти отца унаследовал власть в Афинах вместе с братом Гиппархом. Вынужден был покинуть Атику, когда туда вторглись спартанцы во главе с царем Клеоменом. — 116.

¹⁵ *Бакид* — популярный прорицатель из Беотии (имя его Βάκις связано, видимо, с глаголом βάζω — 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). *Сивилла*, 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 сивилле Эритрейской — Герофиле, жене или сестре бога Аполлона (см.: Кратил, прим. 59). 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 (Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung/Ed. A. Kurfess. München, 1951). *Амфилиг*, предсказатель из Акарнании, долго жил в Афинах. О его предсказании Писистрату см. у Геродота I 62 // История. В 9 кн. / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972. См. также: Алкивиад I, прим. 10. — 116.

¹⁶ Определение типов власти (всего пять) и их видов дает Аристотель (Политика IV 4, 1291b 15—8, 1295a 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 544a — e). См.: Государство, кн. VIII, прим. 3—12. — 117.

¹⁷ Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Стихи, приписываемые Платоном *Еврипиду* (см. прим. 13) не только здесь, но и в «Государстве» (VIII 568b), есть и у Софокла (ок. 496—406): фр. 13 N.— Sn. О том, что подобные стихи имелись у Еврипида, свидетельствуют античные комментаторы (р. 357 Негманн). Однако среди дошедших до нас фрагментов Еврипида их нет.— 117.

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: Гиппарх, прим. 1. О *Калликрите, дочери Кианы*, в дошедших фрагментах Анакреонта не говорится.— 118.

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.: Менексен, прим. 26). Умер в изгнании (см.: Горгий, прим. 73). *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 Афинах в начале Пелопоннесской войны (см.: *Плутарх*. Перикл // Сравнительные жизнеописания. Т. 1—2. М., 1961—1963. Т. 1; см. также: Алкивиад II, прим. 1; Менексен, прим. 8, 10 и 11; Горгий, прим. 69.). *Кимон* (ок. 504—449), сын Мильтиада (см.: Горгий, прим. 56), видный афинский государственный деятель и полководец времени греко-персидской войны (см.: Менексен, прим. 28), был одним из основателей морского союза греческих полисов во главе с Афинами. См. также: Горгий, прим. 72.— 119.

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 гнутья 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.— 119.

²¹ Ср. Менон 93b — 94e, где говорится, что доблестные люди (Перикл и Фукидид) могут дать своим сыновьям прекрасное образование, но добродетели научить их не могут; а также Протагор 328c, где говорится, что сыновья благородных отцов зачастую отнюдь не похожи на своих родителей. См. также: Критон, прим. 13.— 119.

²² Из этих слов видно, что Демодок происходит из Анагиры, которую схолиаст относит к дему (округу) Эантида (р. 288 Негманн).— 121.

²³ О *Продике* и *Горгии* см.: Апология Сократа, прим. 9. *Пол-акрагантец* (из Акраганта, или Агригента) — ученик Горгия вместе с Периклом и Исократом (см.: Евтидем, прим. 58), одно из действующих лиц диалога «Горгий». — 121.

²⁴ См.: Апология Сократа, прим. 34. О воздействии *гения* не только

на самого Сократа, но и на его друзей говорится только в «Феаге». — 122.

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 (Fr. 191 L. — P.). О сельдерее упоминает Пиндар (Nem. IV 88 Snell — Maehler), 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. — 122.

²⁶ О *Клитомaxe, Тимархе* и *Еватле* других сведений нет.

²⁷ О *Филемоне, сыне Филемонида*, и *Никии, сыне Героскамандра*, других сведений нет. — 122.

²⁸ *Сицилийское дело*, или экспедиция (415—413), — один из драматических эпизодов Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). 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 воинам, а их было около 40 тыс., пришлось отступить 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.: Лахет, прим. 2) и Демосфен, проявившие большую самоотверженность и храбрость, были приговорены к смерти и лишили себя жизни накануне казни (см.: *Плутарх*. Никий // Сравнительные жизнеописания. Т. 2. Подробнее об этих событиях см.: *Фукидид*. История, кн. VI—VII). См. также: Лахет, прим. 30 и 33. — 123.

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; был казнен в числе других шести стратегов, вернувшихся после победы в Афины (подробнее см.: Апология Сократа, прим. 36). Так как Сократу еще не известна печальная судьба Фрасилла, можно предполагать, что действие диалога происходит между 410 и 406 гг. См. также: Аксиох, прим. 22. — 123.

³⁰ *Аристид, сын Лисимаха* (см.: Лахет, прим. 1), друга и товарища отца Сократа (см.: Лахет 180e), был внуком Аристиды, видного полководца и государственного деятеля эпохи греко-персидских войн, прославленного за бескорыстие, справедливость и скромность (см.: *Плутарх*. Аристид // Сравнительные жизнеописания. Т. 1; см. также: Менексен, прим. 27). *Фукидид, сын Мелесия* (см.: Лахет, прим. 3), глава аристократической партии, слышавший в свое время человеком незапятнанной репутации, был внуком Фукидида, известного полководца и оратора (см.: Лахет, прим. 7). Внуки, однако, вполне заурядные люди, ничем не походили на своих знаменитых дедов. Аристид и Фукидид вместе с сыновьями Перикла и Фемистокла — действующие лица диа-

лога «Менон». На их примере Платон показывает, что хорошее образование, полученное от родителей, не делает человека доблестным (см.: Менон 93b — 94e, а также прим. 35 и 38). Характерно, что никчемность Аристиды 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. преамбулу, с. 702).— 123.

АЛКВИАД II

Подлинность диалога, хотя он и был внесен Фрасиллом в перечень произведений Платона, еще в древности подвергалась сомнению. Он даже приписывался Ксенофону, как свидетельствует писатель III в. н. э. Атеней (XI 506c // *Athenaeus. The deipnosophists*/By Ch. B. Gulick. London, 1957). 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...» (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.: Апология Сократа, прим. 19). 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 рассказывает 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.: Алкивиад I, прим. 27) стал его родственник Перикл (см.: Феаг, прим. 19). Впоследствии Алкивиад женился на сестре известного афинского богача Каллия (см. также: Апология Сократа, прим. 11; Алкивиад I, прим. 8) — 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 (см.: Феаг, прим. 25) и Критий (см.: Хармид, прим. 4), 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 (215a — 222b). См.: *Плутарх. Алкивиад // Сравнительные жизнеописания. Т. 1. См. также: Алкивиад I, преамбула и прим. 3.— 125.*

² *Эдил*, 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 наследство (см. также прим. 17).—125.

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.—125.

⁴ Об *Архелая* см.: Феаг, прим. 13. 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.—129.

⁵ Т. е. доносчиков.—130.

⁶ Сократ здесь несколько перефразирует стихи Гомера (Одиссея I 32—34). 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?

Пер. В. В. Вересаева.

Сократу важно, что Гомер осуждает дерзость человека, идущего против судьбы.—130.

⁷ Стихи неизвестного автора (см.: X 108 Веккбу), пер. С. Я. Шейман-Тошштейн.—131.

⁸ *Орест* убил свою мать, мстя за убийство своего отца (см.: Эсхил. Орестея; см. также: Феаг, прим. 10; Кратил, прим. 20). *Алкмеон*, сын Амфиарая и Эрифилы, убил мать, мстя за смерть отца, которого она против его воли заставила участвовать в сражении (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972. См.: III 6, 2; 7, 5).—131.

⁹ О *Перикле* см.: Феаг, прим. 19 и Менексен, прим. 8. О его опекунстве см. также прим. 1.—132.

¹⁰ Стих из трагедии Еврипида «Антиопа» (fr. 183 N.—Sn.). В более полном виде он встречается в «Горгии» (484e). 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.—135.

¹¹ Здесь цитируется строка из пародийного эпоса «Маргит», однако Сократ вкладывает свой смысл в этот стих, что видно из дальнейшего текста.—136.

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).—137.

¹³ Здесь вспоминаются стихи, приведенные выше (143a).—138.

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.—138.

¹⁵ Гомер. Ил. VIII 548—552, пер. Н. И. Гнедича. — 139.

¹⁶ Там же, V 127. — 140.

¹⁷ О *Креонте* см. прим. 3. *Тиресий* — слепой прорицатель в Фивах, сын нимфы Харикло. Юношей он случайно увидел Афины во время купания, был ослеплен ею и в то же время получил от богини дар духовного зрения. С тенью Тиресия, по мифам, беседовал в Аиде Одиссей (*Гомер*. Од. XI 90—137). Тиресий играет важную роль в истории царя Эдипа. См.: *Софокл*. Царь Эдип; Антигона; *Еврипид*. Финикиянки. — 140.

¹⁸ *Еврипид*. Финикиянки 858 сл., пер. С. Я. Шейнман-Гопштейн. — 141.

¹⁹ *Креонт* за один день потерял сына, убившего себя после гибели невесты, и жену, с горя покончившую с собой (см. прим. 3). — 141.

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. прим. 3). Речь Сократа — пародия на торжественные прославления или пышность софистических энкомиев (похвальных слов). В диалоге участвует молодой человек Менексен (см. 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 (244с—246а) 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, платоновский Сократ выискивает все новые доблестные поступки у афинян и даже толкует их явные неудачи как успехи. История совместных славных подвигов греков под руководством Афин в борьбе против персов, сжато изложенная в Законах III 698b—700a, здесь разрастается в подробное и красочное риторическое повествование о подвигах и страданиях именно афинян, превосходящих, по мнению оратора, всех греков. Таким образом, несмотря на пародийный характер речи Сократа, в ней ощущается искреннее чувство гордости и боли за родной город автора диалога — свидетеля упадка Афин.

¹ *Менексен* — сын Демофонта из дема Пэзии. Он и его двоюродный брат Ктесипп — персонажи диалога «Лисид» (206d—207d), где Менексен, друг Лисида, уже выступает как любитель поспорить. Оба брата среди других учеников Сократа присутствовали при его кончине (Федон 59b). Ктесипп встречается и в Евтидеме 273a (см. также: Евтидем, преамбула). — 142.

² В *зале Совета* заседал Совет пятисот (см.: Апология Сократа, прим. 26). — 142.

³ В Афинах был обычай — может быть установленный Солоном (см. прим. 50), — 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). — 142.

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 critica et rhetorica*. Vol. V — VI/Ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899. Opp. I, 23, p. 1027). — 142.

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, что «красно и сладко умереть за отечество» (*dulce et decorum est pro patrie mori*). — 142.

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. См. также: Апология Сократа, прим. 24. — 143.

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. прим. 29 и 31; см. также: Алквивиад I, прим. 32. — 143.

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 (р 329 Негманн), 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: Сочинения Платона... Ч. IV. СПб., 1863. С. 331), Сократ никогда беспредметно не шутил и не иронизировал. Задачей риторики, как известно, всегда было убеждение. Недаром в «Риторике» Аристотеля этой проблеме отводится важное место, она рассматривается с учетом психологии слушающего и говорящего, а также возрастных особенностей аудитории (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 (см.: Горгий, прим. 35), 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. — 143.

⁹ *Конн*, сын *Метробия*, как учитель Сократа в игре на кифаре упоминается также в «Евтидеме» (272cd). Конна любил 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» (φροντιστῶν; см.: Athen.

V 218с; ср.: *Диоген Лаэртский* II 28. Ср. также: *Аристофан*. Облака 94, где школа Сократа иронически именуется «мыслильней» — φροντιστήριον). В аристофановских «Всадниках» (534 сл.) хор посмеивается над Конном — любителем выпить. — 143.

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, обучал Перикла (см.: *Алкивиад* I 118 с и прим. 25). Дамон являлся одним из главных авторитетов в музыке. Из его учеников был известен Агафокл (см.: *Лакх* 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). — 144.

¹¹ Прекрасный образец *надгробной речи Перикла* можно найти у Фукидида (II 35—46). — 144.

¹² Т. е. без верхней широкой одежды — хламиды, а может быть, и без гиматия, в одном хитоне. — 144.

¹³ *Метеки*, жившие в Афинах чужеземцы, не являлись гражданами Афин, их права и обязанности были ограничены. 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 Теофрастом на свое имя. Зато в Афинах поощрялись занятия метеков ремеслами (со взносом налогов), так как это способствовало укреплению экономики и финансов полиса. — 145.

¹⁴ Имеется в виду миф о споре Афины (см.: *Кратил*, прим. 64) и Посейдона (см.: *Горгий*, прим. 81) 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). — 145.

¹⁵ По преданию, богиня Деметра (см.: *Кратил*, прим. 56) обучила аттических царей в Элевсине земледелию, подарив *пшеничные зерна* сыну Келея Триптолему и научив его засеивать поле (*Аполлодор* I 5, 1). — 146.

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. — 146.

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) деятельностью. 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 (см. также: Апология Сократа, прим. 46). — 146.

¹⁸ О разных формах правления см.: Феаг, прим. 16. — 147.

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, 1255b 33—35). Аристотель признает естественность рабского состояния человека, который даже отличается особым физическим складом и притом «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). — 147.

²⁰ *Еамолл*, по преданию, сын Посейдона, ставший царем в Элевсине, сражался против афинян, которые победили врагов после того, как царь Эреффей 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.: Лисид, прим. 7) 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* (см. прим. 45), рассказывает Геродот (IX 27). *Гераклидами* называли детей и потомков Геракла, который, совершая подвиги, странствовал по всему свету и имел большое количество любовных связей. 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). См. также: Алкивиад I, прим. 32. — 147.

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. У Геродота (I 107—130) и в «Киропедии» («Воспитание Кира») Ксенофонта 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 заговор 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).— 148.

²² *Датис*, военачальник Дария I, вместе с Артаферном выступил против *афинян* и *эретрийцев* на о. Эвбея (вблизи Аттики), которые в 494 г. оказали помощь ионийским грекам, восставшим против персов. По Геродоту, у Датиса было 600 триер, когда он овладевал о-вами Эгейского моря (VI 95—97).— 148.

²³ Столь же подробный рассказ о событиях греко-персидских войн, и особенно об эретрийской экспедиции, находим в «Законах» (III 698b--d).— 148.

²⁴ *Марафон* — город и местность на восточном побережье Аттики, приблизительно в 42 км от Афин. Там в 490 г. знаменитый греческий полководец Мильтиад (см.: Аксех, прим. 17) одержал победу над персами, разбив войска Датиса (*Геродот* VI 106—117).— 148.

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 пришел на помощь афинянам только на следующий день после Марафонской битвы (*Геродот* VI 106).— 148.

²⁶ *Саламин* — о-в вблизи Аттики в Элевсинском заливе. При Саламине в 480 г. произошло знаменитое морское сражение, в котором под предводительством Фемистокла (см.: Феаг, прим. 19) 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: Алкивиад I, прим. 5).— 149.

²⁷ *Платеи*, город в Беотии (средняя Греция), дружественный Афинам, был разрушен Ксерксом (см.: Алкивиад I, прим. 5). 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., из которых 8 тыс. афинских тяжеловооруженных воинов) под командованием спартамца Павсания и афинянина Аристиды (*Геродот* IX 25—60). Персы были разбиты, Мардоний погиб, а греки после взаимных споров о присуждении награды главному победителю присудили награду самим платейцам, а афинянам и спартамцам 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.— 149.

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—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. Умерший во время осады Кипра 69-летний Кимон почитался жителями города Кития как герой (*Плутарх*. Кимон XVIII—XIX). См. также: Феаг, прим. 19. 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.— 149.

²⁹ Имеются в виду раздоры между Афинами с их экспансионист-

ской политикой и Спартой. В 461 г. государства разорвали союз между собой, 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.—150.

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 территорией и была родиной поэтессы Коринны (см. прим. 8).—150.

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* — остров 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 (см. также Феаг, прим. 28). 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.: Лахет, прим. 2). 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.—150.

³² *Третья война* — военный поход афинян в Сицилию. Подробнее см.: Феаг, прим. 28. О *Леонтинском* посольстве см. там же, прим. 23. 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.—151.

³³ Видимо, речь идет о победе афинян над спартанским флотом, помогавшим жителям Хиоса и Лесбоса, которые хотели отложиться от Афин (*Фукидид* VIII 9—14).—151.

³⁴ *Персидский царь* Дарий II Нот, незаконный сын Артаксеркса I, внук Ксеркса (см.: Алкивиад I, прим. 35 и 5), 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. прим. 41). На сговор с персами подстрекал лакедемонян Алкивиад, изгнанный из Афин (см.: Алкивиад II, прим. 1).—151.

³⁵ Речь идет о сражении 406 г. при *Митилене* (о. Лесбос), когда афинский флот во главе с Кононом вступил в сражение с флотом спартанца Калликратиды и одержал победу. О Кононе см. также прим. 41 и 42. *Сограждане*, которые *поспешили на помощь* Конону, — те самые десять стратегов, что одержали победу при Аргинузских о-вах (см.: Апология Сократа, прим. 36).—151.

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 прим. 37.—151.

³⁷ *Мир* был заключен со Спартой после побед Лисандра. Для афинян он оказался постыдным. Они должны были разрушить гавань Пирей и Афинские, или Длинные, стены, которые на протяжении 7 км соединяли Афины и Пирей (см. также прим. 42), лишились 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.—151.

³⁸ После того как Фрасибул занял Филу на границе Атики 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.: Хармид, прим. 4).—151.

³⁹ Имеется в виду повеление Лисандра уничтожить афинские корабли и срыть *стены* города (см. прим. 36 и 37). Варвары — здесь персы (см.: Феаг, прим. 20).—152.

⁴⁰ Речь идет о союзе с Афинами Аргоса, Фив и Коринфа против Лакедемона. Правда, Сократ не упоминает о том, что деньги, на которые содержался этот союз, были предоставлены греческим полисам персидским царем Артаксерксом II, который преследовал свои собственные цели.—152.

⁴¹ Опять-таки риторическая гипербола об Афинах, спасших эллинские города и выручивших из беды *царя* — 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*» (т. е. поход 10 тыс. греков). Кир погиб в битве при Кунаксе (401 г.), а греческие военачальники были вероломно убиты (в том числе Менон, которому Платон посвящает одноименный диалог). Оставшиеся 10 тыс. наемников во главе с Ксенофонтom, 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 перебеж-

чиков были изгнанные из Афин видные полководцы, как, например, Конон — участник Пелопоннесской войны. В 394 г., сражаясь на стороне персов (см. прим. 42), он разбил флот спартанцев под предводительством Писандра при Книде (*Ксенофонт*. Греческая история IV 3, 10—12; *Плутарх*. Агесилай XVII). См. также прим. 35. — 153.

⁴² Афинские стены заново воздвиг полководец Конон на деньги персидского царя (*Ксенофонт*. Греческая история VI 8, 9). Флот также был предоставлен Конону персами в 396 г. Какие же именно военные действия вели Афины в защиту паросцев, 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. — 153.

⁴³ 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 малоазиатские 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. — 153.

⁴⁴ Эти горделивые слова сказаны относительно событий, связанных с Анталкидовым миром. Все греки согласились признать последний, так что у царя не было предлога отступить от них и не давать им денежных субсидий. Таким образом, оказалось, что всякий из полисов, не согласный на условия передачи малоазиатских 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). — 153.

⁴⁵ Афиняне всегда гордились тем, что они автохтоны, т. е. рождены самой аттической землей. Первые аттические цари — Кекропс, Кранай и Эрихтоний были автохтонами, тело Кекропса срослось со змеиным (змея — символ мудрости, коренящейся в глубинах земли) (см.: *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). См. также: Гиппий большой, прим. 29; Кратил, прим. 23. — 153.

⁴⁶ *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. — 153.

⁴⁷ Морскую победу над лакедемонянами, которых возглавлял Писандр, одержал Конон (см. прим. 41). Предводителями афинского флота были также Хабрий и Каллистрад. В 375 г. тяжелое поражение Лакедемоню нанес Тимофей, захвативший о. Керкира (*Женофонт*. Греческая история V 4, 62). — 153.

⁴⁸ Один из излюбленных приемов античной риторики — вводить в рассуждения и речи увещательные и наставительные слова. Так, в «Критоне» Законы государства обращаются с пространством увещанием к Сократу (50b — 54d), вступая с ним в беседу. В диалоге «Филеб» идет беседа между Удовольствиями, Разумением, Умом и Сократом (63a — 64b). Цицерон в первой речи против Катилины тоже прибегает к этому приему. У него Катилину увещивает мать-родина, сама Италия (I 7, 18). Здесь погибшие герои обращаются к своим потомкам устами Сократа, будто бы слышавшего еще при их жизни эти слова. — 154.

⁴⁹ Это выражение приводит Цицерон в трактате «Об обязанностях», называя его «превосходным» (I 63). — 154.

⁵⁰ Это изречение приписывалось одному из семи мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2), афинскому государственному деятелю и поэту Солону (VII—VI вв.), не раз упоминаемому Платоном. Спартанцу Клеобу Линдскому приписывали изречение: «Мера — наилучшее» (10, 3 Diels). У Пиндара читаем: «Мудрые не позволяют ничего говорить излишне, сверх меры» (fr. 35 b Snell — Maehler). О категории меры в античной эстетике см.: Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 13—27. См. также: Лахет, прим. 21; Протагор, прим. 55. — 155.

⁵¹ Забота о семьях погибших возлагалась в Афинах на архонта эпонима (см. прим. 17). Об опеке над сиротами см.: Законы IX 926d. — 157.

⁵² Т. е. 18-летнего возраста, когда мальчики вносятся в списки эфэбов («возмужавших»), начинают подготовку к военной службе, знакомятся с общественными делами, приносят гражданскую присягу, несут сторожевую службу на границе. В 20 лет эфэбы получают полное вооружение и становятся полноправными воинами и гражданами, поскольку их вносят в список лиц, имеющих право участвовать в народном собрании. — 157.

⁵³ 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 Сократа, 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, дают возможность считать автором речи самого Сократа, который прячется за другое лицо, чтобы окончательное суждение собеседника было объективно и чтобы сам сочинитель держал себя свободнее. — 157.

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. 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, 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 спрашивает Сократа, с кем тот беседовал вчера в Ликее, и Сократ пересказывает ему свою беседу с двумя софистами — братьями Евтидемом (не путать с Евтидемом, о котором упоминается в Государстве I 328b, сыном Кефала и братом оратора Лисия) и Дионисодором. Оба брата прибыли в Афины (ср.: *Ксенофонт. Воспоминания... III 1, 1*) из г. Фурии (см. прим. 5), но родом они с о. Хиос. 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. 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. С. 229—249*). Софисты в полной мере проявляют себя, давая по просьбе Сократа наставления юному Клинию, сыну Аксиоха, двоюродному брату известного всем Алквиада (см.: Алквиад II, прим. 1). Речи софистов особенно возмущают Ктесиппа, юношу, близкого к Сократу, несдержанного и решительного в суждениях и весьма остроумного. Это тот самый Ктесипп из дема Пэания фило Пандионида, который будет вместе с другими молодыми друзьями Сократа присутствовать при его кончине (см.: Менексен, прим. 1). 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, Алквиад, 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 (см.: *Павсаний I 19, 4*) в пригороде Афин у Диохаровых ворот, одно из любимых 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 «Ликий». Однако в отличие от платоновской Академии (см.: Хармид, прим. 1) земля, на которой находился Ликий, не являлась собственностью Аристотеля (см.: Менексен, прим. 13). — 158.

² *Сын Аксиоха* — Клиний (см. преамбулу). Аксиох был братом Клингия — отца Алквиада. Не путать Клингия, участника этого диалога, с Клинием — родным братом Алквиада, упоминаемым в «Алквиаде I» (см.: Алквиад I, прим. 27). Аксиоху посвящен одноименный диалог. — 158.

³ *О Критобуле* см. преамбулу. — 158.

⁴ *О Евтидеме и Дионисидоре* см. преамбулу. — 158.

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. — 158.

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: Соперники, прим. 11. — 158.

⁷ *О братьях из Аккарнии* сведений не имеется. — 158.

⁸ Если братья — ученики Протагора (см. 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. — 159.

⁹ См.: Менексен, прим. 19. — 159.

¹⁰ *Божественное знамение* — гений Сократа (см.: Феаг, прим. 24). — 159.

¹¹ *О Клинии и Ктесиппе* см. преамбулу. — 160.

¹² Опять иронический намек на «многоборье» обоих братьев. См. прим. 6. — 160.

¹³ Характерное для софистов замечание: обучать не только *лучше*, но и *скорее*. Именно этим они привлекали многих, так как родители учащихся считали выгодным вносить за учение пусть большую плату, но не длительное время (см. также: Апология Сократа, прим. 9). *Искусство*, на владение которым претендуют софисты, — обучение добродетели, арте (ἀρετή). Исследованию ее посвящен диалог «Протагор». В нем арете отождествляется с искусством управлять государством (320b, 322e, 323ab 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.: Протагор, преамбула, с. 789. В диалоге «Менон» не только дается критика определения софистами добродетели, как в «Протагоре», но и отмечаются некоторые положительные моменты их интерпретации. Так, среди добродетелей у софистов фигурируют мужество и рассудительность, без которых немислимы практическая жизнь, мудрость и щедрость человеческой природы. Сократ добавляет сюда еще один вид добродетели — благочестие, или справедливость (78d). О разных видах софистической добродетели см.: Горгий, прим. 34. В «Государстве» Платона все виды добродетели относятся к сфере добродетели созерцающей, «философской», души и души деятельной (VI 486a — d) с добавлением великодушия (487a), под которым можно понимать все ту же

щедность человеческой природы (*μεγαλοφρέλετα*). По всему видно, что претензии лучше и скорее всех привить добродетель — типичное для софистов хвастливое заявление, которое и вызывает дальнейшие иронические слова Сократа. — 160.

¹⁴ В ориг. ἔρμαιον, букв. — то, что относится к Гермесу, помощнику путников и подателю всего, что встречается человеку на дороге (см.: Хармид, прим. 15). 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: Лисид, прим 9. — 160.

¹⁵ См.: Апология Сократа, прим. 53. — 161.

¹⁶ Софисты были известны своей дерзостью и самонадеянностью. Именно такими изображаются у Платона Гиппий из Элиды («Гиппий меньший», «Гиппий больший») или Фрасимах из Халкедона («Государство») и набравшийся софистической премудрости Калликл («Горгий»). См. также Апология Сократа, прим. 5 и 9. — 162.

¹⁷ *Музы* — покровительницы искусства, дочери Зевса и *Мнемосины*, богини памяти. — 162.

¹⁸ Ср. рассуждение Диотимы в «Пире» о том, что Эрот не бог (201d — 202e). Боги ни в чем не нуждаются, обладая полнотой бытия, а потому никому 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. — 163.

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 садыщегося выхватывают скамейку и он падает навзничь (277c, 278bc). Атмосфера показного и рассчитанного на слушателя мудрствования сравнивается с условной игрой и хороводами таинств посвящения (277e, 278b). 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. — 163.

²⁰ См.: Критон, прим. 19. — 165.

²¹ Познание мудрости неоднократно сравнивается у Платона с мистерией, с посвящением в *таинства*. В «Пире» мудрая Диотима готова посвятить Сократа в «таинства» любви (210a — 212a). Сам Сократ, как легендарные певцы Марсий и Олимп, увлекает тех своих слушателей, «кто испытывает потребность в богах и таинствах» (215c). Ср.: Горгий, прим. 49. — 165.

²² О *Продике* см.: Апология Сократа, прим. 9. — 165.

²³ О разных дистрикциях глаголов, относящихся к области познания, ср.: *Аристотель*. Риторика III 10, 1410b 10—28. — 165.

²⁴ Ср. Горгий (451e — 452d), где приводится рассуждение о значении разных видов *блага* для людей — здоровья, красоты, богатства — в зависимости от профессии того, кто о них судит — врач, учитель гимнастики, делец. В «Законах» (III 697b) имеются блага, относящиеся к душе, к телу и к имуществу. — 166.

²⁵ Ср. рассуждения в «Протагоре»: «...единственное дурное дело — лишиться знания...» (345b); того, кто «познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» (352c); «стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел» 352d). — 170.

²⁶ Поговорка; русск. эквивалент: «Типун тебе на язык». — 172.

²⁷ *Карийцы*, жители Карики (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: Лахет, прим. 19. — 175.

²⁸ Согласно мифу, *Медя* 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). — 175.

²⁹ Имеется в виду миф о состязании в искусстве игры на флейте между Аполлоном и сатиром *Марсием*. Победитель Аполлон заживо содрал с Марсия *шкуру* (см.: *Метаморфозы*. М., 1977, VI 382 — 400; *Ксенофонт*. Анабазис I 2, 8). — 175.

³⁰ Эта мысль принадлежит Антисфену, основателю кинической школы, вначале ученику софиста Горгия (см.: *Апология Сократа*, прим. 9), а затем близкого к Сократу. Антисфен пытался доказать, что невозможно противоречить (80 A I 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 (λόγος), откуда следовало, что не может быть никакого противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду — тоже» (V 29, 1024 b 33 сл.). По Диогену Лаэртцию, первым за Антисфеном это учение развивал Протагор (см. прим. 32). — 175.

³¹ См. прим. 30. — 176.

³² *Протагор* из Абдера (480/5—410/5), один из основателей софистики, прибыл в Афины в 40-х гг. и прославился как ритор и учитель красноречия, бравший за обучение огромные деньги. В старости он был обвинен в вольнодумстве, бежал в Сицилию и погиб в бурю (A 3 Diels). Книги его были сожжены в Афинах. Протагор довел диалектику Гераклита до крайностей релятивизма. Тезис софистов «неправое дело выставить правым» или «более слабый аргумент выставить более сильным», по свидетельству Авла Геллия, мастерски применялся Протагором (V 3, 7 // *Gelli noctium Atticarum libri XX/Ed. S. Hosius. Leipzig, 1903*). 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 Лаэртция (IX 50—56) и Филострата (*Жизнеописание софистов* I 10). См. также: Протагор, преамбула. — 176.

³³ О том, что невозможно произнести ложное мнение, говорится также в «*Кратиле*» (429cd). — 176.

³⁴ Титан *Кронос* (см.: *Кратил*, прим. 30) 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). — 177.

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 Эдофея хитростью овладевает этим «морским старцем» и получает от него предсказание своего будущего. — 178.

³⁶ См. прим. 35. — 178.

³⁷ Ср. рассуждение в Государстве VII 532b, 533d. 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» (534b) (см. также прим. 38). Отметим также, что здесь, в «Евтидеме», Сократ пользуется охотничьей метафорой. Надо сказать, поиски идей, разрешение философских вопросов, выяснение истины часто уподобляются в диалогах Платона, и ранних, и зрелых, охоте (см., напр.: Евтидим 295d, 297b; Лахет 194b; Лисид 204e, 205e, 206a, 216d, 218c; Хармид 166b, 174b). 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). — 181.

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 (см. ниже 292cd; Политик 259b — d). — 182.

³⁹ См.: *Эсхил*. Семеро против Фив 1—3. — 182.

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 (р. 295 Нершапп), 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». — 184.

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. — 184.

⁴² См.: Менексен, прим. 9. — 188.

⁴³ Сражение с девятиглавой Лернейской гидрой — второй подвиг *Геракла* (см.: Лисид, прим. 7). Вместо одной отрубленной у нее каждой раз выростали 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 выростать 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 досаждал ему своими *укусами* слева. — 190.

⁴⁴ Вероятно, Сократ имеет в виду Ктесиппа. Упоминание *Патрокла* (видимо, обращение) в квадратных скобках дается по изданию Барнета. — 190.

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. — 191.

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» (XXXIV 8, 19 // S. Plini Secundi naturalis historiae Libri XXXVII/Post L. Jan. Ed. S. Mayhoff. Vol. V. Lipsiae, 1897) и Павсаний (IV 3, 4; X 9, 10). — 191.

⁴⁷ О *Софрониске* см.: Алкивиад I, прим. 34; о *Харедеме* сведений нет. — 191.

⁴⁸ Т. е. глуп, как камень. — 191.

⁴⁹ Т. е. у тебя не сходятся концы с концами. — 192.

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). — 193.

⁵¹ В Дельфах было много статуй. О каком *изваянии* идет речь здесь, неизвестно, может быть, о статуе Аполлона. — 193.

⁵² *Герион*, сын Хрисаора и Калирои, 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 Сторуки, которые помогли Зевсу одолеть титанов, а затем стерегли их, низвергнутых в Тартар (*Гесиод*. Труды и дни 717—735). — 193.

⁵³ Обычай золотить *черепа* умерших отцов и приносить им жертвы существовал у исседонов — соседей скифов (см.: *Геродот* IV 26). — 194.

⁵⁴ Каждый грек почитал определенное божество как покровителя и прародителя своего рода. *Зевс*, верховное божество греческого Олимпа, будучи «отцом богов и людей», как его обычно именует Гомер, является всеобщим прародителем (см.: Алкивиад I 121а и прим. 34). — 197.

⁵⁵ По преданию, *Аполлон* — отец *Иона*, матью которого была Креуса, дочь афинского царя Эрехфея. Ион был в дальнейшем усыновлен сыном Элина 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 были сама Гея (Земля) и Аполлон (Солнце) (см. также: Менексен, прим. 45). По другой — они происходят от Иона, сына Аполлона, поэтому Аполлона они именуют родовым (р. 296 Nergmann). — 197.

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 почитались 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; *Лосев* А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-истори-

ческом развитии // Ученые записки МГПИ. 1953. Т. 72. С. 53—133; *он же*. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 460—461). См. также: Протагор, прим. 33.— 197.

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 поговорку «прекрасное — трудно», основанную на изречении Солона (подробнее см.: Гиппий больший, прим. 37), а также к стихам Пиндара. Одна из од поэта (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 А 13, 23 Diels).— 199.

⁵⁸ Согласно ряду исследователей (Ф. Шлейермахер, Л. Ф. Гейндорф, Л. Шпенгель, О. Апелът, С. Н. Трубецкой), *весьма мудрый* незнакомец, беседовавший с Критоном, — видный политический деятель Исократ (436—338). 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 Византии (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» (279a — c). Как известно, Исократ, будучи афинским патриотом, выступал против македонского влияния в Афинах и после победы македонцев при Херонее в отчаянии покончил с собой. 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. 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 предвзятых 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 23e) 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...» (29d — 31e) говорит, что не устал многие годы воспитывать афинян и считает это главной целью своей жизни. — 200.

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

Диалог «Гиппий меньший», так же как и «Гиппий больший» (они отличаются соответственно по своим размерам), назван по имени софиста Гиппия из Элиды (см. прим. 3). В настоящем диалоге участвует также Евдик, сын Апеманта, один из поклонников Гиппия (он упоминается и в «Гиппии большем» 286b). 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», и в школе грамматиста Фидострата, где Гиппий также произносил речь на гомеровскую тему (см. 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 собой 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, Пелева 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. — 203.

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 — Ахиллом или Одиссеем; кто доблестнее — Аякс или Одиссей; кто хитрее — Одиссей или Паламед; виновна или не виновна прекрасная Елена и т. п. В «Гиппии большом» (286b) 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». — 203.

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.: Апология Сократа, прим. 9). Как и другие софисты, он выступал, состязаясь в красноречии на общегреческих Олимпийских играх (заметьте, что Олимпия находится в Элиде, на родине Гиппия). Филострат в «Жизнеописании софистов» (I 11, 1 сл.) сообщает, что Гиппий «прельщал Грецию в Олимпийских своими хитросплетениями и хорошо обдуманнми речами» (Flavii Philostrati opera auctora/Ed. C. L. Kayser. Bd II. Lipsiae, 1871). Кстати сказать, Гиппий издал список «Победители на Олимпийских играх» (86 В 3 Diels). См. также прим. 7, 8 и 11. — 203.

⁴ Нестор — царь Пилоса, один из героев гомеровских поэм, мудрейший и красноречивейший старец, к мнению которого прислушивались все ахейцы, один из ахейских вождей под Троей. — 204.

⁵ См.: Апология Сократа, прим. 9. — 204.

⁶ Ил. 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. — 205.

⁷ Гиппий был известен также как математик (см. прим. 8). — 206.

⁸ В комментариях Прокла к Евклиду говорится: «Гиппий Элейский сообщает, что он приобрел славу благодаря занятиям геометрией» (86 В 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 А 2 Diels. — 208.

⁹ См.: Апология Сократа, прим. 2. — 209.

¹⁰ *Флакочик для масла* — лекиф греки носили на поясе. Масло натиралось 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. — 209.

¹¹ О превосходной *памяти* Гиппия сохранились свидетельства: он, «прослушав 50 слов сразу, воспроизводил их в том порядке, в каком они были сказаны» (86 А 2 Diels). — 209.

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 а 7—9). — 210.

¹³ Ил. IX 312—313, пер. Вл. Соловьева. — 211.

¹⁴ Там же IX 357—363, пер. В. В. Вересаева. — 211.

¹⁵ Там же I 169—171, пер. В. В. Вересаева. — 211.

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 жет, 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 жлет, 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 предрешиено, 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 (343с — 347а).— 212.

¹⁷ Хирон, сын Кроноса и нимфы Филеры, мудрый кентавр, был воспитателем героев Ахилла, Ясона, Тесея, Диоскуров и обучил врачеванию Асклепия (см.: Гиппий меньший, прим. 17). См. также: Феаг, прим. 11.— 212.

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 222b), которую передает в «Воспоминаниях...» 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.— 213.

¹⁹ Ср. рассуждения Аристотеля о добродетели: она не является ни только чистым знанием (ἐπιστήμη), ни только чистой потенцией духа (δύναμις), но внутренним сознанием человека, его достоинством (ἕξις).— Никомахова Этика I 13, 1103a 9—10; II 4, 1106a 11 12; V 1, 1129a 11—13.— 218.

АЛКВИАД 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. 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. одолет «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» 123d), 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, действие 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, Эхина 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. 3 и Алкивиад II, прим. 1). — 220.

² *Причина божественного свойства* — внутренний голос, или гений, Сократа (ср. 105e). См.: Апология Сократа, прим. 34; см. также схолии (р. 276 Nermann). — 220.

³ *Род*, 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.: Евтидем, прим. 54). Этот прославленный род играл важную роль в истории Афин. Дед Алкивиада, тоже Алкивиад, был отцом Клиния и Аксиоха (см.: Евтидем, преамбула и прим. 2). 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. 105d) — дочь Мегакла и внучка знаменитого Клисфена (см.: Аксиох, прим. 4), 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.: Феаг, прим. 19. — 220.

⁴ Имеются в виду фракийцы и македоняне, обитавшие на севере Греции. Следует отметить, что их правители стремились приобщиться к эллинской образованности (см., напр.: Феаг, прим. 13). — 222.

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: Менексен, прим. 26 и 27. — 222.

⁶ Т. е. Перикл. — 222.

⁷ Это единственное место в диалогах Платона, где функция сократовского божества (гения) трактуется не как запретительная, а, наоборот, как разрешающая приступить к действию (см.: Апология Сократа, прим. 34). — 222.

⁸ Алкивиад *привык* к многословным речам софистов. Он не раз слушал споры, в которых участвовали Протагор и Горгий (см.: Апология

Сократа, прим. 9; Евтидем, прим. 32). Так, в «Протагоре» он находится среди гостей, жаждущих послушать приехавшего в дом Каллия (см.: Апология Сократа, прим. 11) Протагора (316а).— 222.

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 (см.: Кратил, прим. 64), которая по той же причине отвергла флейту, бросив ее на землю; инструмент поднял уродливый сатир Марсий.— 223.

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 759d). Иногда к оракулам обращались и частные лица. Вспомним, например, случай с Херефонтом (см.: Апология Сократа 24ab). См. также: Феаг, прим. 15.— 224.

¹¹ Сократ не раз прибегает к примеру, где действует учитель гимнастики, дающий советы в палестре. См., напр.: Критон 47b.— 225.

¹² См.: Евтидем, прим. 17.— 226.

¹³ Определение *гармоничности*, или гармонии, находим в «Филебе» (17с — е), «Софисте» (253b), «Законах» (II 615а). 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» (В 51 Diels). Подчеркнем, что даже по чисто музыкальным трактатам видно, что греки применяли представление о гармонии как созвучия, согласии, единомыслии к сфере философии, этики и политических учений (см.: Aristidis Quintiliani. De musica libri III/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 616е — 617с). Поздние теоретики искусства следуют классическому пониманию космической гармонии как «согласия неподобных звуков», лежащего в основе тех принципов, по которым была создана лира (М. F. Quintiliani institutiones oratoriae libri XII/Ed. L. Radermacher, V. Buchheit. I — II. Leipzig, 1971).— 226.

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 527с). Справедливость, будучи этическим принципом, имеет и эстетическую ценность — она прекрасна (там же 476е). Более того, Сократ включает справедливость (честность) в число видов добродетели, отождествляя ее с благочестием (Менон 78d и прим. 7), что было совершенно чуждо софистам.— 228.

¹⁵ *О боге* — Покровителе *дружбы*, т. е. Зевсе Филии (Φίλιος), Сократ упоминает и в диалоге «Евтифрон» (6b), а также в «Федре», где прямо сказано: «...ради Зевса, покровителя дружбы...» (234е). В схолии к «Горгию» 500b говорится: «У афинян был эпонимом Зевс Филиос» (О разных эпитетах Зевса см.: Протагор, прим. 31.) *И менее всего я хотел бы нарушить такую клятву* — перефразировка стиха Гомера «...напрасно я им никогда бы не клялся» (Ил. XV 39—40).— 228.

¹⁶ Букв.: «несправедливо поступает». Выражение употреблялось как разговорное «плутует». Ср.: *Аристофан*. Облака 25.— 229.

¹⁷ В поэме Гомера «Илиада» изображаются события последнего, десятого года войны *ахейцев* с *троянянами*, 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 поправленную справедливость. *Разногласия по вопросам справедливости и несправедливости* возникли и среди ахейцев вследствие ссоры вождей Агамемнона и Ахилла из-за прекрасной пленницы (см.: Гиппий меньший, прим. 16). 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. Итака. Каждая из соперничающих сторон, таким образом, тоже действовала, руководствуясь своими представлениями о справедливости и несправедливости, пока богиня Афина не установила на Итаке мир. — 232.

¹⁸ Упоминаются события Пелопоннесской войны; о битве при *Танagre* см.: Менексен, прим. 30, о битве при *Коронее* см. здесь, прим. 3. — 232.

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. — 233.

²⁰ В ориг. *μακίχον* (от *μακία* — сумасшествие, безумие), т. е. незнание здесь приравнивается к безумию. Ср.: *Ксенофонт*. Воспоминания... III 9, 6. Сократ признает, что сумасшествие противоположно добродетели, однако незнание (*ἀνελιστήμοσύνην*) 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: прим. 24 и Хармид, прим. 29. — 233.

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 (87e — 88a). В «Горгии» (477a) полезным оказывается прекрасное, являющееся благом. У Ксенофонта выражен более трезвый взгляд на полезное (Домострой 6, 4), он подчеркивает также целенаправленность действия человека (Воспоминания... II 7, 7). Подробнее см.: Гиппий больший, прим. 31. — 234.

²² Ср. рассуждение Сократа в диалоге «Гиппий больший»: «...если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному... прекрасное — это своего рода отец блага» (297b). — 238.

²³ *Пепарефийцы* — жители Пепарефа, одного из Кикладских островов. — 239.

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 (48c — 49a), подчеркивается, что люди чаще всего состояются в «ложной, кажущейся мудрости», которая есть зло. См. также прим. 20 и Хармид, прим. 36. — 241.

²⁵ *Пифоклид*, пифагореец, знаменитый музыкант-флейтист с о. Кеос (см.: Протагор 316e), изобрел лидийский лад (*Плутарх*. О музыке 16). *Дамон*, известный музыкант, ученик Пифоклида, изобрел гиполидийский лад, противоположный миксолидийскому, но сходный с лидийским (см. также: Лахет, прим. 22). 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 400ab. То, что Перикл, стремясь стать *мудрым*, общался с философом Анаксагором (см.: Апология Сократа, прим. 27), 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 (см.: Протагор, прим. 38). Напомним, что и Сократ обучался у музыканта Кюна (см.: Менексен, прим. 9), который у Платона всегда изображается в окружении философствующих собеседников. См.: Менексен, Евтидем, ср.: Протагор, прим. 24.— 241.

²⁶ См.: Феаг, прим. 21.— 242.

²⁷ *Клиния* — младшего брата Алкивиада не путать с Клинием — сыном Аксиоха, его двоюродным братом, действующим в диалоге «Евтидем» (см.: Евтидем, прим. 2). Опекун братьев Перикл, опасаясь дурного влияния старшего брата, отдал Клинию на воспитание к Арифрону, но тот вернул его обратно, не зная, что с ним делать (Протагор 320b).— 242.

²⁸ *Пифодор* упоминается в «Пармениде» (126bc) как друг Зенона. *Каллий*, сын *Каллиада* из дема Эксоны, — афинский полководец и политик, которого схолиаст называет «прославленным» (р. 279 Негманн). 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, немислимо вообще. Видимо, поэтому Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики (А 1, 10 Diels). Знаменитые апории Зенона («Ахиллес», «Стрела», «Дихотомия», «Стадий». — А 25—28 Diels) парадоксальны с точки зрения чувственного познания мира, которое является недосягаемым. В сочинениях Платона Зенон иронически именуется «элейским Паламедом», т. е. необыкновенно изощренным и мудрым человеком. Намекая на апории Зенона, Сократ говорит, что слушателем Зенона «одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся» (Федр 261d). В диалоге «Парменид» Зенон — зрелый самоуверенный человек, обремененный славой (127a — 128e).

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. Пифодор и Каллий в действительности ничем особенно не проявили себя на поприще мудрости.— 242.

²⁹ Слова Алкивиада вполне соответствуют тому, что говорил сам Сократ перед своими судьями. Его разоблачение ложной мудрости государственных людей вызвало со стороны афинских политиков открытую ненависть (см.: Апология Сократа 21c — e).— 242.

³⁰ См.: Апология Сократа, прим. 53, а также Менексен, прим. 7.— 244.

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 789bc. Аристофан в комедии «Птицы» высмеивает «птицебезумие» афинян (ст. 1290), причем Мидий, по его словам, «напоминает дрозда, ушибленного в темечко» (ст. 1298 сл.). *Рабская прическа* — коротко остриженные волосы, что, по общепринятому тогда мнению, вполне соответствовало грубости и невежеству нравов рабов. Схолиаст толкует это место у Платона как поговорку (р. 280 Негманн).— 244.

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: Евтидем, прим. 54). — 245.

³³ *Еврисак* — сын героя Аякса и его возлюбленной Текмессы, дочери фригийского царя; Аякс в свою очередь — внук Эака и правнук Зевса. Среди потомков Еврисака кроме Алкивиада насчитывался ряд знаменитых афинян, среди которых Мильтиад, Кимон, историк Фукидид. О роде Алкивиада см. прим. 3. — 245.

³⁴ Здесь, возможно, Сократ иронизирует; ср.: Евтидем, прим. 54. Схолиаст приводит мифологическую генеалогию Сократа, согласно которой он, сын скульптора Софрониска и Фенареты, через многих лиц мужского и женского пола, неизвестных по имени, восходит к *Дедалу*, который в свою очередь через Евпалама, Метигона, афинского царя Эрефея и Гею — Землю, впитавшую семя *Гефеста*, имеет своими предками *Зевса* и *Геру* (р. 280 Hegmann). Возводя свой род к Дедалу — мифическому ваятелю и искусному мастеру (см. также: Ион, прим. 10; Менексен, прим. 45), Сократ 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 не только был родом из Аттики, но и имел вместе с царем Тесеем одних предков. См. также: Лахет, прим. 10. — 245.

³⁵ Имеется в виду *Артаксеркс I*, который после убийства Артабаном царя *Ксеркса* (см. прим. 5) наследовал отцу и в 465 г. вступил на персидский престол; умер в 425 г. *Эгина*, остров в Сароническом 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* (см. прим. 33). — 245.

³⁶ *Эфоры*, должностные лица в Лакедемонии (Спарте), представлявшие народное собрание, назначались ежегодно в количестве пяти человек. Они обладали судебной, законодательной, правительственной властью и даже контролировали деятельность царей, т. е. имели большое политическое влияние. По преданию, должность эфоров была установлена Ликургом (см.: Апология Сократа, прим. 15). — 245.

³⁷ Это выражение, ставшее поговоркой, согласно схолиасту (р. 281 Hegmann), принадлежит аттическому комедиографу Платону (конец V — первая половина IV в.), которому приписывали до 30 комедий. — 245.

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). — 246.

³⁹ *Зороастр* (Заратустра) — мудрец, пророк и зачинатель древнеиранской дуалистической религии, в основу которой он положил мистическое учение о противоборстве *Ормузда* (Агурамазды — владыки муд-

рости) — 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 г.) — 6 тыс., причем маги — преемники Зороастра действовали вплоть до завоевания Персии Александром Македонским (I Вступление 2). Сведения о происхождении Зороастра неясны. — 246.

⁴⁰ О воспитателе Алквиада других сведений нет. Плутарх в биографии Алквиада (гл. 1) основывается именно на этом упоминании. — 246.

⁴¹ Суждение Сократа о богатстве лакедемонян односторонне. Аристотель в «Политике» указывает, что «одна часть граждан владеет собственностью больших размеров, другая — совсем ничтожной» (II 6, 1270a 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 Лакедедоне свободный до конца свободен, а раб до конца порабощен» (Ликург XXVIII). Схолиаст, ссылаясь на Гомера, производит наименование «илоты», «гелоты» (εἰλωτες) от города Гела в Пелопоннесе. Мнения филологов неоднозначны. К. О. Мюллер считал, что слово образовано от аориста II греческого глагола αἰρέω (беру, захватываю): εἶλον, т. е. илоты, — это те, которые захвачены. Ф. Сольмсен возводил слово к исходной форме *e-Felotes, связывая ее с инфинитивом от глагола ἀλίσκομαι — ἀλῶναι (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. Εἰλωτες, p. 462*). — 247.

⁴² Имеется в виду басня полулегендарного Эзопа (ок. VII в.) «Лев и лисица» (*Corpus fabularum Aesopiarum/Ed. A. Hausrath — H. Hunger. Vol. I. Fasc. 1—2. Leipzig, 1959—1970. Fab. 147*). Хитрая лисица 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. — 247.

⁴³ Как утверждает схолиаст (p. 282 Hermann), *заслуживающий веры человек* — Ксенофонт (см.: Менексен, прим. 41). Однако если действие «Алквиада I» происходит в канун Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31), 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 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»»). — 247.

⁴⁴ *Амстрида* (Ἀμστρίς) — дочь Отана, супруга Ксеркса, мать Артаксеркса I (*Геродот VII* 61, 114). *Убор Диномахи* стоит 1250—1800 руб. (см.: *Апология Сократа*, прим. 12). *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. — 247.

⁴⁵ *Леотихид* (Λεωτιχίδης) — 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.: Менексен, прим. 36, 37, 40) в 405 г. осаждал Афины; умер в 397 г. В 434 г. царем еще не был. — 248.

⁴⁶ В оригинале γυῶπι σεαυτόν. 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 «Об «Е» в Дельфах». По его мнению, эта надпись указывает, что божество присутствует и в храме, и в мире. — 248.

⁴⁷ Имеется в виду гений Сократа (см.: *Апология Сократа*, прим. 34). — 248.

⁴⁸ В оригинале *καλοῖ κάγαθοί* — словосочетание, имеющее терминологическое значение и выражающее неразрывное единство прекрасного (*καλός*) внешнего облика человека и его хорошей (*ἀγαθός*) 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» (fr. 49 Diehl = fr. 50 L.—P.). И сам Сократ, внешне безобразный, оказывается тем не менее «калокагатийным» человеком. См. об этом: Пир 215a, 217a, а также Протагор 345b — 346c и прим. 47, 50. Подробнее об историческом развитии термина «калокагатия» см.: *Лосев А. Ф.* Классическая калокагатия и ее типы // *Вопросы эстетики*. М., 1960. № 3. С. 411—475. — 249.

⁴⁹ *Ποστανωσιχ*, или наставник, *хора* — хородидаскал — занимался обучением членов хора (хоревтов) трагедии, ответственность за постановку которой лежала на хореге, бравшем на себя все денежные расходы. — 251.

⁵⁰ *Τяжелое вооружение* (копье, большой щит, меч, панцирь, шлем, набедренники) — принадлежность пехотинца-гоплита. В качестве гоплита Сократ участвовал в походе на Делий (см.: Пир 219e—221a; см. также: *Лахет*, прамбула). — 253.

⁵¹ См. прим. 46. Схолиаст приводит в данном месте стихи: «Познать самого себя на словах не великая важность, а на деле это знает один бог» (p. 283 Nernann). — 256.

⁵² В оригинале *αὐτὸ τὸ αὐτό*. 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. 3, где исследуется природа идей, или понятия, прекрасного. — 256.

⁵³ О роли души см.: Горгий 465d. О взаимоотношении души и тела подробнее см. там же, прим. 45. В «Кратиле» душа — причина жизни тела (399e), а тело — могила (σῆμα), или знак (σῆμα), души (400c). — 259.

⁵⁴ Здесь Сократ перефразирует слова, с которыми у Гомера старая нянька Еврикля обращается к сыну Одиссея Телемаху, опасаясь за него: «Ну как ты — любимый, единственный, — как пустишься в дальние земли?» (Од. II 364 сл., пер. В. В. Вересаева). — 261.

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. прим. 34. — 261.

⁵⁶ В угловых скобках Барнет помещает текст, включенный автором III — IV вв. Евсевием (Praeparatio evangelica XI 27, 5//Eusebii Caesariensis Opera/Rec. G. Dindorf. Vol. II. Lipsiae, 1867), другими переписчиками он опускался как спорный. Зеркала в античности делались из полированного металла, бронзы, меди или серебра. — 263.

⁵⁷ Ср.: «Государство» (IX 571a — 579e), где дана картина становления тирании на почве извращенной демократии, показана деятельность тирана, качества его души, наклонности. Сократ приходит к выводу, что сам тиран является рабом угодливости и рабства. «Всю свою жизнь он полон страха, он содрогается и мучается, коль скоро он сходен со строем того государства, которым управляет» (579e). — 266.

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 пенем и музыкой (215a — 216d). — 267.

⁵⁹ Ср. «Апологию Сократа», где в самом конце своей речи Сократ говорит судьям, что никому, кроме бога, неизвестно, что лучше — жить или умереть, а также его заключительную реплику в «Лахете». В этих высказываниях ощущаются уже монотеистические мотивы, язычеству чуждые. — 267.

⁶⁰ По распространенному мнению, аист, став взрослым, заботится о своих родителях. — 267.

⁶¹ Как уже говорилось в преамбуле, в этих словах как бы предсказывается будущая судьба Сократа и Алкивиада. — 267.

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 гоппломахии — 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 «стойкость души» (192b), Сократ возражает на это, что стойкость хороша и похвальна, когда соединяется с благоразумием (192c), следовательно, мужество есть благоразумная твердость

(192d), т. е. никакая часть добродетели невозможна вне разумности. Диалог, следовательно, примыкает по своей тематике к «Протагору» и «Менону», где спорят о возможности преподавать добродетель и научиться ей, причем мужество является и там одной из составных частей добродетели (Менон 74a).

Действие «Лахета» относится, по-видимому, ко времени после 424 г., когда афиняне потерпели поражение от беотийцев при Делии; Сократ и Лахет сражались тогда бок о бок и вместе выходили из окружения. 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 является известным человеком, 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 Аристиды (см.: Феаг, прим. 30), ничем не выделялся среди сограждан и вел частную жизнь. Так как отец не оставил ему никакого состояния, афиняне, памятуя о славе Аристиды, одали его сына землей и деньгами, о чем упоминает Плутарх в жизнеописании Аристиды (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. — 268.

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. По его имени был назван мир 421 г. (см.: Менексен, прим. 31). У него был сын (см. прим. 5). Жизнь Никия, необыкновенно удачная (он одержал много побед в Пелопоннесской войне), закончилась трагически (см.: Феаг, прим. 28). См. также прим. 30 и 33; Горгий, прим. 22. *Лахет*, сын Меланопа, родом из дема Эксоны (фила Кекропида), известный афинский полководец, возглавлял в 427 г. поход в помощь леонтийцам (см.: Апология Сократа, прим. 9). 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 аргосцам 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. — 268.

³ *Мелесий*, сын Фукидида (см. также: Феаг, прим. 30), ничем особенно не выделялся, хотя и был в числе 400 олигархов, пытавшихся в 411 г. совершить антидемократический переворот (*Фукидид* VIII 86, 9). — 268.

⁴ В Афинах существовал обычай называть старшего сына именем *деда*. — 268.

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. — 268.

⁶ В оригинале *συσσιτοῦμεν*, 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. — 268.

⁷ *Отец* Лисимаха, знаменитый Аристид (сын тоже Лисимаха), отличился в битвах при Марафоне, Саламине (на о. Пситталя 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 уравниванию малоимущих фетов в гражданских правах (*Плутарх*. Аристид XXIII — XXIV). Отец Мелесия Фукидид, будучи родственником Кимона, вождя олигархической группировки, 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. 1. См. также прим. 3. и Феаг, прим. 30. — 269.

⁸ См.: Феаг, прим. 30. — 269.

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 94с). Интерес Мелесия и его друга к мастерству гоппломахии, следовательно, не случаен. — 269.

¹⁰ Сократ был родом из *дема* Алопеки филы Антиохида (см.: Апология Сократа 32b; Горгий 495d). Его *земляком* был не только Лисимах, но и Мелесий (ср.: *Плутарх*. Аристид, гл. I, где говорится, что Аристид был родом из *дема* Алопеки). — 269.

¹¹ См.: Менексен, прим. 10; Алкивиад I, прим. 25. — 270.

¹² Лисимах Младший как старший сын Аристиды вполне может быть ровесником и другом Софрониска, отца Сократа, к тому же они земляки (см. прим. 10). — 270.

¹³ Платон в «Пире» отмечает, что при отступлении войска от Делия Сократ проявил больше 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...» (221b). Заявляя, что *город* (Афины) *бесславно пал* после поражения при Делии, Лахет образно говорит о том, что Афины перенесли тогда большой позор. — 270.

¹⁴ См. преамбулу, а также Хармид, прим. 1. — 271.

¹⁵ Никий рассуждает здесь как защитник высокого военного искусства, полагающийся на науку. — 271.

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 285с — е). — 272.

¹⁷ Из рассказа Лахета о единичном случае делается, однако, общий вывод, что от гоппломахии 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, эписбатов, на таком корабле было невелико — до 20 человек, в то время как гребцов было до 180. Эписбаты брали вражеское судно на abordаж 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 копьё. — 273.

¹⁸ В оригинале *λαδοτριβης*, *педотриб*, т. е. *учитель гимнастики*, который вел практические занятия в палестре, в отличие от учителя-гимнаста (*γυμναστής*), обладавшего теоретической подготовкой. — 274.

¹⁹ См.: Евтидем, прим. 27. Схолиаст приводит к этому месту ссылку на поэта Архилоха (VII в.), историка-логографа Эфора (V — IV вв.)

и др. Он указывает, что дешевые рабы были обычно из *карийцев* и *фракийцев*. Поэтому и человек малодостойный — кариец (р. 291—292 Негманн).— 277.

²⁰ Эта пословица, указывает схолиаст (р. 292 Негманн), 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 (514е).— 277.

²¹ У Солона сказано: «Старей, я постоянно многому учусь» (fr. 22 Diehl). См. также: Менексен, прим. 51.— 278.

²² См.: Алкивиад I, прим. 13, а также прим. 25. Об этической стороне музыкальной *гармонии* (*лада*) и ритмов см.: Филеб, прим. 14. Лад в античности различались следующим образом: *дорийский* считался благородным и сдержанным, *фригийский* — экзотичным, *лидийский* — жалобным, *ионийский* — измененным. Для Платона и его любимых героев истинно эллинским является, конечно, дорийский лад, и только он допустим в идеальном государстве (Государство III 398е — 399е). Классические труды античных авторов по гармонии см.: Государство, кн. III, прим. 50; о типах ритмических форм см. там же, прим. 53.— 278.

²³ См. прим. 13.— 279.

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 34; *Гораций*. Оды I 19, 10.— 281.

²⁵ Ил. V 223 VIII 105—109; Диомед похваляется, что отбил коней у *Энея*, «возбудителя бегства» (букв.: умелого в бегстве).— 281.

²⁶ О битве под Платеями см.: Менексен, прим. 27. *Ряды цитоносцев* — перевод выражения $\lambda\omicron\delta\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\epsilon\rho\rho\omicron\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$. Что именно здесь подразумевается, однако, неясно. Геррофорами называли обычные легкие плетеные щиты персов. Но тогда почему спартанские гоплиты повернули перед ними вспяж? Возможно, в данном случае речь идет о чем-то вроде заграждений (бруствера), хорошо закрепленных в земле, за которыми и находились персы. К такому толкованию склоняется и схолиаст, говоря, что в Аттике укрепления (*σχελάσματα*) называли геррами, персы же имели покрытия (*σχηναί*), обтянутые кожей в виде заграждений (*γέρρα*), которые они употребляли вместо щитов, так что те, кто их нес, именовались «геррофоры» (р. 292 Негманн). 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.— 282.

²⁷ Изображение спора как *бури* на море не раз встречается у Платона. Ср.: Филеб 29b, Евтидем 293a.— 285.

²⁸ Схолиаст указывает *поговорку* «и собака и свинья это поняли бы» (р. 292 Негманн).— 288.

²⁹ *Кроммионская свинья* — Фейя — чудовище, убитое Тесеем во время его пути к Афинам.— 288.

³⁰ *Ламах*, сын Ксенофана, афинский полководец периода Пелопоннесской войны, был известен смелостью, горячим нравом и бескорыстием. Он участвовал в Сицилийском походе (см.: Феаг, прим. 28) 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 — «предусмот-

рительностью», а Ламах, несмотря на свой возраст, был не менее Алквиада «горяч» и «искал опасностей в сражении». Ламах фигурирует и среди комических персонажей Аристофана (Ахарняне 566—625).— 289.

³¹ Лахет происходит из дема Эксоны, а его жители, как считалось, всегда славились злоречием.— 289.

³² См.: Феаг, прим. 23.— 289.

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).— 291.

³⁴ О *Никерате* см. прим. 5.— 293.

³⁵ Телемах советует Одиссею, представшему в виде нищего, обойти пирующих женихов, прося подавание, ибо «стыд для нищих людей — совсем негодящийся спутник» (Од. XVII 347, пер. В. В. Вересаева).— 294.

³⁶ См.: Алквиад I, прим. 59.— 294.

ЕВТИФРОН

Диалог в сюжетном отношении примыкает к таким важным для изучения биографии Сократа диалогам, как «Апология Сократа», «Критон» и «Федон». В «Евтифроне» читатель застаёт 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.: Менексен, прим. 17). Там-то как раз Сократ и встречает утром Евтифрона (об этой встрече Сократ вспоминает в «Кратиле» 396d). Евтифрон из дема Проспалта (филы Акамантида) тоже пришел к архонту-басилевсу, но не как ответчик, а как истец. Евтифрон — один из официальных афинских прорицателей. Хотя роль последних была и очень велика, особенно во время Пелопоннесской войны (*Фукидид* II 8), но зачастую народ посмеивался над ними за излишнюю одержимость и фантазерство. И теперь он явился с жалобой на родного отца, неволью 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.: Евтидем, прим. 1. — 295.

² Т. е. к архонту-басилевсу (см. преамбулу). — 295.

³ *Жалоба* имеет характер частного дела (юрид. *causa privata*), иск же предъявлялся по поводу гражданских дел, связанных с нанесением урона обществу (юрид. *causa publica*), и потому разбирался на открытом процессе. Греческое наименование иска, ῥαφή («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.: р. 223 Негманн. — 295.

⁴ О *Мелете* см.: Апология Сократа, прим. 1. *Дем Питфей* относился к филе Кекропида (по схолиасту, Эгеида — р. 223 Негманн). — 295.

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 (ἑστία — очаг), которая находится в центре космоса, а вокруг нее расположены планеты, носящие имена богов. См.: Тимей, прим. 52. — 296.

⁶ См.: Апология Сократа, прим. 34. — 296.

⁷ Об отношении к прорицателям см. преамбулу. — 296.

⁸ Выражение ὀμόσε ἴεσαι, заимствованное из Гомера (Ил. XIII 337), понималось двояко: у риториков — «идти против», у Гомера — «идти вместе». В «Федоне» (95b) Сократ употребляет похожий оборот, говоря: «а мы по-гомеровски вместе пойдём». — 296.

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, 1009b 33—38). — 297.

¹⁰ Право преследовать убийцу имел только родственник, если убит был раб — его господин. — 297.

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. — 297.

¹² Речь идет о наемном работнике, так называемом пелате — πελάτης, от слова πέλας — близко, т. е. работающий вблизи, близкий, сотоварищ (см. р. 224 Негманн). Пелаты принадлежали к категории свободных, но бедных арендаторов, или *поденщиков*, которые или платили за аренду $\frac{1}{6}$ часть дохода, или оставляли себе $\frac{1}{6}$ часть, что не совсем ясно. Некоторые из них попадали в почти крепостную зависимость. Афиныяне, получавшие в качестве наделов участки завоеванной территории, в том числе и на о. *Наксос*, относились к числу клерухов (κλήρος — 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. — 298.

¹³ *Экзегет* — должностное лицо в Афинах, ведавшее исполнением религиозных обрядов, в том числе обряда очищения убийц. Экзегеты обычно назначались в количестве трех человек. — 298.

¹⁴ Имя *Евтифрон* означает «обладающий прямым умом», «прямодушный», «правильно мыслящий», поэтому-то Евтифрон и считает себя особым человеком. — 298.

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 и лишил его власти (там же 176—181). См. также: Кратил, прим. 30. — 299.

¹⁶ См.: Алкивиад I, прим. 15. — 300.

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 377a — 383c). См. также: Государство, кн. II, прим. 27 и 39.

На празднестве *Великих Панафиней* (Всеафинских), т. е. на третий год каждой Олимпиады от 24 до 29 гекатомбеона (июль — август), когда чествовали Афины Полиаду, покровительницу города, торжественная процессия (λοιμλή) 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. По преданию, именно на Панафинейх в VI в. была сделана комиссией Писистрата запись гомеровских поэм. — 300.

¹⁸ В оригинале εἶδος, т. е. эйдос — «вид», «образ», «образец», «род», что в данном случае тождественно идее (ἰδέα, ср. выше 5d, ниже 6e). Эйдос — вид и идея (то, что видно) — основные термины платоновского учения об идеях, они выражают структурную особенность предметно-смысловой цельности каждой вещи, оказываясь в виде 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, о ее мифологическом и диалектическом понимании, автор дает десятки разных оттенков значений данных понятий. «Эйдос», по подсчетам А. Ф. Лосева, употребляется у Платона 408 раз, «идея» — 96. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 533—547. См. также: Гиппий больший, прим. 23. — 300.

¹⁹ Один из характернейших терминов Платона — образец, парадигма (παράδειγμα), 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» (31ab), или образец для построения государства (Государство VIII 592b), или образец правления и нравов (там же 561e). См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 552—554. — 300.

²⁰ См. прим. 15. *Гефест* — сын Зевса и Геры (см.: Апология Сократа, прим. 25), искусный мастер и бог-кузнец, в древнейшее время отождествлявшийся с огнем (*Гомер. Ил. II* 426, ср. описанную у Гомера борьбу Гефеста с богом реки Скамандром). — 302.

²¹ См.: Алкивиад I, прим. 34. — 307.

²² *Тантал* — сын Зевса, фригийский царь, известный своим богат-

ством, он обманул богов, предложив им блюдо, приготовленное из тела собственного сына Пелопа. См. также: Кратил, прим. 26.— 307.

²³ Пер. Вл. Соловьёва. По мнению схолиаста (р. 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).— 308.

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. Bd I. Kap. 23; fr. 221 Kaibel*).— 308.

²⁵ См.: Евтидем, прим. 35.— 313.

ЛИСИД

Диалог относится к типу пересказанных диалогов (см. Евтидем, преамбула). 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. 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 благо. Дружба основана на стремлении восполнить то «свое», 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, воплощающей 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 (*ἐνδεής*), которое есть у того, кого любят и с кем стремятся соединиться в нечто целостное. Эрот «прежде всего... беден» (203c), «из нужды не выходит» (203d), «все, что он ни приобретает, идет прахом» (203e). 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» (204a). Так, боги, обладая полной бытия, ни к чему не стремятся (202a — 203a).

Можно сказать, что в «Лисиде» (как и в «Лакхете», 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 учит собеседников очищать от ложных мнений искомую истину, при этом не испытывает обычного напряжения и готовности к бою, как в 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 Λυσίας, а не от Λύσις). В настоящем 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 горожан. Дорога к ней 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 гг.). 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 восток от Афин), то более близкий путь вел вдоль северной афинской стены мимо Ахарнских и Диомейских ворот к Диохаровым, за которыми расположен Ликей (см.: Евтидем, прим. 1). — 314.

² Окрестности Ликей 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 *Гиеронима*, подросток лет 15—18, искал дружбы с Лисидом и посвящал ему стихи и прозу. Диоген Лаэртский (III 46) упоминает его как Гиппотала Афинского среди учеников Платона. Других сведений о Гиппотале не имеется. О *Ктесиппе* см.: Менексен, прим. 1, а также Евтидем, преамбула. — 314.

² Софист *Микк* исполнял в палестре, видимо, роль учителя красноречия в отличие от педотрибов (см.: Лахет, прим. 18). Однако в «Евтидеме» 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. — 314.

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 (204e). Он уже недурно играет на лире, умеет писать, читать и знает поэзию. Вместе с тем Лисид робко и всецело находится в руках учителей и воспитателей, беспрекословно слушается отца и мать (208a — 209e). Судя по этим данным, ему, видимо, лет 12. — 315.

⁵ О *Демократе* других сведений нет; он земляк Лахета (см.: Лахет, прим. 2). — 315.

⁶ О *Лисиде*, отце Демократа, других сведений нет. См. также Критон, прим. 14 и Феаг, прим. 25. О *еще более древних вещах* — букв.: «о еще более современных Кроносу» вещах (см.: Евтидем, прим. 34). — 316.

⁷ *Геракл* — знаменитый греческий герой, сын Зевса и Алкмены, супруги царя Амфитриона. См. также: Менексен, прим. 20 и Гиппий больший, прим. 28. — 316.

⁸ Эта поговорка не раз встречается у Платона (напр., Горгий 527a — «плетут старухи»; Тэтет 176b — «бабушкины сказки»). — 316.

⁹ *Гермес*, сын Зевса, вестник богов, славившийся изобретательностью ума, считался и покровителем палестр и гимнасиев, ибо

слыл зачинателем состязаний (ср. его эпитет «состязатель» — ἐναγώνιος: Pyth. II 10 Snell — Maehler). Ему был посвящен (Эсхин I 10) праздник Гермей в Афинах (Aeschinis orationes/Ed. Fr. Blass. Ed. 2. Lipsiae, 1908), Аркадии (*Павсаний* VIII 14, 10) на Крите. По старинному закону Солона (см. Менексен, прим. 51), на празднества Гермеса в палестрах взрослые не допускались, и дети праздновали его вместе с подростками. См. также: Кратил, прим. 69.— 317.

¹⁰ См.: Менексен, прим. 1.— 317.

¹¹ В ориг. καλός τε καγαθός, т. е. Лисид воплощал полноту калокагатии (см.: Алкивиад I, прим. 48).— 318.

¹² Изречение, выражающее один из жизненных принципов пифагорейцев не раз встречается у Платона (напр., Государство IV 424a, V 449c; Законы V 739c).— 318.

¹³ В оригинале παιδαγωγός — педагог, букв.: «ведущий ребенка». Здесь воспитатель — раб, обязанность которого отводить мальчика в школу.— 320.

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.— 321.

¹⁵ Игра слов: φρονέω — разуметь, быть знающим, а μέγα φρονέω — много о себе думать, гордиться собой.— 323.

¹⁶ *Ктесипп*, ученик Сократа, был известный спорщик (см.: Евтидем, преамбула). Неудивительно, что Менексен, будучи учеником Ктесиппа, тоже оказывается спорщиком и человеком весьма искушенным в свои 13—14 лет (см. также: Менексен, прим. 1).— 324.

¹⁷ См.: Алкивиад I, прим. 31.— 324.

¹⁸ Богатства персидских царей вошли в поговорку (см. также: Апология Сократа, прим. 53). В данном случае, упоминая *сокровища Дария*, Платон, возможно, по предположению Вл. Соловьева (Творения Платона. Т. 1. 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. См. также: Апология Сократа, прим. 19.— 324.

¹⁹ Эти стихи принадлежат Солону (fr. 13 Diehl), пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— 326.

²⁰ Од. XVII 218, пер. В. В. Вересаева, Ср. Пир 195b, где перефразируется эта гомеровская строка.— 327.

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 I 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 Маков.).— 328.

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 приводит Аристотелем в подтверждение идеи о том, что «и природа стремится к противоположностям, и из них, а не из подобных вещей (ὅχι ἐκ τῶν ὁμοίων) образует созвучие» (22 B 10 Diels).— 330.

²³ Труды 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 (ζοτέει) гончар к гончару и плотнику плотник,
Нищему нищий, певцу же певец соревнует (φθονέει) усердно.

Здесь «зависть» и «соревнование» выражают благую Эриду. Однако в оригинале у Гесиода стоят глаголы ζοτέω — питать злобу, гнев (ζότος — длительная, подспудно питаемая злоба или гнев), а также φθονέω — завидовать (φθόνος — зависть). Таким образом, или гесиодовское употребление глаголов с очевидной отрицательной нагрузкой 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 ζοτέω, что и сделано в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн. — 330.

²⁴ Здесь чувствуются принципы, установленные Эмпедоклом и Гераклитом. Эмпедокл говорит о силе Любви (φιλία) и Вражды (νεῖκος), благодаря которым стихии притягиваются и отталкиваются в своем круговращении до тех пор, пока, «сросшись в единое вселенское целое, не потеряются в нем» (В 26 Diels). См. также фрагменты Гераклита (В 51 Diels) и Алкивиад I, прим. 13. Платон не раз касается этой проблемы. См.: «Пир», речь Эриксимаха о любви, где говорится о том, что «требуется уметь установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь» (186d), а также прим. 51 о космической гармонии противоположностей. О смешении «противоположных [первоначал]», составивших основу неба, животных и растений, см.: Законы X 889c. См. также: Горгий, прим. 61. — 330.

²⁵ В сочинении Псевдо-Аристотеля «De mundo» (О мире 5, 396b 7) есть целое рассуждение о том, как «природа стремится к противоположностям» и из них, а не из «подобных вещей» образуется созвучие. Здесь приводится множество примеров, обобщающих опыт классической натурфилософии, и в частности Гераклита (В 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 (В 20, 23 Diels), возможно, послужили основой для рассуждений в трактате «О мире». — 330.

²⁶ Ср.: Аристотель. Никомахова этика VIII 2, 1155a 28—31. — 331.

²⁷ Поговорка, возможно, восходит к поэту-элегiku VI в. Феогниду (fr. 148 Diehl). — 331.

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 161ab, Евтидем 280e), так и в зрелых (Горгий 467e; Пир 202ab) 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 посередине между крайностями (см. преамбулу). — 331.

²⁹ Рассуждение о том, что обладание полной бытия исключает стремление, вполне аналогично объяснениям, которые Диотима дает Сократу в «Пире», рассказывая о природе богов и Эрота (см. преамбулу).— 334.

³⁰ См.: Евтидем, прим. 37.— 334.

³¹ Здесь перед нами уже вполне отчетливое положение о существовании некоего *первоначала*, или «того, что первое» — ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, 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» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος), вполне автаркичным и ни в чем не нуждающимся абсолютом (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 621—634). У Аристотеля аналогом этого абсолюта является «идея идей», «перводвигатель» — πρῶτον κινούν, 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).— 336.

³² *Цикуга* (лат.— *cicuta virosa* или *sonium maculatum*, греч.— κίκυγιον, русск.— болиголов) — ядовитое растение, семена которого растирались для получения яда. В Афинах употреблялось для казни осужденных на смерть (см.: Федон 115a — 118a — о казни Сократа; Ксенофонт. Греческая история II 3, 56 — о казни Ферамена).— 336.

³³ Слова Сократа о возжелении к тому, в чем кто-то *нуждается* (ἐνδεές), соответствуют рассуждению в «Пире» (см. выше преамбулу).— 339.

³⁴ В оригинале οἰκέτιον — 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» (οἰκέτιοι) друг другу, т. е. они «свои». Именно это «свое», которого ему не хватает, ищет стремящийся к дружбе.— 339.

³⁵ *Родственное*, или «свое», *тождественно* благу потому, что стремление обладать в дружбе «своим» есть не что иное, как стремление обладать благом (ср. Пир 206b, где любовь — всегда любовь к благу).— 340.

³⁶ Рабы, сопровождавшие детей, часто были варварами и плохо говорили по-гречески. То, что рабы *перепились*, характерно, по мнению грека, как раз для варваров.— 340.

ХАРМИД

«Хармид» — диалог, пересказанный самим Сократом (см.: Евтидем, преамбула). Беседа посвящена разбирательству одной из важнейших составных частей добродетели — сдержанной цельности ума, выраженной греческим словом σωφροσύνη, которое невозможно перевести ни на один современный европейский язык и которое буквально означает «целомудрие» (см. прим. 32). 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, «целомудрия», свойственного человеку, обладающему так называемой калокагатией (см. прим. 7). Об этой-то беседе, происшедшей, по словам Сократа, «только вчера», и повествует он своим знакомым.

¹ Сократ участвовал в осаде *Потидеи* (город в Македонии, принадлежал Коринфу), т. е. в тех военных действиях, которые послужили началом Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). В общей сложности осада длилась с 432 по 429 г. См. также: Апология Сократа, прим. 32.— 341.

² *Посейдон Таврий*, т. е. Посейдон Бычий, или Бык (ср.: Scut. 104 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.: Менексен, прим. 14), и то, что *палестра* названа его именем, совершенно естественно в Афинах. Кроме того, здесь, видимо, имеет место игра слов: Сократ является невредимым изпод Потидеи — города, имя которого связано с Посейдоном (ср. варианты имени бога — Потидḗς, Потидḗς), и сразу направляется в палестру, носящую имя этого грозного божества. Царский храм — храм архонтабасилевса (см.: Менексен, прим. 17).— 341.

³ См.: Алкивиад I, прим. 10.— 341.

⁴ *Критий*, сын *Каллестра*, двоюродный дядя Платона по матери, будущий глава Тридцати тиранов, погибший в 403 г. (см.: Менексен, прим. 38), был известен как образованнейший человек, софист и поэт. Критий выступает в диалогах Платона «Тимей», «Критий», «Хармид», «Эриксий» (подлинность этого последнего сомнительна). Ксенофонт писал о нем: «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью» (Воспоминания... I 2, 12). Фрагменты его сочинений см.: *Diels*. Bd II. Kap. 88; в русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты. Вып. 2. Гл. X. *Каллестр* — брат Главкона; оба они сыновья Крития Старшего (см. прим. 16), отца матери Платона Периктионы.— 341.

⁵ *Хармид* (см.: Феаг, прим. 25) поддерживал Крития в политической борьбе; они погибли в одном сражении (*Ксенофонт*. Греческая история II 4, 19; Воспоминания... III 7). См. также прим. 4.— 342.

⁶ Характерно замечание Сократа, что Хармиду *подобаёт* (πρέκει), иметь достойную душу. Подобающее, подобное (πρέπον) 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.— 342.

⁷ Хармид, если судить по дальнейшей характеристике (157e — 158a), 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: Алкивиад I, прим. 48.— 342.

⁸ Душа и ее способности раскрываются с помощью диалектической беседы, так же как в упражнениях телесных раскрываются физические способности человека.— 343.

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, да и сам Критий — поэт). Нет ничего удивительного, что Хармид не чужд поэзии. — 343.

¹⁰ См.: Менексен, прим. 50. — 343.

¹¹ *Кидий* — мелический поэт, упоминаемый также у Плутарха в сочинении «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. См. также: Иов, прим. 13. — 344.

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 Лаэртский (VIII 1, 2) со ссылкой на Геродота сообщает, что Залмоксиса геты почитали Кроносом и приносили ему жертвы. — 345.

¹³ О единстве *целого* и *частей* см.: Теэтет 204а — 205b. Это единство мыслится не механическим, а диалектическим: целое обладает новым качеством по сравнению с частями (Софист 245а). Поэтому представление об организме как целостном единстве дает возможность лечить не симптомы, больше проявляющиеся в отдельных частях тела, а саму болезнь. — 345.

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 — избранный и т. д.). — 345.

¹⁵ *Даром Гермеса* считались неожиданные находки, свидетельствующие о том, что бог посылает путникам удачу. См.: Евтидем, прим. 14. — 346.

¹⁶ Здесь упоминается внук Дропида *Критий Старший*, который фигурирует в «Тимее», где он рассказывает со слов своего родича *Солона* историю Атлантиды, слышанную им еще мальчиком (21а — 25d). Дропид именуется у Диогена Лаэртского (III 1, 1) братом Солона (см.: Менексен, прим. 50). Стихи Солона, посвященные Критию, см. fr. 12—14, 18—20 Diehl. Об *Анакреонте* см.: Феаг, прим. 18. — 346.

¹⁷ *Пириламп*, сын Антифонта, был вторым браком женат на сестре Хармида Периктоне, матери Платона. Он, таким образом, муж сестры Хармида, его зять. Этот Пириламп имел сына Антифонта, о котором идет речь в «Пармениде» (126b — 127d). Пириламп упоминается Плутархом как друг Перикла (*Плутарх*. Перикл XIII). — 346.

¹⁸ *Абарис*, скиф или *гипербореец*, жрец Аполлона, получил, по преданию, от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (*Геродот* IV 36). — 346.

¹⁹ В оригинале *ὄμοια γράμματα* — одинаковые (подобные) буквы, здесь — одинаково хорошо написанные буквы. — 348.

²⁰ См.: Лахет, прим. 35. — 350.

²¹ Ср. «Тимей» (72а), где вспоминается старая пословица: «лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает». Судя по

дальнейшему изложению (164d), рассуждение о «своем» деле Хармид, возможно, слышал от Крития. — 351.

²² В ориг. *πράττειν* и *ποιεῖν*. Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» (VI 4, 1140a 1—23) Аристотель различает *πράξις* (творческая деятельность) и *ποίησις* (делание), 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 прим. 23. — 353.

²³ В ориг. *ποιεῖν* и *ἐργάζεσθαι*. Ср.: Гиппий меньший 373de. — 353.

²⁴ Ср.: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье» (Труды и дни 311). — 353.

²⁵ Страсть софистов к тончайшим distinctions в толковании близких по значению слов или синонимов сказывается также в рассуждениях в «Гиппий большем» о «пригодном» и «полезном» (см.: Гиппий больший, прим. 31) и в «Протагоре» о различии между «быть» и «стать» (см.: Протагор, прим. 50). — 354.

²⁶ См.: Алкивиад I, прим. 46. — 355.

²⁷ Русскому приветствию «здравствуй» (пожелание здоровья, ср. лат. *salve*) соответствует греческое *χαῖρε* — «будь весел» и «будь радостен» (пожелание хорошего настроения). — 355.

²⁸ См.: Менексен, прим. 51. Схолиаст (р. 290 Nermann) сообщает, что второе из этих изречений было начертано в Дельфах. В оригинале «беде» соответствует *ἄτη* — ослепление, приводящее к гибели. У Гомера Ата — богиня несчастья, дочь Зевса. О ней см.: Пир, прим. 64. — 356.

²⁹ Для Сократа характерно смешение понятий «искусство», (*τέχνη*) и «наука» (*ἐπιστήμη*). По Платону, и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие (*μανία*), о чем идет речь в «Ионе», где рапсод Ион именуется «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (542a). — 357.

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, окончательно попытку выяснить вопрос. — 359.

³¹ Здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид» (137c — 166c). — 361.

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», а «знание чего именно» (170d) в отдельности, иначе говоря, 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. — 362.

³³ Здесь имеется в виду известное место из «Одиссеи» (XIX 564—567), где Пенелопа говорит еще не узланному 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 слоновой,
Истину лишь заслоняют и сердце людское морочат;

Те, что из гладких ворот *роговых* вылетают наружу,

Те *роковыми* бывают, и все в них свершается точно. — 367.

³⁴ В ориг. *télos tou eû lóattein*, букв.: «завершение благополучия». Но так как слово *télos* — «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». — 368.

³⁵ Здесь вполне очевидный намек на гомеровского прорицателя Калхаса, о котором говорится: «Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет» (Ил. I 70). — 368.

³⁶ Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее *добра* и *зла*, не является истинным и, наоборот, настоящее знание всегда ведет к благу и пользе (174e). 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.: Алкивиад I, прим. 48). — 369.

³⁷ Об *учредителе имен* см. в диалоге «Кратил», где говорится, что имя вещи присваивает своего рода законодатель имени — номотет (*νομοθέτης*, 388e), или мастер имен (*δημιουργός*, 389a), который создает имена по образцу *эйдоса*, т. е. идеи, имени (390a). Поскольку же в отношении имен необходимо знание (*ἐπίστασθαι*, 389d), а знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то учредитель имен должен учиться у диалектика (*διαλεκτικός*, 390cd), создавая имена не по личному произволу, а в соответствии с объективной природой имен. См. также: Учебник платоновской философии VI 10. — 370.

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* — «целомудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное (*καλά*) и хорошее в нравственном смысле (*ἀγαθά*), надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать (Воспоминания... III 9, 4). — 370.

³⁹ Здесь опять Сократ уподобляется некоему чародею, увлекающему за собой людей своими речами и «заговорами» (см.: Алкивиад I, прим. 58). — 371.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ *

Формирование общих понятий платоновской философии.

§ 1. 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

* Следующий далее анализ вышеоткомментированных диалогов — это большая часть вступительной статьи А. Ф. Лосева (другая, меньшая ее часть помещена здесь в начале примечаний), опубликованной ранее в изд.: *Платон. Диалоги*.

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 ранних сочинений Платона самым важным является, конечно, чисто философский анализ. Чем интересен «Феаг»? Если подойти 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 (122de). При этом мудрым объявляется тот, кто сведущ (ἐλόττιμων) в том деле, которое он совершает (122e). Мудрый возникший 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 «даймон».

Нужно сказать, что термин этот непереводаем на современные нам языки. Это едва ли «божественное» начало, так как для «божественного» в греческом языке имеется совсем другой термин — θεῖος. 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 (128d — 131a).

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 к 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 (129e, 130de). Этот положительный характер даймония нужно особенно подчеркнуть, поскольку исследователи этого диалога склонны ограничивать платоновский даймоний только одними отрица-

тельными 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 (131a). 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 сознания, 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 202e), то в виде предостерегающего «знамения» (Федр 242bc), то в виде «неложности» даймоновского наряда с божеским (Государство II 382e), то в виде «даймоновской мудрости» высокоразвитой души (Кратил 396d). 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 целостности. 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. Тиранин, уповающий на помощь богов в своих злых предприятиях, может сколько угодно молиться. Но такая

молитва не только не принесет никакой пользы, не только не угодна богам и может вызвать их гнев, но и вообще бессмысленна. Ничего, кроме зла, от такой молитвы ждать нельзя (141d — 143b). Значит, молитва возможна только в условиях стремления к мудрости и добродетели. А если человек всерьез не знает, где добро, а где зло, то тогда лучше будет ему не молиться, а просто молчать и проявлять сдержанность (150c). 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 (150e).

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 интересует, 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 (234a). Именно этот философский интерес заставляет Платона критиковать ложный пафос и актерство тогдашних риториков (235b — d). Это вовсе не значит, что оратор не должен быть сильным в слове (236a). Наоборот, Сократ даже хвалится тем, что он учился риторике у Аспазии и музыке у Конна (235e — 236a). Но что же получится, если мы соединим искренний, а не деланный пафос с достаточно развитой техникой изложения?

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

§ 2. 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 предсципуем, 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 невозможно

и сама мудрость. Начало этого рассуждения мы находим в «Евтидеме», а дальнейшее его развитие — в «Гиппии меньшем» 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 частных, которые относятся к данной общности.

1. «Евтидем». В первой части «Евтидема» (271a — 293b) 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 (288d). Следовательно, речь должна идти о природе философского знания. В отличие от тех 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 (288d — 289b).

К этому присоединяется и еще один существенный момент, а именно что то общее знание, которое мы сейчас ищем, должно доставлять нам счастливую жизнь (278e, 290d), не говоря уже о том, что такое знание должно быть мудростью, справедливостью и добродетелью (278de). 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 (279a — 293a). 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 (293b — 303e), а потом и в общей форме (303d — 304c, 305c — e).

Детализированно-логическое рассмотрение состоит в приведении нелепых софистических суждений и их критике, 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 (293с). 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 отпадает 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 (293d — 295a).

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 все 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 (295a — 297a).

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 *A* принадлежит какому-нибудь *B* 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 (297a — 303e).

Далее в «Евтидеме» идет общекультурная и притом уничтожающая критика софистического релятивизма (303d — 305e) и общее краткое

заключение всего диалога (306а — 307с), 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 предиковать и не делать ничего другого — это значит не применять логического мышления, а заниматься пустой и бессмысленной болтовней. Нельзя приписывать все, что угодно, всему, чему угодно. Надо еще соотносываться 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 (363а — 364b) 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 (364с — 370e). 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 (370e — 371e). 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. Скореход, 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 (371e — 376b).

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 все, 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 (103а — 105е), выдвигается положение, что управлять необходимо справедливо, поскольку польза должна быть подчинена справедливости; но чтобы быть справедливым, надо знать, что такое справедливость (106а — 124b). 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 (124b — 132b). А что же тогда является той стороной души, которая создает справедливую жизнь? Это есть то, что в диалоге именуется непереводаемым 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 (132b — 133е). Кто не может управлять людьми на основании своей софросины, тот пусть лучше предоставит это управление другим (133е — 135b). В настоящем 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 все вообще можно говорить обо всем и что поэтому невозможно ни истинное суждение, ни ложное, что все одинаково истинно и ложно. В противоположность этому релятивизму выставляется условие, необходимое вообще для всякого суждения — и истинного и ложного, и для суждения третьего лица, 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 предикцирования, а именно осмысленное предикцирование 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 частных на основании охватывающей общности. Очевидно, теперь остается уточнить этот принцип конструирования понятий. Но этому будет посвящена уже другая группа диалогов раннего Платона.

**§ 3. Развитие основной предпосылки
логического мышления
(пределная общность как принцип структуры
относящихся к ней частных)**

1. «Лахет». В диалоге «Лахет» тоже содержится обычное для Платона описание места, где происходит беседа, и дается общая постановка вопроса о воспитании; на примере рассуждения о том, как нужно сражаться молодым людям, показывается, что дело заключается не в каких-либо частных, а в воспитании души. Основной темой диалога является вопрос о мужестве как о разновидности добродетели (178a — 190d).

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 (*χαρτηρία φρόνιμος*, 192b — 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 (192d — 193d).

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 (193d — 195a). После всякого рода несущественных разговоров (195a — 198b) 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 (198b — 199d). После этого остаются только обычные слова о трудности всякого определения, если оно стремится быть точным знанием, и спорящие расходятся ни с чем (199e — 200c).

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.

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, оно прежде всего выше своего применения к отдельным моментам времени, хотя в них оно обязательно осуществляется как некоторого рода вневременная целостность. И о том, что здесь преследуется прежде всего проблема целостности, говорится в диалоге не раз (198a, 199b). При этом такого рода целостность, обнимающая собой прошедшее, настоящее и будущее время, тщательно противопоставляется в диалоге прорицаниям и гада-

ниями (198d — 199a), т. е. она обладает характером только логическим, а значит, понятийно-точным.

Кроме этого методологического отличия «Лакхета» 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 частнофункционального общего понятия.

2. «Евтифрон». В этом диалоге тем общим понятием, которое надлежит определить, является *благочестие*, или святость. После общего вступления (4e — 5e) 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 разрабатывается в деталях, как это было с определением мужества в «Лакхете» и как это вообще характерно для Платона, и особенно для его ранних диалогов.

Благочестие определяется в «Евтифроне» сначала как то, что угодно богам (5e — 6e). Здесь, между прочим, дается один философско-символический образ, который будет хорошо использован зрелым Платоном в его «Тимее» (29e — 31b). Именно то общее, что ищется, является «идеей», взирая на которую как на образец и пользуясь которой как образцом (6e) 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 (6e — 9e). Но если угодно 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 негодности, т. е. оно станет тем *бытием* (*οὐσία*), которое выше тех отдельных его проявлений, которые то нравились, то не нравились богам и которые то проявляются, то не проявляются в благочестии человека (9e — 11b). 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-то 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 (11b — 12d). Тогда приходится уточнять необходимую здесь разновидность справедливости.

Ею оказывается угождение богам, но и это определение тоже отверга-

ется (12d — 16), ведь мы угождаем и собакам и лошадям, когда о них заботимся (12d — 13c). Значит, и угождение требует для себя уточнения. Это уточнение в дальнейшем приводит к такому понятию, как молитва 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, приношение жертв богам бессмысленно, а потому и не может характеризовать собой благочестие, не говоря уже о том, что такое приношение даров ничем не отличалось бы от обыкновенного товарообмена (13c — 15b).

Остается вернуться к начальному определению благочестия как угождения богам, и дальше идти уже некуда (15b — 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 «Лакхете», в «Евтифроне» не только делается упор на предельную общность как на принцип конструирования частных, 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 собой 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 видения, и частности возникают здесь опять-таки в результате созерцания этого исходного первообраза.

Необходимо указать, что похожие мысли о соотношении предельной общности и тех ее частных, которые возникают в результате созерцания этой общности в целом, есть также и в диалоге «Гиппий больший». Поскольку, однако, комментарий на этот диалог дан нами ниже, здесь 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 (300d — 302b).

3. «Лисид». После обычного введения (203a — 207d) в диалоге ставится вопрос о том, что такое *любовь* (ἔρως, φίλον). Сначала любовь понимается как приношение пользы. Но такое толкование тут же и критикуется, поскольку в любви имеется в виду не 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 грубоутилитарных 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 (207e — 210a). Но мало и этого.

После небольшого обмена малоинтересными репликами (211a) 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* (211e — 212d). А дальше говорится, что и взаимности мало. Если любящий и любимый связаны между собой 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, поскольку дурной человек, будучи связан любовью с другим человеком, не может делать ему что-нибудь дурное. Следовательно, одной пользы, хотя бы и разумной, и одной взаимности, хотя бы и крепкой, мало для того, чтобы существовала любовь (212e — 213d).

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 (213e — 215a). С другой стороны, хороший доволеет 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 (215b — d). Следовательно, если говорят, что любящие друг другу подобны, то имеется в виду, что это еще неустойчивое, 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, что 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 собой те люди, которые, будучи друг другу неподобными, стремятся к подобию (215e — 218c).

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» (πρῶτον φίλον), тем, во имя чего любят, самой сущностью любви (218d — 220b), ее «природой» (220e).

Остается еще один вопрос: если в дружбе мы стремимся от зла к добру при помощи такого вождения, 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* (οἰκεῖον), 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 (220c — 222b).

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

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 частных, 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 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 частных, 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 собой *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 целостности, 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 частных 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 частных, 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 (153а — 156е) и утверждения о необходимости понимания и исправлять части через целое формулируется задача диалога — показать, что как отдельный орган тела нужно лечить, заботясь о всем теле, а тело лечить через душу, так и в душе основной способностью является та, которая именуется здесь как софросина (157а — 159а). 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 прекрасными являются скорость, быстрота, решительность и даже несорамерность. 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 (159b — 160d).

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

Третье определение гласит, что софросина — «делание 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 (161b — 164e). Далее следует часть диалога (164d — 176d), уже более положительная, в то время как рассмотренная первая часть (157а — 164с) 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 понять 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 (164d — 169b).

Но тогда сам собой возникает вопрос о том, чему же служит такое знание, которым является софросина (169с — 172а), и как легче всего приобрести эту софросину как знание знаний (172b — 173а). 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 для всех искусств, но только в каком-то общем смысле, поскольку мастерство кормчего еще не есть истинная нами общая софросина (173b — 174b). Но в какой же специфической 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 (174b — 176d).

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 частных, 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 это какое-то очень общее мастерство, и создает это мастерство не правильную подвижность корабля, и не здоровую жизнь для больного, и не домашнюю утварь. 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». Того, что анализируемая здесь предельная общность есть обобщение не только как процесс, но и как результат, как особая предметность, уже 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 (328d — 334d, особенно 332b — 333d). Сущность тоже трактуется здесь как принцип структуры (338e — 360e, особенно 349b — «сущность», «смысл»).

§ 4. 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, а 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 общестиллистическим, 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., несомненно, эти сочинения были написаны уже около середины 90-х годов. 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.), можно считать, что ранний период творчества Платона приходится на 399—387 гг.

Чтобы представить себе этого раннего Платона, необходимо, как мы уже говорили, знать, что такое Платон вообще. Но Платон вообще — это теория идей, т. е. субстанционально 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 неудивительно, 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.

Что же, спросим мы теперь, находит Платон существенного в том знании, которое он проповедует? Это знание есть прежде всего приписывание чего-нибудь чему-нибудь, предсказание чего-нибудь о чем-нибудь. Но всякое ли предсказание годится для философии? Предсказывать нельзя что бы то ни было о чем бы то ни было. Предсказание 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 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 общности идей, мы находим у зрелого Платона огромный интерес к теории структуры этой предельной общности. Поскольку основная функция общих идей — осмысление бессмысленно текущих 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, онтологических 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 неизменно 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, гипостази-

рованные, образующие не только чувственную, но и свою собственную, уже чисто идеальную предметность и действительность. Уже ранний Платон демонстрирует собой 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.

А. Ф. Лосев

ИОН

САМОБЫТНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ И ЕГО СВОБОДА ОТ ИРРАЦИОНАЛИЗМА

К первой группе ранних платоновских сочинений относится еще ряд диалогов, в которых Сократ выступает спорщиком по тому или другому философскому, этическому или поэтическому вопросу, постоянно добываясь ясности понятий и ограничиваясь анализом без подведения окончательных итогов. Об «Ионе» высказывались предположения, что диалог этот был написан еще при жизни Сократа, ввиду краткости, прозрачности и какой-то юной наивности этого сочинения (впрочем, о точной хронологии, конечно, не может быть и речи).

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (530a—d)

1. Сократ, который встретил известного в то время рапсода (исполнителя гомеровского эпоса) Иона Эфесского (о нем мы только и знаем из этого диалога Платона), прибывшего в Афины после одержанной им на состязаниях в Эпидавре победы, расхваливает искусство этого рапсода и заодно искусство Гомера — предмет исполнительской гордости Иона (530b).

2. Но, по мнению Сократа, настоящий рапсод должен быть истолкователем мыслей поэта для слушателей, т. е. должен очень много в этом понимать; Ион как раз и считает себя в этом отношении выше всех прочих рапсодов (530cd).

II. Сущность художественного творчества (531a—536d)

1. Сократ, желающий в этой связи выяснить сущность художественного творчества, утверждает прежде всего, что знание самого предмета заключено во всем и что, следовательно, Ион должен быть сильным в понимании не только Гомера, но и всех других поэтов. Ион же понимает только в Гомере (530e—532c).

2. Сократ делает отсюда вывод, что Ион знает Гомера не в результате выучки (τέχνη) и знания (ἐπιστήμη), которое могло бы иметь только общий характер (532c). Это касается и всякого другого искусства, взятого в целом: живописи, валяния и других искусств (532d — 533c).

3. Поэтическое творчество совершается при посредстве «божественной силы» (θεῖα δύναμις), которая в других частях диалога именуется также «божественным вдохновением» и «одержимостью» (533e, 534c) или «божественным определением» (θεῖα μοῖρα). Сила эта действует

не посредством разума, но чисто физически, подобно магниту, притягивающему одно кольцо, за которым следует второе, третье и т. д. Она особенно видна на тех бездарных поэтах, у которых бездарны все произведения, кроме одного, написанного, очевидно, не от себя, но именно от бога или музы (533d — 535a).

4. Ион с этим согласен. Он удивляется только тому, что, по словам Сократа, он ничем другим не пользуется, кроме божественного вдохновения. Это и дает повод к дальнейшей беседе (535a — 536d).

III. Критика понимания художественного творчества как результата выучки

1. У Гомера изображаются разные искусства: возничего, врача, кормчего, строителя (537a — d).

2. Каждое из этих искусств требует особой выучки и особых знаний, так что одним искусством нельзя пользоваться в другом искусстве (537e — 538a).

3. Возница, врач, рыболов, гадатель в своей области обладают большими познаниями, чем Гомер и тем более рапсода, когда последние изображают такого рода области искусства. Значит, рапсод Ион ничего не понимает в этих искусствах, хотя и вдохновенно их воспевает и берется о них судить (538b — 539e).

4. Сбитый с толку Ион утверждает, что он разбирается не в отдельных искусствах, изображаемых у Гомера, но вообще во всем. А поскольку всего знать нельзя, то он тут же сбивается на другое суждение, а именно что он умеет изображать характеры отдельных действующих лиц, т. е., мы бы сказали, разбирается не в изображаемом, но в стиле изображаемого (540a — c). Тем не менее он тут же признает, что эти изображаемые лица больше понимают в своих делах, чем он (540d), и в конце концов ему остается утверждать, что он как следует разбирается только в военном деле. А это Сократу тоже нетрудно опровергнуть, поскольку Иона никто никогда не выбирал в полководцы и полководец вовсе еще не есть рапсод (540a — 541e).

5. *Заключение.* В таком случае, утверждает Сократ, лучше быть божественно-вдохновенным рапсодом, чем ученым хвалителем Гомера. Ирония этого замечания состоит в том, что, по мнению Сократа, лучше быть хорошим рапсодом, чем самодовольным всезнайкой и обманщиком (542ab).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Если оценить диалог «Ион» по существу, то необходимо будет сказать следующее.

1. Первая и наиболее ясная проблема, которой занимается здесь Платон, — это, очевидно, проблема художественного вдохновения. С большой настойчивостью он говорит о чистоте такого вдохновения, его оригинальности или несвязанности с какими-либо другими областями человеческого творчества. В частности, Платон стремится отмежевать художественное вдохновение от изображаемых при его помощи предметов, и особенно от их производственно-практического создания и употребления. Поэмы Гомера — это не курс медицины, не наука о военном деле, о мореплавании и т. д., сколько бы раз Гомер фактически ни изображал многочисленные предметы, относящиеся к упомянутым областям. «Ион», таким образом, это критика вульгарно-производственного понимания

художественного творчества. Сходную мысль о чуждости всякой рассудочной проблематики художественному вдохновению мы уже нашли в «Апологии Сократа» (22bc), ее же мы найдем и в «Протагоре» (347c — 348a).

2. Это, однако, не значит, что Платон проповедует здесь чистейший иррационализм. Художественное творчество имеет свои собственные законы, его произведения всегда точнейшим образом оформлены (взять хотя бы всю технику стиха) и т. д. Кроме того, в дальнейшем (например, из «Гиппия большего» 289d, или из «Федра» 265d, или из «Пира» 210b — 212a) мы узнаем, что прекрасное только тогда прекрасно, когда существует сама идея прекрасного, которую можно было бы приписывать отдельным прекрасным предметам и без которой ни один прекрасный предмет не мог бы быть прекрасным. Следовательно, в целом проповедь чистоты художественного вдохновения в «Ионе» не есть иррационализм, наоборот, здесь закладывается основа для критики иррационализма.

3. Несмотря на то что «Ион» — произведение раннего периода и в нем отсутствует какая бы то ни было философская или философско-эстетическая система, в нем все же содержатся определенные намеки на существование совпадения того, что здесь называется τέχνη (по-гречески это не только «искусство», но и «ремесло», «выучка», «сноровка», «опытность», «мастерство»), с тем, что здесь называется ἐπιστήμη («наука», «научное знание», «знание существа предмета», «научная дисциплина» и пр.). Как мы будем постоянно убеждаться при чтении Платона, идеалом его, хотя он и настаивает на разделении чистого мышления и практически полезного чувственного восприятия, все же является объединение того и другого, правда, с приматом чистого мышления, но всегда с признанием его утилитарной значимости. Косвенно в «Ионе» и проповедуются эта единая мысленно-чувственная наука, это знание, с помощью которого только и можно разобраться в том, что такое художественное творчество и художественное вдохновение. Идея такого знания здесь еще весьма далека от своего логического развития, но диалог содержит вполне определенные намеки на нее.

4. Наконец, в «Ионе» выступает образ Сократа в том виде, как он вообще дается в большинстве произведений Платона, в особенности у раннего Платона, где пока еще нет собственного платоновского учения, а разрабатываются только сократовские проблемы и только сократовским методом. Перед нами предстает в высшей степени хитрый, умный, ироничный, но всегда и неизменно добродушный и благожелательный искатель истины, и в частности искатель точных и ясных, по преимуществу философско-этических, понятий. Видно, что Сократ очень глубоко вникает в обсуждаемое понятие и потому легко критикует всякие ходячие, обывательские и непродуманные мнения. А поскольку сам он, по-видимому, тоже пока еще не имеет точной логической формулы данного понятия, то он и не стремится дать его раньше времени; он оказывается погруженным в постоянное искательство истины, в постоянную и очень острую вопросо-ответную борьбу. Одну из первых иллюстраций этого не только острого, но и остроумного искания истины, в процессе которого последнее решение отодвигается на неопределенное будущее, и представляет собой диалог «Ион». Косвенно этот диалог можно считать и выпадом Платона против софистов, которые тоже много спорили по философским вопросам, но отнюдь не стремились во что бы то ни стало найти последнюю истину в точно сформулированном виде.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени греческого рапсода Иона, которого нельзя отождествлять с известным Ионом Хиосским, лириком и трагическим поэтом V в. Сократ, беседуя с Ионом, выясняет природу мастерства рапсодов и поэтов.

Перевод диалога «Ион», публикуемый в настоящем издании, выполнен Я. М. Боровским. Впервые был опубликован в изд.: Полное собрание творений Платона: В 15 т. Т. IX / Новый пер. под ред. С. А. Жебелева и др. Пг., 1924; переиздан в одномомнике: *Платон. Избранные диалоги* и затем в изд.: *Платон. Сочинения*: В 3 т. Т. 1. Для настоящего издания перевод был заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

¹ *Эфес* — один из 12 ионийских городов в Малой Азии, где, по одному из преданий, родился Гомер и где особенно почитались исполнители его песен. — 372.

² *Эпидавр* — город в области Арголида (Пелопоннес), славившийся храмом в честь бога врачевания Асклепия, сына Аполлона. Праздник в честь Асклепия назывался «Великие Асклепииеи» или «Эпидаврии». — 372.

³ Примечательно, что Ион говорит о себе торжественно — во множественном числе, а Сократ иронически поддерживает сомнение рапсода. — 372.

⁴ См.: Евтифрон, прим. 17. — 372.

⁵ Ион хвастливо сравнивает себя со знаменитыми учеными комментаторами V в., аллегорически толковавшими Гомера. *Метродора Лампсакского* не следует смешивать с Метродором Лампсакским — учеником Эпикура. О *Стесимоброте*, бравшем большие деньги за обучение, упоминает Ксенофонт в «Пире» (III 6). — 372.

⁶ *Гомериды* — рапсоды, знатоки, хранители и распространители поэм Гомера на о. Хиос, считавшиеся, по преданию, его потомками. Сведения о них имеются у Страбона (География XIV I, 35 // Пер. Стратановского. М., 1964) со ссылкой на Пиндара (Немейская ода II 1). Здесь скорее всего имеются в виду вообще почитатели Гомера. — 373.

⁷ *Гесиод* — автор дидактической поэмы «Труды и дни» и поэмы «Теогония» (VIII в.). Об исполнении рапсодами Гесиода см. у Платона (Законы II 658d). *Архилох* — ямбограф с о. Парос (VII в.). — 373.

⁸ *Цельное*, или единое целое (τὸ ὅλον) — один из основных терминов философии и эстетики Платона. О категории цельности у Платона см.: Лосев А. Ф. Эстетическая терминология Платона // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961; он же. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 330—334. — 375.

⁹ *Сын Аглафонта Полигнот* с о. Фасос — знаменитый живописец V в. Павсаний в своем «Описании Эллады» подробно рассматривает картины Полигнота в Дельфах, на которых изображено разрушение Илиона и Одиссей в Аиде (X 25—29). — 375.

¹⁰ *Дедал*, сын *Метиона*, — строитель критского лабиринта (см. также Алкивиад I, прим. 34). *Элей*, сын *Панопея*, — легендарный строитель деревянного коня, с помощью которого греки овладели Троей. *Феодор Самосец* — мастер бронзового литья, по преданию, изготовил перстень Поликрата и чашу для Креза, посвященную Дельфийскому оракулу (см.: Геродот III 41). — 376.

¹¹ Перечисляются мифические певцы и музыканты: *Олимп*, флейтист, связанный с культом фригийской Великой Матери богов; *Фамира*, или *Фамирид*, — фракийский певец, состязавшийся с Музами и ослепленный ими (Гомер. Ил. II 594 сл.); *Орфей*, прославившийся тем, что игрой на кифаре усмирал диких зверей и сумел очаровать бога смерти

Аида, пытаясь вывести из царства мертвых свою жену Евридику (см.: *Овидий. Метаморфозы* X 1—105), погиб, растерзанный вакханками, буйными спутницами бога Диониса, культу которого Орфей был чужд, так как он связан с Аполлоном и Музами — покровителями искусства; *Фемий*, рапсод с о. Итака, исполнявший песни во дворце Одиссея и пощажённый им как певец во время убийства женихов (Од. I 154; XVII 262; XXII 230 сл.).— 376.

¹² *Магнесийский камень*, или магнит, назван так по г. Магнесии (Малая Азия), неподалеку от которого был также мидийский г. Гераклея, богатый магнитом; отсюда второе название этого камня — гераклеийский (ср. словарь Суда, Ἡράκλεια λίθος). Существует, однако, и другая этимология названия «гераклеийский», которое можно читать также «Гераклов», от имени Геракла (при этом имеется в виду сила притяжения магнита) (см.: *Гассенди. Свод философии Эпикура*. М., 1966. С. 221 и прим. 91).— 376.

¹³ *Мелические поэты* — создатели мелоса, т. е. песенной лирики (см. также: Хармид, прим. 11). О *корибантах* см.: Критон, прим. 19.— 376.

¹⁴ Вакханты и *вакханки* — жрецы и жрицы бога Диониса, охваченные в экстазе нечеловеческой силой. Еврипид в трагедии «Вакханки» рисует выразительную картину вакхического служения Дионису (см. речь Вестника, ст. 677—774). Платон (Федр 244а) пишет: «Но ведь величайшие из благ от неистовства в нас происходят, по божественному, правда, дарованию даруемого». Здесь же (244е — 245а) содержится речь Сократа о разных видах неистовства, в частности исходящего от муз, овладевающего душой поэта и изливающегося в песнях. Ср.: Менексен, прим. 46.— 377.

¹⁵ Т. е. на Парнасе и склонах лесистого Геликона, горной гряды в Беотии, посвященной Аполлону и музам.— 377.

¹⁶ Эти слова Платона о поэте приводит Климент Александрийский (VI 18 // (Строматы, творение Климента Александрийского/Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. Представление о поэте, вдохновленном божественной силой, не было специфично только для идеалиста Платона, но было присуще грекам вообще; материалист Демокрит тоже писал: «Без безумия не может быть ни один великий поэт» (68 В 17Diels = 569 Маков.), а также: «Все, что поэт пишет с божественным вдохновением... то весьма прекрасно» (68 В 18Diels = 570 Маков.).— 377.

¹⁷ *Дифирамб* — гимн в честь Диониса. Слово догреческого происхождения. Сам Дионис тоже именовался Дифирамбом. *Энкомий* — хвалебная песнь (см.: Менексен, преамбула). *Ипорхема* (гипорхема) — песнь в соединении с пляской. *Ямбы* — разновидность декламационной лирики с чередованием краткого и долгого слова в двухсложной стопе (—), по содержанию большей частью сатирические.— 377.

¹⁸ *Тинних халкидец* — поэт, сочинитель пеанов (см. прим. 19). Порфирий (О воздержании II 18) сообщает: «Эсхил, говорят, рассказывает, что Тинних из всех поэтов, кого Дельфы удостоили написать пеан в честь бога (Аполлона), создал наилучший пеан» (*Porphyre. De l'abstinence*. 1—2/Text établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon. Paris, 1977—1979). Пеан — гимн в честь бога Аполлона.— 377.

¹⁹ См.: *Гомер. Од. XXII 1—4*:

Сбросил с тела тогда Одиссей многоумный лохмотья.
С гладким луком в руках и с колчаном, набитым стрелами,
Быстро вскочил на высокий порог, пред ногами на землю
Высыпал острые стрелы и так к женихам обратился.

Пер. В. В. Вересаева

Так рассуждал он и ждал. Ахиллес подошел к нему близко,
Грозный, как бог Эниалий, боец, потрясающий шлемом...

Пер. В. В. Вересаева.— 378.

²⁰ Герои «Илиады» Гомера: *Андромаха* — жена Гектора, *Гекуба* (или Гекаба) — мать его, *Приам* — его отец. Остров *Итака* — родина Одиссея.— 378.

²¹ Ксенофонт в «Пире» (III 11) упоминает об актере Каллипиде, «который страшно важничает тем, что может многих доводить до слез». — 378.

²² *Хоревт* — участник хора.— 379.

²³ *Мусей* — мифический поэт и прорицатель, ученик Орфея. О Мусее см. у Геродота (VIII 6 и 96) и Платона (Государство II 363c). Мусею приписывались поэмы «Евмолпия», «Теогония» и др.— 379.

²⁴ Метафора; ср. Эсхил (Хозфоры 167): «...сердце пляшет от страха». — 379.

²⁵ Критике Платона здесь и ниже подвергается ходячее мнение о том, что занимающиеся Гомером знают «всякое искусство». Это — «подражатели», а «истины они не касаются» (см.: Государство X 598e — 601a). — 379.

²⁶ Платон цитирует здесь «Илиаду» XXIII 335—340 (пер. Н. И. Гнедича). — 380.

²⁷ Ил. XI 638—640, пер. Я. М. Боровского. Вторая половина второго стиха соответствует стиху 625, что отражено в цитировании Платона и здесь в переводе.— 381.

²⁸ Ил. XXIV 80—82 (пер. Н. И. Гнедича). — 381.

²⁹ Од. XX 351—353, 355—357, пер. В. А. Жуковского. *Феоклимен* — сын Мелампа. *Меламп* — мифический прорицатель, жрец, основатель культа Диониса в Греции (см.: Геродот II 49). *Гомер*. Од. XV 225—255.— 382.

³⁰ «Сражение у стен» — заголовок песни XII «Илиады» (в пер. Гнедича — «Битва за стену», в пер. Вересаева — «Битва у стены»). Далее цитируется XII 201—207.— 382.

³¹ *Аполлодор из Кизика* (см. 541c), *Гераклид из Клазомен* и *Фаносфен* — афинские стратеги родом из Малой Азии. Афиняне даровали им гражданство за их доблесть. О первых двух см. у Элиана XIV 5: Пестрые рассказы / Пер. С. В. Поляковой. М., 1963; о *Фаносфене* — единственное упоминание у Ксенофонта: Греческая история I 5, 18, 19.— 385.

³² *Эфесцы*, как и другие ионийцы, считались выходцами из Аттики. По Геродоту (I 147), ионяне чистой крови именно все те, которые «происходят из Афин». В другом месте (VIII 44) Геродот сообщает, что афиняне, пока нынешнюю Элладу населяли пеласги, «были пеласгами и назывались кранаями»; в царствование Кекропа названы были кекропидами, а когда власть наследовал Эрехфей, «они получили имя афинян и, наконец, по имени их предводителя Иона, сына Ксуфа, — ионянами». Таким образом, оказывается, что ионийцы — это древнейшие жители Аттики, переселившиеся в Малую Азию.— 385.

³³ См.: Евтидем, прим. 35.— 385.

ИДЕАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ ОБЩЕГО КАК ЗАКОНА ДЛЯ ЕДИНИЧНОГО

В науке имеются некоторые, хотя и не очень надежные, основания относить «Гиппия большого» к более позднему периоду творчества Платона (даже ко времени после первой сицилийской поездки Платона в 389—387 гг.). Представляется, однако, что по своему содержанию диалог этот относится все же к раннему периоду.

В «Ионе» подвергаются критике ходячие представления о прекрасном и выясняется несводимость прекрасного к каким бы то ни было другим человеческим представлениям и действиям; в положительном же смысле «Ион» главным образом указывает на божественный источник вдохновения, что, однако, не выходит за пределы традиционных мифологических представлений. «Гиппий больший» тоже весь посвящен отмежеванию эстетической области от всех прочих областей человеческого сознания. Но мы находим в нем и нечто новое: источник прекрасного рассматривается здесь уже не просто как восторг, даруемый Аполлоном и музами, Платон пытается вскрыть философский смысл прекрасного.

Прекрасное здесь рассматривается с точки зрения сущности (οὐσία), а это, как мы увидим ниже, станет центральным понятием всей платоновской философии. Мало того, здесь впервые употребляется другой, чисто платоновский термин — идея (εἶδος). Наконец, прекрасное здесь толкуется как смысл (λόγος), или основание, сущности. Это тоже подход к основной платоновской проблематике. Таким образом, «Гиппий больший» — это прямое продолжение и уточнение «Иона», содержащее зачатки зрелой платоновской терминологии.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

1. Вступление (281a — 287b)

1. Изображается встреча Сократа со знаменитым софистом Гиппием и дается характеристика этого последнего как человека весьма самоуверенного, хвастливого, напыщенного, чересчур следящего за своим внешним видом, беспринципного и болтливого, но побеждающего невежественных людей всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Из-за этого он не имел успеха в строгой Спарте, но зато все другие государства пытаются использовать его для своих политических целей (281a — 285e).

2. Сочинил он и целую речь о прекрасных занятиях. Это дает повод Сократу поставить вопрос о том, что такое само прекрасное, а не просто отдельные прекрасные предметы, — вопрос, представляющий большие трудности для софиста (286a — 287b).

3. Реальная постановка вопроса такова: если справедливые поступки предполагают справедливость вообще, а мудрые — мудрость вообще и, следовательно, справедливость есть нечто и мудрость есть нечто, то и все прекрасные предметы предполагают прекрасное вообще, т. е. прекрасное тоже есть нечто. Вот об этом-то прекрасном вообще, а не об отдельных прекрасных предметах и ставит Сократ вопрос (287b—d).

II. Прекрасное — это не отдельные вещи или живые существа и не формы жизни (287c — 293d)

1. Прекрасное не есть ни прекрасная девушка, ни прекрасная кобылица, ни прекрасная лира, ни прекрасный горшок, потому что каждое такое определение исключало бы возможность быть прекрасными для всех предметов, кроме одного, фигурирующего в определении (287c—288e). Кроме того, подобного рода частичное определение прекрасного через какой-нибудь прекрасный предмет исключало бы фактически имеющуюся в жизни разную степень прекрасного, поскольку прекрасная девушка прекраснее горшка, прекрасная же богиня еще более прекрасна, чем девушка (288e — 289c).

2. Само прекрасное, которое, присоединяясь к любому предмету или живому существу, делает его прекрасным, есть, следовательно, не какой-нибудь отдельный предмет, но особого рода общая идея (εἶδος): приобщившись к ней, все становится прекрасным (289d).

3. Эту идею, однако, нельзя понимать физически (к чему склонен Гиппий), потому что если она есть золото, то как объяснить, что в известной Фидиевой статуе Афины глаза, руки, ноги и прочее сделаны не из золота, но из слоновой кости (289e — 290b)? И нельзя понимать эту идею как нечто физически «подходящее» к другому, потому что, например, для варки каши гораздо больше подходит половник из смоковницы, чем половник из золота (290c — 291d).

4. Гиппий пытается установить, какова идея прекрасного, исходя из того, что, с его точки зрения, в подлинном смысле всегда и везде прекрасно и к чему он относит здоровье, богатство, почет, роскошные похороны и т. д. Сократу ничего не стоит опровергнуть также и подобного рода определение прекрасного, потому что боги и произошедшие от них герои не хоронят своих предков и сами не нуждаются в роскошных похоронах (291d — 293b). Далее собеседники переходят в поисках определения прекрасного уже на другие позиции, прибегая теперь не к повседневному житейскому опыту, а к отвлеченным категориям.

III. Прекрасное не есть какая-либо из тех категорий, которые при известных условиях могут, а при других не могут быть прекрасными (293e — 304a)

1. Прекрасное — это не подходящее, или приличное (πρέπον), даже если понимать его не физически, а категориально. Ведь приличное только заставляет предметы казаться прекрасными, но совершенно не обеспечивает того, чтобы эти предметы и на самом деле, т. е. объективно, были прекрасными. Таким образом, субъективно понимаемое соответствие одного другому еще не обеспечивает красоты этих предметов (293e — 295b).

2. Прекрасное не есть полезное, или пригодное (χρήσιμον), т. е. оно не есть и объективное соответствие одного другому. Ведь все пригодное пригодно не для всего, а для чего-нибудь, в то время как прекрасное — безотносительно (295c — 296b). Кроме того, пригодное может быть пригодным и для дурного, а это тоже совсем не прекрасно (296bc). Однако полезное и для благих целей (ὠφέλιμον) тоже не может считаться обязательно прекрасным, поскольку прекрасное в этом случае было бы причиной благого, а причина предмета еще не есть сам предмет: отец еще не есть сын (296d — 297c).

3. Прекрасное — это не зрительное или слуховое удовольствие. Ведь прекрасными могут быть законы и занятия, которые несводимы

к зрению и слуху, а также разного рода физические ощущения, как бы люди их ни скрывали (297d — 299b). Но даже если согласиться, что прекрасное действительно сводится к зрительным и слуховым удовольствиям, то и в этом случае необходимо сказать, что зрение доставляет удовольствие вовсе не потому, что оно зрение (ибо иначе не могло бы возникнуть слуховое удовольствие), и слух не потому доставляет удовольствие, что он слух (ибо иначе не могло бы возникнуть зрительное удовольствие). Следовательно, причина удовольствия в обоих случаях — это не зрение и не слух, а нечто третье, что находится вне их, но в то же время каким-то образом их определяет (299c — 300c). Это определение приятного зрения и приятного слуха через находящееся вне того и другого прекрасное нельзя понимать механически. Такое понимание будет отрицанием того «бытия» (сущности), которое и есть это нечто третье, и не поможет раскрыть телесные сущности (σώματα τῆς οὐσίας, 301b), которые нужно иметь в виду, рассматривая соотношение зрения и слуха. Примечательно, что эти слова приписаны Платоном не Сократу, но Гиппию; однако и Сократ в согласии с Гиппием говорит о необходимости соблюдения основания бытия (λόγος τῆς οὐσίας, 304e): что представляют собой то и другое вместе, то есть и каждое из них; а что есть каждое, то и оба вместе. При этом, однако, если не рассуждать поверхностно, то полученное нами общее третье — это не просто сумма двух слагаемых, ибо иначе двойка, которая является суммой двух единиц, была бы присуща каждой отдельной единице, т. е. каждая из этих двух единиц тоже была бы двойкой (300d — 302b). Следовательно, в отношении зрительных и слуховых ощущений тоже необходимо утверждать, что прекрасны они не благодаря зрению, слуху или их механической сумме, но в силу того «бытия» (этот термин еще раз употребляется в 302c), которое и отлично от них, и определяет их не в смысле безраздельного тождества, но в смысле все нового и нового специфического своего преломления (302b — 303d). Это бытие нельзя называть просто полезным, просто благим и просто приятным, оно выше этого (303e — 304a).

IV. Заключение (304b — e)

Убедившись в том, что подобного рода споры ему мало что дают, Гиппий объявляет их болтовней и пустословием. Выдвигается антитеза двух собеседников: сбитый со всех позиций Гиппий предпочитает произносить красивые речи в суде, совете и вообще перед властями, чтобы побольше заработать денег; Сократ же, этот постоянный искатель истины, всегда страдает и от бессовестных актеров-софистов, которые считают его занятым мелкими и глупыми вещами, и от самого себя, когда он называет вещи прекрасными, а сам еще не знает и только разыскивает, что такое прекрасное само по себе.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Анализ этот говорит сам за себя. Мы видим, что Платон избрал здесь очень ясный и простой способ развертывания своей основной мысли, так что анализировать этот диалог представляется делом не слишком трудным. Известная неопределенность основного вывода остается, конечно, и здесь, как и во всех ранних сократических диалогах. Но совершенно очевидно, что Платон чем дальше, тем больше утверждает в мысли о

необходимости объяснять пестрое разнообразие и чувственного мира, и области умственных представлений при помощи твердо установленных и неизблемых категорий, которые только и дают возможность осмыслить неразбериху реальной человеческой жизни. Самого определения прекрасного в диалоге все еще нет. Однако пронизательный читатель обязательно заметит, что по крайней мере в формальном отношении это прекрасное здесь в точности определено. Оно есть «сущность» и «идея», которые через свой специфический смысл и делают все прекрасные предметы прекрасными. Мы присутствуем здесь при зарождении той платоновской терминологии, которой в дальнейшем будет суждено остаться в истории философии навсегда, вплоть до настоящего времени, хотя и в виде самых разнообразных, можно сказать бесконечно разнообразных, интерпретаций.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени знаменитого софиста Гиппия из Элиды. О нем см. прим. 9 к «Апологии Сократа». См. также: *Gomperz H. Sophistik und Rhetorik. Leipzig, 1912. S. 68—79.* О софистах: *Гиляров А. Н. Греческие софисты. М., 1888; Чернышев Б. Софисты. М., 1929; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 5—141 (библиография). Фрагменты сочинений Гиппия см. у Дильса (Bd II. Kap. 86. Русск. пер.: *Маковельский А. О. Софисты. Вып. 2. Гл. 8).* Гиппий славился своим «многознанием», что не способствовало глубине его мысли. Ведь еще Гераклит говорил (B 40 Diels): «Многознание не научает уму», а Демокрит учил: «Большой ум, а не многознание должно развивать» (B 65 Diels = 424 Маков.); «...многие многознайки не имеют ума» (B 64 Diels = 425 Маков.). В диалоге Платона Гиппий предстает чрезвычайно самонадеянным, дерзким, хвастливым, но вместе с тем беспомощным в определении прекрасного, что и является темой беседы с ним Сократа. «Гиппий большой» назван так по своим размерам в отличие от другого диалога — «Гиппий меньший».*

Перевод диалога «Гиппий большой» в настоящем издании выполнен А. В. Болдыревым; впервые был опубликован в изд.: Полное собрание творений Платона: В 15 т. Т. IX; переиздан в изд.: *Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 1.* Для настоящего издания перевод заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

¹ Элида — область на западе Пеллопоннеса, родина Гиппия. Свою речь Гиппий начинает с похвалы, и в словах Сократа, обращенных к нему, чувствуется ирония: «славный и мудрый», ниже — «мудрый и совершенный». У многих греческих государств было в обычае делать знаменитых софистов послами: Гиппий прибыл из Лариссы фессалийской, Горгий — из Леонтины (Сицилия), Продик — с о. Кеос. — 386.

² Сократ, который только что назвал Гиппия мудрым, здесь же замечает, что «древние мужи», славившиеся мудростью, «держались в стороне от государственных дел»; тем самым он как бы ставит под подозрение мудрость Гиппия. *Питтак, Биант, Фалес* издавна входили в число так называемых семи мудрецов (остальные из них — Хилон, Клеобул, Солон, Периандр. См.: Алкивиад I, прим. 46; Менексен, прим. 50; Феаг, прим. 12). Питтак известен как выборный митилеиский верховный правитель — «эсимнет» (VII—VI вв.); о нем — у поэта Алкея,

друга, а потом политического врага Питтака (Fr. 72, 73 // *Lyra Graeca* / Ed. J. M. Edmonds. Vol. I. London, 1963; см. также: Горгий, прим. 51). Биант из Приены (VI в.), в Ионии, прославился своим изречением: «Все мое с собой ношу». Фалес (VI в.) — крупнейший ионийский натурфилософ, по учению которого в основе всего сущего лежит материальная стихия воды. Изречения этих семи мудрецов помещены у Дильса (Bd. I. Kap. 10). Об *Анаксагоре* см.: Апология Сократа, прим. 27. — 386.

³ Сократ здесь имеет в виду *искусство* красноречия и в этом смысле противопоставляет себя и софистов *мудрецам из древних*. Ср.: Евтидем, прим. 19 и 57. — 386.

⁴ См.: Ион, прим. 10. — 387.

⁵ См.: Апология Сократа, прим. 9; Горгий. — 387.

⁶ См.: Апология Сократа, прим. 9. Сократ одно время был слушателем *Продика*. — 387.

⁷ См.: Евтидем, прим. 32; Протагор, преамбула. — 387.

⁸ 150 мин = около 4 тыс. руб. (см.: Апология Сократа, прим. 12). *Иник* — город в Сицилии. — 388.

⁹ Ср.: Еврипид: «Не ненавижу мудреца (σοφιστής), который мудр не для себя» (fr. 905 N.— Sn.). «Софист» у Еврипида употребляется в общем значении «мудрец» (см.: Протагор, прим. 13), а не «софист». Вряд ли Еврипид мог ненавидеть «софиста», так как сам он был близок к софистам и испытал их влияние. — 388.

¹⁰ Ср. весь последующий обмен репликами между Гиппием и Сократом, особенно 283е; см. также: Критон, прим. 15. — 388.

¹¹ *Фессалия* (С. Греция) славилась своей конницей. — 389.

¹² Плутарх, рассказывая о реформах Ликурга и упразднении им золотых и серебряных денег, пишет: «В пределах Лаконии теперь не появлялись ни искусный оратор (σοφιστής λόγων), ни бродячий шарлатан-предсказатель, ни сводник...» (*Плутарх*. Ликург IX // Сравнительные жизнеописания). Любопытное сопоставление профессии софиста с занятиями шарлатанов — совсем в духе Сократа. — 389.

¹³ Гиппий здесь достаточно объективно оценивает сущность *закона*, в то время как вообще софисты усиленно противопоставляли его природе человека и на этом основании считали, что человеку по природе все дозволено. В «Протагоре» (337d) Гиппий прямо называет закон властителем над людьми (τύραννος τῶν ἀνθρώπων), насилующим природу. См. также: Протагор, прим. 44. — 390.

¹⁴ Ниже Сократ перечисляет ряд наук, в которых Гиппий считал себя знатоком и в которых так невежественны, по его мнению, спартанцы. В «Протагоре» (342bc), однако, выясняется, что спартанцы не нуждаются в чужеземных подражателях софистам, так как у них достаточно своих истинных мудрецов, с которыми они общаются тайно от иноземцев. — 391.

¹⁵ *Родословные* (генеалогии) были чрезвычайно распространены в древности. Как авторы древних генеалогий известны Гекатей, Акусилай, Ферекид, Гелланик и сам Гиппий (см.: *Die Fragmente der griechischen Historiker* / Hrsg. von F. Jacoby. Erster Teil: Genealogie und Mythographie. A. Text. Leiden, 1957). — 391.

¹⁶ Здесь в общем смысле, как «правители» (см.: Менексен, прим. 17). — 391.

¹⁷ *Искусство запоминания* — так называемая мнемоника. См. также: Гиппий меньший, прим. 11. — 392.

¹⁸ *Неоптолем* (гомер.) — сын Ахилла; о *Несторе* см.: Гиппий меньший, прим. 4. — 392.

¹⁹ *Фидострат* — афинский грамматик. *Евдик* — действующее лицо

диалога «Гиппий меньший». Возможно, у него остановился Гиппий в Афинах. — 392.

²⁰ Имеется в виду ответ оракула мегарцам, перевозившим себя над всеми греками (XIV 48 // Scholia in Theocritum vetera / Rec. Wendel. Lipsiae, 1914). Этот же ответ оракула содержится в эпиграмме XIV 73 из «Палатинской антологии» (Bd IV Beckby):

Лучший край на земле — пеласгов родина, Аргос,
Лучше всех кобылиц — фессалийские; жены — лаконки.
Мужья — которые пьют Аретусы-красавицы воду.
Но даже этих мужей превосходят славою люди,
Что меж Тиринфом живут и Аркадией овцеобильной,
В панцирях из полотна, зачинщики войн, аргивяне.
Ну а вы, мегаряне, ни в-третьих, и ни в-четвертых,
И ни в-двенадцатых: вы ни в счет, ни в расчет не идете.

Пер. Ф. А. Петровского в коммент. к кн.:
Феокрыт, Мосх, Бион. Идиллии и эпиграммы / Пер. и коммент. М. Е. Грабарь-Пасек. М., 1958. С. 278. — 395.

²¹ Ионийский натурфилософ VI в. Гераклит из Эфеса был знаменит своей диалектикой; стиль его отличался сложностью и метафоричностью, за что он был прозван Темным. Здесь имеется в виду fr. В 82 Diels. Сюда же можно присоединить fr. В 102: «У бога все прекрасно, хорошо, справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым». Эти фрагменты свидетельствуют об иерархичном понимании красоты у Гераклита. Здесь «существуют твердые и определенные, нетекущие формы красоты... и они находятся между собою в определенном, отнюдь нетекущем взаимоотношении» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика*. М., 1963. С. 350). — 395.

²² Гераклит В 83 Diels (см. также прим. 21). — 396.

²³ См.: Евтифрон, прим. 18. Относительно рассуждения об идее прекрасного в «Гиппии большем» и о разработке этого представления с помощью последовательного развертывания вопросов и ответов см.: *Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1930. С. 342 — 348. — 396.

²⁴ Речь здесь и ниже идет о статуе Афины Паллады в Парфеноне, изваянной *Фидием* (см.: Протагор, прим. 12). — 397.

²⁵ Клятва именем полубога *Геракла* (см.: Лисид, прим. 7) была очень распространена у эллинов. — 398.

²⁶ См.: Апология Сократа, прим. 25. — 399.

²⁷ *Эак* — сын Зевса, отец Пелея и дед *Ахилла*; см. также: Апология Сократа, прим. 54 и Горгий, прим. 80. — 401.

²⁸ Испытывая муки от яда, пропитавшего его одежду, Геракл приказал сложить для себя костер и сгорел на нем (см.: Трахинянки 1097 — 1208 // *Софокл. Трагедии* / Пер. С. В. Шервинского. М., 1988). За свои страдания он был взят Зевсом на Олимп, а тень его, по Гомеру (Од. XI 601 — 627), скиталась в Аиде. Таким образом, погребение Геракла вовсе не прекрасно, а скорее ужасно и трагично. — 401.

²⁹ *Тантал* — фригийский царь (см.: Евтифрон, прим. 22); *Дардан* — родоначальник троянцев; *Зет* — фиванский герой. По мифам все это дети Зевса и смертных женщин, т. е. полубоги, поэтому для них быть погребенными своими потомками или предать погребению отца — нечестиво. *Пелоп* же, сын Тантала (см.: Кратил, прим. 23), — не полубог, значит, погребение для него может быть прекрасным. — 401.

³⁰ Ср.: Ион, прим. 8. — 404.

³¹ Употребляемые здесь термины «пригодное» (ἄριστον) и «полез-

ное» (ὠφέλιμον) имеют у Платона очень тонкое различие. Χρήσιμον соотносится с термином ἄχρηστος (непригодный), а ὠφέλιμον не только с термином ἀνωφελής (бесполезный), но и с термином βλαβερός (вредный). Если «полезный» соотносится с «вредным», значит, оба этих термина имеют более активное значение, чем соотношение «пригодный» — «непригодный». Такое же соотношение «полезное» — «вредное» у Ксенофонта (Воспоминания... IV 6, 8). Э. де Плас считает «пригодное» родственным и связанным с «полезным» (см.: *Platon. Oeuvres complètes*. T. XIV. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Par E. des Places. 2-е partie. Paris, 1964), не вдаваясь в объяснения, тем более что у того же Ксенофонта (там же IV 6, 9) термин «пригодное» равнозначен «полезному». В другом месте (Домострой 6, 4) Ксенофонт пишет: «Полезное мы нашли, — это все, чем человек умеет пользоваться (χρησθαι)». Сам Платон в «Меноне» (87e) дает такое определение полезного: «...всякое благо (τάγαθά) полезно... здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным... Но о том же самом мы порой говорим, что оно и вредит». Г. Шмидт в своей четырехтомной «Синонимике греческого языка» (*Schmidt H. Synonymik der griechischen Sprache*. Bd IV. Leipzig, 1886. S. 170—171) приходит к выводу, что χρήσιμον — это «пригодное само по себе», оно неприменимо для определенной цели, а ὠφέλιμον, наоборот, мыслится полезным для определенной цели. Подобное четкое различие следует из слов Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (II 7, 7): «Или ты замечал, что для усвоения нужных знаний, для запоминания выученного, для здоровья и укрепления организма... ничегонеделание и пренебрежительное отношение ко всему *полезно* (ὠφέλιμα) людям, а труд и забота *ни на что не годны* (χρήσιμα)?» (курсив наш. — А.Т.-Г.). — 406.

³² Эстетика Сократа и его окружения тяготеет к телеологическому, целесообразному представлению о прекрасном (καλόν). Представление, согласно которому прекрасное *есть причина блага*, приводит к выдвиганию этического смысла прекрасного. Эту телеологию прекрасного в сократовской эстетике великолепно воплотил Ксенофонт (см.: *Тахо-Годи А. А. Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве // Эстетика и искусство*. М., 1966. С. 15—37). Ср.: Кратил, прим. 83. — 406.

³³ Удивительным образом то же самое определение прекрасного, предположительно данное Гиппию Сократом и тут же им опровергаемое, приводит Аристотель в «Топике» (146 а 22). У Аристотеля, правда, рассуждение чересчур компактно. Вместо этого у его учителя Платона мы находим неторопливое чередование вопросов и ответов, выставляющих предмет в гораздо более разное понятном, доступном и конкретном виде. О. Апельт (*Platon. Sämtliche Dialoge*. Bd 3. S. 101) правильно думает, что подобного рода определение прекрасного едва ли могло принадлежать недалекому и хвастливому Гиппию. Однако первоначального автора этого определения указать трудно. — 408.

³⁴ Некоторые переводчики (Карпов, Вл. Соловьев) опускают вопрос Гиппия о собеседнике Сократа и ответ последнего, считая не без основания, что раскрытие Сократом своего инкогнито совсем нелогично, так как Сократ и в дальнейшем продолжает ссылаться на своего мнимого собеседника. Видимо, считают они, здесь позднейшая вставка переписчика. Однако в переводе настоящего издания отражено чтение Барнета и О. Апельта, который правильно считает (*Ibid.* S. 101, п. 52), что Сократ стыдится не мнимого собеседника, а самого себя, участвующего здесь в разговоре. — 408.

³⁵ Телесные сущности, или тела сущностей, тела бытия (σώματα τῆς

οὐσίας), чтение рукописи. Некоторые комментаторы, например О. Апельт (Ibid. S. 103—104), читают σχήματα τῆς οὐσίας, т. е. «отношения бытия», так как этот термин подтверждает конструктивный характер мышления Платона и попытки его абстрагироваться от частного к общему. Однако не менее важным аргументом для подтверждения рукописной традиции является соображение о чувственно-телесном понимании эстетических и онтологических категорий у Платона вплоть до самого эйдоса. Такое в основе своей осязаемое и телесное восприятие отвлеченных идей характерно для греческого мышления вообще и есть следствие стихийно-соматических тенденций античной философии. Вспомним, что в греческом языке не было слова «личность». Человек в греческом языке понимается как σῶμα, т. е. «тело». В «Антигоне» Софокла (ст. 676) сказано τὰ πολλὰ σῶμαθ' («народ», «люди»). В «Умоляющих» Еврипида (ст. 224) говорится о σῶματα ἄδικα («несправедливых людях»). Платон в «Законах» (X 908a), говоря об охране «личной безопасности большинства», выражается так: τοῖς πολλοῖς τῶν σῶμάτων. Слово σῶμα понимается во всех этих случаях как нечто личностное. У Ксенофонта (Греческая история II 1, 19) ἐλεύθερα σῶματα означает «свободное население». Однако если во всех этих случаях человек в полноте своих духовных и физических сил как-то еще может быть назван «телом», то в «Кинегетике» Ксенофонта (XII 19) есть одно замечательное место (см.: Xenophontis scripta minora/Rec. Didorfius. Lipsiae, 1880), где говорится о «теле добродетели» (σῶμα... ἀρετῆς), т. е. этическое понятие здесь тоже мыслится вполне материально и ощутимо, как это обычно у Гомера (см., например, Од. XXIII 156, где красота изображается наподобие текучей материальной сущности, которую Афина «пролила» на Одиссея). Следовательно, совершенно правомерно можно читать в данном месте и «телесные сущности», и «отношения бытия». — 412.

³⁶ Пословица, приводимая и в словаре Суда (Vol. I, p. 735): «Мы живем не как хотим, а как можем» (ср. русск.: «Не так живи, как хочется...») — со ссылкой на это место «Гиппия большего». — 412.

³⁷ В схолиях к «Гиппию большому» (p. 327 Nermann) по этому поводу говорится следующее: «Периандр, коринфский правитель, будучи сначала другом народа, впоследствии стал тираном. Управлявший тогда митиленцами Питтак, услышав об этом и боясь за свою репутацию, ушел из алтаря как проситель и требовал освободить его от власти. На расспросы митиленцев о причине этого Питтак ответил, что трудно быть благородным. Узнав об этом, Солон сказал: «Прекрасное — трудно», и отсюда эти слова вошли в поговорку». — 417.

ПРОТАГОР

ИДЕЯ КАК ПРИНЦИП СМЫСЛОВОЙ СТРУКТУРЫ

Платоновский «Протагор» вполне может рассматриваться как завершение того раннего периода философии Платона, который обычно именуют сократическим. Это пока еще только сам процесс философского искания точных категорий с постоянным исследованием разнообразных логических установок. Однако «Протагора» можно считать самым высоким достижением сократического периода не только потому, что здесь ставится проблема добродетели в целом (в то время как прочие диалоги этого периода рассматривают только отдельные добродетели: «Лисид» — дружбу, «Лахет» — мужество, «Евтифрон» — благочестие), но и потому, что здесь уже намечается переход от постоянного искательства к той позиции, с которой можно начать положительное построение философии. Платон тут уже вплотную подошел к объективному идеализму, хотя

последний пока еще не выражен явно. Как мы увидим далее, здесь тоже, правда, достаточно бегло, фигурируют платоновские термины «сущность» и «идея». И хотя они еще не понимаются онтологически (почему пока еще и нет явно выраженного объективного идеализма), все же новостью нужно считать структурную разработку идеи. А это несомненный шаг вперед в развитии платоновской философии. Таково положение диалога среди прочих произведений Платона. Аид в качестве абсолютной действительности здесь уже не фигурирует; в то же время начинаются попытки заменить его некоторого рода логическими конструкциями.

Другая особенность, которую невольно замечает и всякий читатель «Протагора», и всякий комментатор этого диалога, заключается в том, что, несмотря на его ранний характер и еще достаточно наивную постановку философской проблемы, он чрезвычайно труден для анализа и, несомненно, гораздо труднее тех позднейших и прославленных диалогов Платона, которые трудны из-за самого предмета, а не из-за своей структуры. С точки зрения структуры «Протагор» представляет собой собрание частей, которые иной раз внешне никак между собой не связаны и для установления связи между которыми требуется очень многое додумывать за Платона. Все это было причиной многочисленных толкований «Протагора», ни одно из которых не стало общепринятым; критический обзор этих толкований мог бы явиться предметом обширного исследования.

На основании изучения этой обширной литературы по «Протагору» мы предлагаем наш собственный анализ, а также некоторые поясняющие замечания (для более детального разъяснения потребовался бы весьма обширный комментарий). Схема «Протагора» такова.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (309a — 317e)

1. Сократ и некий Гиппократ, узнав о прибытии в Афины знаменитого софиста Протагора, решают пойти к нему, чтобы набраться у него «знания». При этом Сократ безрезультатно пытается узнать, чего именно Гиппократ хочет от Протагора: если Гомер учит поэзии, Поликлет — ваянию, то чему же учат софисты, и если они учат знанию мудрых вещей, то каких именно? С таким неопределенным настроением оба собеседника идут в дом Протагора (309a — 314c).

2. Протагор остановился у некоего Каллия, у которого в это время оказалось множество разных заинтересованных в философии лиц, перечисляемых и изображаемых у Платона. Среди них известные вожди софистов Гиппий Элидский и Продик Кеосский. Когда все собрались, Протагор объявляет, что он не стыдится быть софистом, что софистика учит тому, как жить, и что прежние поэты и философы тоже занимались софистикой, но только прикрывали это поэзией, музыкой, живописью, гимнастикой и т. п. (314c — 317e).

II. Происхождение добродетели в обществе и у отдельных граждан (318a — 328d)

1. С этого общего вопроса начинается беседа, поскольку Протагор объявил, что он обучает домашним и общественным делам, т. е. тому, как

всем управлять и как везде наилучшим образом говорить (318а — е). Но поскольку Сократ убежден в невозможности путем обычных технических приемов научиться добродетели (желающие научиться зодчеству идут к зодчему, а желающие стать корабельными мастерами — к корабельщику, но, когда они выступают в Народном собрании, они ни у кого ничему не учатся, а дают свои советы согласно здравому смыслу, да и не все добродетельные люди научили своих детей добродетели), то Протагору приходится свой тезис о возможности научиться добродетели доказывать более обстоятельно и на этот раз при помощи мифа (319а — 320b).

2. Протагор рассказывает миф о том, как боги создали людей из земных стихий: Эпиметей наделил их разнородными способностями, Прометей похитил огонь у Гефеста и мудрость у Афины, чтобы даровать людям способность к техническому развитию, и, наконец, Зевс наделил людей чувством совести для разумного общежития, и в частности для общественно-политической жизни. Так Протагор объясняет, почему афинянам не нужно специально обучаться политическим добродетелям (320d — 323a).

3. Врожденность добродетели Протагор доказывает также тем, что добродетель постоянно признают все люди, так что объявляющий себя, например, несправедливым принимается за сумасшедшего (323bc). И если существуют наказания за преступления, то это как раз и указывает на то, что добродетели врождены, но, кроме того, их еще нужно воспитывать и им нужно обучать; если бы это было не так, то не за что было бы наказывать и бесполезно было бы обучать добродетели (323c — 324d). А если у хороших родителей вырастают плохие дети, то это тоже доказательство того, что способности врождены, но в разной мере и их нужно воспитывать, хотя опять-таки умело. Гражданские добродетели связаны с чем-то единым и необходимым, без обучения чему не может существовать общество и никакие родители не могут воспитывать своих детей (324d — 328d).

III. Смысловая структура добродетели (328d — 334d)

1. После краткого эпизода с ироническим восхвалением речи Протагора и самого Протагора Сократом (328d — 329c) ставится вопрос о единстве добродетели и множестве ее проявлений, причем собеседники согласны в том, что единство это существует и что оно аналогично частям лица, различным по своему виду и функциям, а не частям золота, различным лишь по своей величине (329d — 330c).

2. Рассматривая добродетели в отдельности, собеседники устанавливают, что каждая из них есть именно она сама (A есть A) и не какая-либо другая (A не есть не- A), как это видно на примере справедливости, благочестия и т. д. (330d — 331b). Но хотя справедливость и не есть благочестие, нельзя, однако, сказать, что она есть нечестивость; это значит, что добродетели в чем-то подобны друг другу, а если они подобны, должно существовать то, в чем именно они подобны, т. е. должно существовать не только их различие или подобие, но и их тождество (331b — 332a).

3. Для определения того, в чем именно заключается тождество всех добродетелей, еще раз подчеркивается их глубочайшее различие, которое состоит не только в том, что они друг другу противоречат, но и в том, что они друг другу противоположны (332b — 333d). С этой точки зрения все не- A должны представлять собой нечто единое, подобно тому как раньше

допускалось, что все добродетели имеют между собой нечто общее (333b). Очевидно, Платон хочет сказать, что и все противоречия, и все противоположности в области добродетелей должны совпадать в единой добродетели, которая была бы для них основанием. Это различие добродетелей усугубляется бесконечным разнообразием хаотической стихии жизни (333d — 334d); и мы можем заключить из этого, что следует формулировать такое единство, которое охватывало бы собой всю бесконечность неустойчивых, противоречивых и относительных ее проявлений.

4. Прежде чем продолжить беседу о единстве добродетелей, собеседники — Сократ и Протагор, а потом и другие — весьма длинно бранятся и спорят о том, какие способы беседы допустимы, следует ли вести ее в виде кратких вопросов и ответов или в виде длинных речей (334d — 338e).

IV. Принцип смысловой структуры добродетели (338e — 360e)

1. Этот принцип, к утверждению которого собеседники пришли до перебранки, есть прежде всего некоторого рода *сущность*; для установления ее Платон вкладывает в уста собеседников подробное толкование одной песни Симонида. а) Сравнивая два суждения Симонида — о том, что стать хорошим трудно, и о том, что неверно, будто быть хорошим трудно, Протагор находит здесь противоречие (338e — 339e). Но с участием Продика вопрос решается в том смысле, что здесь нет никакого противоречия, поскольку в одном суждении говорилось «стать хорошим», а в другом «быть хорошим» (339e — 340e), и дело здесь исключительно в противопоставлении понятий «быть» и «стать», т. е. бытия и становления (341a — e). б) Окончательно этот вопрос решается в довольно пространной речи Сократа, который сначала усматривает в обсуждаемых изречениях Симонида прославленное спартанско-критское немногословие (342a — 343c), а затем уточняет слова Симонида (343c — 344b), чтобы тем ярче противопоставить бытие и становление (344b — e). Итак, принцип структуры добродетели есть бытие, твердая и устойчивая сущность, а не смутное и текучее становление. Но это, так сказать, формальный принцип структуры. Что же представляет он собой по своему содержанию?

2. Этот принцип есть знание, потому что а) добродетель есть умение хорошо поступать, а хорошо умеет поступать лишь тот, кто знает, как поступать; это видно хотя бы на примере всех ремесел (345ab). б) Таким пониманием добродетели обеспечивается и то, что хороший может стать дурным, а дурной — хорошим, ибо если нет знания и умения, то и говорить не о чем (345bc). в) Этим же объясняется и то (тут опять все время идут ссылки на Симонида), что постоянно имеет место скорее среднее состояние между хорошим и плохим и что добровольно никто не захотел бы стать плохим, таким становятся разве только по необходимости (345c — 347a). За этим следует г) новая интермедия и новая перебранка между собеседниками (347b — 349a).

3. Знание есть прекрасное, и ему свойственно управлять человеком (352c); мудрость, которая относится к сфере добродетели, есть сила, организующая человека (349b). Вернувшись к определению единства добродетелей и подтвердив прежнюю аналогию с частями лица, собеседники сначала переходят к обсуждению весьма частного на первый взгляд вопроса о мужестве, которое Протагор и зымаает из общего единства добро-

детелей на том основании, что мужественным может быть и человек недобродетельный. Сократ опровергает эту мысль Протагора: мужество, по Протагору, есть смелость, а смелый знает, на что он осмеливается; следовательно, мужество есть знание (349b — 350c). Не помогает и оговорка Протагора, что не все смелые мужественны (350c — 351b). Однако вывод о тождестве мужества со знанием дается в диалоге не на основе рассуждения о смелости, но на основе рассуждения о благе.

4. Принцип структуры добродетели есть не просто знание и разум, но способность разума выбирать благо, необходимое для жизни. а) Благо есть удовольствие, но не просто само по себе, а за вычетом его дурных последствий; и страдание есть зло не само по себе, но опять-таки в связи с той или другой оценкой его последствий: например, лечение может быть весьма болезненным, но оно не есть зло, поскольку ведет к выздоровлению (351b — 354e). б) Из этого вытекает, что человек совершает зло не ради возможных удовольствий, но из-за незнания того, что такое подлинное благо и удовольствие (355a — e). в) А это в свою очередь заставляет признать, что подлинное благо возникает в результате измерительной (μετρητική) способности человеческого разума выбирать те или другие удовольствия и страдания, имея в виду их жизненную величину и значимость (356a — 357b). г) Вывод: «...нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия и все прочее» (357c).

5. После всех этих прений собеседники возвращаются к вопросу о мужестве, которое Протагор выделяет из системы добродетелей и которое теперь, особенно при сопоставлении с робостью, оказывается не чем иным, как пониманием страшного и нестрашного (358d — 360d). Вместе с тем только теперь выясняется, что вопрос о мужестве вовсе не имеет в диалоге самостоятельного значения, но рассматривается как пример для доказательства того, что всякая добродетель есть результат измерительных функций разума, знания или понимания (360de).

6. Окончательный вывод всего рассуждения: Сократ доказывал невозможность научения добродетели, а теперь сам пришел к выводу, что она есть знание, т. е. нечто доступное изучению; а Протагор, доказывавший, что добродетели возможно научить, пришел к выводу о невозможности такого научения, поскольку он отбросил в добродетели как раз то, что относится к изучению, т. е. знание (361c — 362a).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Весь этот анализ «Протагора» преследует прежде всего цель внести ясность в диалог. Но это требует больших усилий и от комментатора, и от читателей диалога.

1. «Протагор» удивляет обилием тем, плохо согласованных между собой, постоянным перебеганием от одного предмета к другому и многословием, мешающим сформулировать основную логическую линию диалога и его структурно организующие моменты. Формально диалог посвящен вопросу о том, что такое добродетель и можно ли ей научиться. По существу, однако, он содержит такую массу разнородных проблем, что приходится либо признать его бессвязным произведением, либо считать основным в его содержании все-таки проблему добродетели. Не считая возможным приписывать Платону полную бессвязность, мы выбрали вторую альтернативу. Да и сам Платон после бесчисленных уклонений в разные стороны в конце диалога (360de) все-таки возвращается к основной проблеме добродетели и делает в этой связи кое-какие, хотя и не вполне ясные, выводы.

2. Если решиться на то, чтобы видеть полное единство «Протагора» в постановке проблемы добродетели, то с философской точки зрения прежде всего нужно оставить в стороне разного рода беллетристические рассуждения, которые, может быть, и интересны для истории драматургии или для истории диалога, но здесь просто мешают сосредоточиться на одной проблеме. Для этой проблемы не нужны ни длинные вступления (309а — 317е), ни перебранка собеседников (334d — 338е, 347b — 349а), ни кропотливое исследование песни Симонида (338е — 347а), которое сводится к установлению разницы двух философских категорий — бытия и становления, ни многословные речи как Протагора (322d — 328d), так и Сократа (342а — 347а), ни миф об Эпиметее и Прометее (320d — 323а), вносящий в изложение скорее путаницу, чем ясность. Затратив огромное время на разъяснение песни Симонида, сами же собеседники приходят к выводу о невозможности использовать поэтов для решения философских проблем (347с — 348а). Сократ в диалоге спорит с Протагором, выступая в защиту кратких вопросов и ответов и против длинных речей, а сам произносит еще более длинные речи, чем Протагор, причем довольно комически хвалит немногословие спартацев в чрезвычайно многословной, растянутой и для всей беседы совершенно ненужной речи (342b — 343b). Правда, при этом Платон талантливо рисует тончайшую изворотливость и Протагора, и Сократа, равно как и всю извилистость их мышления, но основной теме диалога это безусловно мешает. Для историка античной литературы «Протагор» — замечательный художественный материал. Но историку философии приходится оставлять в стороне беллетристику, для того чтобы добиться ясности в постановке и решении основной проблемы.

Произведя все соответствующие купюры, мы начинаем замечать, что Платон довольно отчетливо говорит сначала о происхождении добродетели (318а — 328d), а потом хочет вскрыть смысловую структуру этого понятия (328d — 360е).

3. В разделе, относящемся к проблеме происхождения добродетели, для правильного понимания мифа об Эпиметее и Прометее следует отвергнуть мнение комментаторов, что Протагор здесь сам себе противоречит, думая, что добродетели нужно учиться, и в то же время утверждая ее врожденность. Нам кажется, что здесь нет никакого противоречия. Мы полагаем, будет правильнее заострить мысль Протагора на том, что добродетель доступна изучению именно в силу ее врожденности. Протагор, по нашему мнению, хочет сказать, что если бы совесть и правда не были врождены человеку, то их нельзя было бы и воспитывать в нем. Этот наш вывод делает ясным положение протагоровского мифа в диалоге, иначе он был бы ничем не оправданной вставкой.

4. Что касается проблемы смысловой структуры добродетели, то после исключения указанных выше бесчисленных отклонений мы находим в диалоге большую разницу между разделом 328d — 334d и разделом 338е — 360е. Поскольку первый из них трактует о различии, сходстве и в конце концов о тождестве и единстве всех добродетелей, т. е. о добродетели как о некоего рода единораздельной цельности, мы усматриваем в этом разделе то, что в современной науке обычно носит название структуры. Ведь структура каждого предмета — это и есть его единораздельная цельность. Буржуазные толкователи XIX и первой четверти XX в., находившиеся под влиянием абстрактной метафизики, не употребляли термина «структура», чем и лишали себя возможности дать ясный анализ данного раздела. А ведь через весь этот раздел проходит замечательная аналогия добродетели с человеческим лицом и его отдельными частями: глаз вполне отличен от уха, но они тождественны в своей отнесенности к лицу; и все лицо, с одной стороны, делится на отдельные части, а с дру-

гой — совершенно несводимо ни к отдельным частям, ни к их механической сумме.

Не владея понятием структуры, большинство комментаторов дает весьма путаную концепцию раздела 332b — 333d. В этом весьма трудном разделе диалога Платон сначала устанавливает разницу между противоречащими понятиями (A и не- A , когда этих не- A может быть сколько угодно) и противоположными понятиями (когда для одного понятия существует только одно, противоположное ему). С одной стороны, белое и не-белое, с другой — белое и черное. Однако же все не- A , тождественные между собою в своей соотнесенности с A , взятые как целое, вполне тождественны с тем единым B , которое не просто противоречит нашему A , но ему противоположно и как противоположность нашему A есть для него нечто единственное. Но ведь это значит, что наши не- A , отличные от A , но тождественные с ним в каком-нибудь отношении, сливаются в одно B , которое и различно, и тождественно с нашим A решительно во всех отношениях. Другими словами, Платон здесь очень напористо, но пока еще вслепую надувает то, что мы сейчас именуем единством противоположностей. Здесь перед нами наивная лаборатория будущих диалектических конструкций, в которой пока еще отсутствуют и необходимые для диалектики основные категории, и уж тем более необходимая для нее терминология. Замечательно только то, что в этом раннем своем произведении, отыскивая структуру предмета, Платон уже натолкнулся, правда еще слепо, на единство противоположностей, без которого немислима никакая структура.

5. Установив понятие структуры предмета, Платон необходимым образом наталкивается и на сам принцип этой структуры (338e — 360e). Если в основе всех добродетелей лежит некая общность, проявления которой, как уже показано выше, и представляют собой все отдельные добродетели, то что это за общность? Здесь Платон употребляет свою основную категорию, на которой в дальнейшем будет основываться весь его объективный идеализм и которая в «Протагоре» терминологически проскальзывает едва уловимо, но уже незримо руководит всем указанным у нас сейчас разделом диалога. Категория эта — $\text{o}\beta\sigma\iota\alpha$, т. е. «сущность», «смысл» (349b); а поскольку тут же говорится и о «вещи» ($\text{\rho}\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$), которая подчинена этой сущности, имея каждый раз свои особые значения ($\text{\delta}\beta\upsilon\alpha\iota\tau\iota\varsigma$), то перед нами здесь, собственно говоря, уже исток объективного идеализма Платона, хотя пока еще именно только исток. На эту «сущность» Платон натывается здесь достаточно слепо и пока еще не превращает ее в какую-то особую идеальную действительность. Поэтому совершенно необходимо понимать все упомянутое рассуждение о единой сущности добродетели как учение о принципе ее структуры. Так мы и сделали.

6. В этом учении о принципе многое требует специального комментария. Но мы остановимся только на важнейших моментах.

Во-первых, Платон в «Протагоре» еще гораздо настойчивее, чем в «Гиппии большем», пытается занять не мифологическую, а философскую позицию. Основой действительности в «Апологии» и «Критоне» был Аид, а истоком художественного вдохновения в третьем диалоге, «Ионе», — «божественная сила». В «Протагоре» же впервые ставится вполне философский вопрос о том, что требуется для того, чтобы установить логически четкое понятие добродетели. Оказывается, что уже само множество добродетелей возможно лишь в силу того, что есть добродетель вообще, подобно тому как для зеленого и красного цвета необходим цвет вообще. Тут уже дело не в Аиде и не в загробных наградах и наказаниях, но в том, как нужно мыслить себе любую категорию человеческого мышления и познания в самом четком и точном виде.

Однако ясно, что перед нами преддверие не только трактовки философии как науки, но и объективно-идеалистической трактовки философии, поскольку установленный в диалоге принцип отдельных добродетелей уже мыслится как организующая и оформляющая сила, хотя сам термин «идея» здесь отсутствует.

Во-вторых, чрезвычайно важна в «Протагоре» не абстрактно-изолированная, но практически действенная трактовка этого принципа как «измерительной» способности выбирать лучшее (356a — 357b).

В-третьих, не следует удивляться тому, что Платон в поисках принципа добродетели сводит его в конце концов к знанию (357d — 358d). Ведь знание есть и некоторого рода практическая способность и умение, владение методом конструирования. Правда, комментаторы Платона считают обычно, что знание у него понимается как нечто абстрактное, изолированное, далекое от жизни и исключительно головное. Платон действительно везде говорит о чистоте и точности знания в отличие от всего чувственного, смутного и беспорядочно-текучего. Но разделение это он производит только для того, чтобы тут же показать, как эмпирически-чувственное организуется и оформляется при помощи точного знания.

Кроме того, для правильной оценки платоновской (да и вообще античной) теории добродетели как знания, — теории, согласно которой невозможно добровольно совершить зло, важно иметь в виду, что все подобного рода античные теории — это результат, может быть, и наивной, но вполне серьезной убежденности в *цельном характере человеческой личности*, которая пребывает в гармонии и с самой собой, и со своими идейными принципами, и с обществом. Комментаторы слишком спешат заклеить эту сократо-платоновскую теорию как интеллектуалистическую. Не надо забывать, что в основе этого античного интеллектуализма лежит чувство высокой идейности подлинно человеческой жизни, проповедь принципиальности и надежда на неотступность человека от высоких идей и принципов.

В-четвертых, в науке всегда было много шума относительно какого-то гедонизма Платона; основанием для этого послужило то, что в «Протагоре» (351b — 354e) Платон трактует благо как удовольствие. В связи с этим Вл. Соловьев даже отрицал принадлежность «Протагора» Платону и приписывал этот диалог известному проповеднику наслаждения как основы всей человеческой жизни Аристиппу Киренскому (за что получил достойную отповедь от другого знатока античной философии, С. Н. Трубецкого) *. Действительно, удовольствие понимается здесь платоновским Сократом вовсе не узко и вовсе не как основа жизни, а очень широко, просто как субъективная сторона всякой целесообразной человеческой практики. Даже сам термин «удовольствие» для Платона здесь вполне случаен. Платон в «Протагоре» отказывается вопреки Продику различать оттенки «приятное», «милое», «желанное» (358a). Правда, раньше он (337c) отличал радость ($\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) от наслаждения ($\tau\omicron\ \eta\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), говоря, что радость свойственна «познающему что-нибудь и приобщившемуся к разуму с помощью мысли», в то время как наслаждение относится только к элементарным физическим ощущениям. Если говорить о наслаждении как таковом, нельзя также забывать развиваемое выше учение о том, что знание пересиливает вообще всякое удовольствие (357b — 358d). Кроме того, «все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление пре-

* Своё мнение о неподлинности «Протагора» Вл. Соловьев выразил в предисловии к «Творениям Платона» (т. II. С. 86—99); рассуждения С. Н. Трубецкого — там же. С. 374—395.

красного разве не благо и польза?» (338b). Следовательно, благо, польза, удовольствие, радость, прекрасное, приобщение к мудрости и знанию — все эти понятия в «Протагоре» пока еще очень мало дифференцированы, и Платон употребляет их попеременно. Как же можно после этого приписывать Платону гедонизм — учение о мимолетных наслаждениях как об основе морали и вдобавок на этом основании отвергать подлинность «Протагора»?

Наконец, в-пятых, чрезвычайно трудно перевести на какой-нибудь современный язык основной для диалога «Протагор» термин ἀρετή. Чаще всего он переводится как «добродетель». Но в сущности это не столько «добродетель», сколько «достоинство», «добротность», «прекрасная организованность», «благородство», «доблесть» и пр. Ни один из этих переводов не передает существа дела, ибо все они весьма односторонни. «Доблесть», например, указывает скорее на бранные подвиги или гражданские заслуги, в то время как в античной философии термин ἀρετή применяется вообще ко всякой человеческой практике (Платон, например, говорит в «Горгии» 479b о здоровье и ἀρετή — крепости тела), начиная от физической и кончая чисто духовной; а кроме того, Платон понимает ее как некое внутреннее средоточие духа, которое активно определяет и все отдельные свои проявления вплоть до физически единичного*.

7. Итог «Протагора» (361bc) ввиду принятой Платоном довольно небрежной манеры изложения тоже звучит не очень ясно и требует комментария. Неясность эта определяется чересчур формальным подходом Сократа к результатам всей беседы. Сократ говорит, что раньше он отвергал возможность изучения добродетели, а в результате беседы стал, наоборот, ее признавать. Дело вовсе не в этом. Дело в том, что вначале Сократ имел в виду добродетель как нечто идейное и подчеркивал низкопробность чисто технических приемов ее воспитания у софистов. Конечно, такой высокой добродетели нельзя было достигнуть выучкой командовать другими и красиво говорить; и если собеседники пришли в конце концов к выводу, что добродетель есть высшее знание, то естественно, что Сократ признает возможность научить такой добродетели, потому что сам он всегда только и занимался таким воспитанием людей. Далее в диалоге говорится, что Протагор сначала проповедовал научение добродетели, а теперь, когда пришли к выводу, что добродетель есть знание, стал это отвергать. Это тоже слишком формально. Дело вовсе не в том, что Протагор изменил сам себе, а только в том, что он не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал. Поэтому, в сущности говоря, и Сократ не отказался от своего прежнего мнения, ни Протагор, так что подводимый Сократом итог беседы способен только запутать все дело; суть же его в том, что в начале беседы было неясно само понятие добродетели, а в конце ее оно стало ясным.

Только при таком понимании итога беседы, о котором говорит Сократ, и можно уяснить себе основную идею «Протагора» и ее структурное развитие. При сведении же всех итогов беседы к формальной замене воз-

* Для желающих углубиться в этот предмет можно рекомендовать следующие работы: *Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959*; *Eberlein E. Die Allgemeingültigkeit der Platonischen Arete. Gleichheit und Ungleichheit der Menschen als Problem der Ethik. Erlangen, 1956 (Diss.)*; *Workmann J. R. The evolution and meaning of agathos in the philosophy of Platon. Princeton, Ann-Arbor, 1944 (Diss.)*.

возможности изучить добродетель на невозможность ее изучить, и наоборот, весь диалог теряет свою заостренность и читатель не улавливает его основную тенденцию.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени Протагора (480/5 — 410/5) — одного из основателей софистики, по мнению древних, «самого неискреннего, но самого острого из софистов» (Gelli noctium Atticarum IV 10). Он родился в г. Абдера, во Фракии. О годах его юности и будто бы имевшей место встрече с Демокритом см. рассказ Авла Геллия (Op. cit. V 3), согласно утверждению последнего, сохранный Эпикуром. Подробно о личности Протагора и его учении см.: Ягодинский И. И. Софист Протагор. Казань, 1906; см. также Евтидем, прим. 32. Скучные фрагменты Протагора — у Дильса (Bd II. Kap. 80).

Относительно времени написания «Протагора» точных сведений нет. Комментаторы большей частью упражняются в определении не столько хронологии диалога, сколько хронологии изображенного в нем спора. Поскольку Протагор мыслится здесь пожилым, а Сократ еще в зрелом возрасте, возможно, что изображаемая в диалоге беседа происходила в 20-х годах V в., но это совершенно ничего не говорит о времени написания «Протагора». Естественнее всего исходить из более глубокого содержания «Протагора», чем прочих диалогов сократического периода, и из содержащихся в нем отдаленных намеков на зарождение у Платона позиции объективного идеализма. В таком случае, не стремясь к точному определению года появления диалога, можно с полной уверенностью сказать, что он относится к концу 90-х годов IV в. или, может быть, к самому началу 80-х годов.

Данный диалог интересен тем, что здесь, в доме богача Каллия, где остановился Протагор, собрались известнейшие афиняне, сыгравшие большую роль в судьбе города, и знаменитые софисты. О соотношении исторической правды и вымысла в диалогах Платона см. у А. Н. Гилярова (Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Киев, 1891).

Действие диалога происходит за год до начала Пелопоннесской войны (432 г.). Это второй приезд Протагора в Афины. Сократ еще полон сил, еще живы Перикл и его сыновья (они умерли во время чумы 429 г.). Агафон, Алкивиад и Критий — юноши. Обстановка, изображаемая здесь, чрезвычайно живописна. Важный Протагор, как корифей во главе хора, выступает впереди, за ним на почтительном расстоянии — его поклонники. Продик, укрытый шкурами, покоится на ложе и что-то гудит своим низким голосом. Слушатели — вокруг на скамьях и кроватях. Дом так набит гостями, что даже кладовку пристроили для приезжих, а привратник-евнух, которому надоела толпа софистов, едва впускает в дом Сократа. Диалог этот, собственно, и нельзя назвать диалогом. Это настоящая драматическая сцена, рассказанная Сократом некоему другу, вымышленному Платоном.

Диалог «Протагор» в связи с кончиной Вл. Соловьева не был им окончательно завершен. По словам С. Н. Трубецкого, перевод этого диалога «представляется несколько тяжелым и неотделанным». Однако М. С. Соловьев не решился поправлять последнюю работу своего брата. Ряд поправок был внесен на последних стадиях Трубецким. В нашем издании текст заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн и отредактирован.

¹ См. у Гомера (Ил. XXIV 348): «С первым пушком на губах — прелестнейший в юности возраст». Это сказано о боге Гермесе. *Алкивиад* (см.: Алкивиад II, прим. 1) служил моделью как раз для статуй Гермеса (см.: Protrept. 53 // Clementis Alexandrini opera/Rec. G. Dindorfius. Vol. I. Oxonii, 1869). См. также: *Ксенофонт*. Воспоминания... I 2, 24. — 418.

² Речь идет о Протагоре. — 418.

³ См.: *Алкивиад* II, прим. 1. — 418.

⁴ О сочетании мудрости и красоты как даре богов см. у Еврипида (Вакханки 877). — 418.

⁵ Поговорка (см. *Геродот* III 42); διπλή букв.: «двойной». — 419.

⁶ Ср.: Критон 43а. — 419.

⁷ *Эноя* — аттический дем у границы с Беотией. — 419.

⁸ См.: Менон, прим. 7. — 419.

⁹ Протагор впервые приехал в Афины в 444/3 г. — 420.

¹⁰ См.: Апология Сократа, прим. 11. — 420.

¹¹ *Гиппократ Косский* (460 — 377), тезка Гиппократа — участника диалога, знаменитый греческий врач (см. также: Алкивиад I, прим. 34); был близок к Демокриту из Абдеры. — 420.

¹² *Поликлет аргосец* (из Сикиона) и *Фидий афинянин* — знаменитые ваятели V в., мастера хрисозлефантинных статуй (золото и слоновая кость). Один прославился храмом Геры в Аргосе, другой — статуей Зевса в Олимпии. — 420.

¹³ Слово «софист» имеет в основе своей корень σοφ-, указывающий на мудрость (ср.: σοφία — мудрость, σοφός — мудрый). Слово это было у древних греков приложимо ко всем видам ремесел и искусств. Ср. у Гомера (Ил. XV 412) о плотнике, который «знает искусство свое, обученный Палладой-Афиной»: ремесло здесь есть не что иное, как мудрость-Афина. Сюда же относится Ил. XXIII 315 — 318, где «разум», «ум» — μῆτις, едва отличный от σοφία, присущ и лесорубу, и кормчому, и вознице. Поэтому мастером-демиургом (δημιουργός), сведущим в своем ремесле, могут быть (*Гомер*. Од. XVII 382 — 385) наряду с плотником врач, гадалка и певец, т. е. люди, чье умение не ограничивается споровкой с применением физической силы, а требует разума, мудрости и даже вдохновения. Нет ничего удивительного, что слово «софист» имело первоначально такое широкое значение. Между прочим, софистом у Эсхила назван Прометей (Прометей прикованный 62), правда, скорее в смысле хитреца и ловкача. О софистах см. также: Апология Сократа, прим. 9; Евтидем, прим. 13, 19, 57; Гиппий больший, прим. 10 и др. — 421.

¹⁴ См.: Критон, прим. 13. — 421.

¹⁵ См.: Алкивиад I, прим. 53. — 422.

¹⁶ См.: Апология Сократа, прим. 9. — 424.

¹⁷ О *Перикле* см.: Феаг, прим. 19 и др. Мать *Каллия* (см.: Апология Сократа, прим. 11), разведенная с мужем, вступила в брак с Периклом и родила *Парала* и *Ксанктипа* (*Плутарх*. Перикл XXIV). См. также: Менон, прим. 37. О *Хармиде* см.: Феаг, прим. 25. *Филиппид, сын Филомела*, принадлежал к старинному афинскому роду. *Антимер мendeец* упоминается только здесь у Платона. — 424.

¹⁸ Перефразировка стиха из Гомера (Од. XI 601 сл.): «После того я увидел священную силу Геракла». — 425.

¹⁹ *Эриксимах*, врач, и *Федр* из дема Миррина — действующие лица в диалогах «Пир» и «Федр». *Андрон, сын Андروتiona* из дема Гаргетт, — ученик Гиппия, друг молодого аристократа Каллика (см. также: Горгий 487с), участник олигархического переворота 411 г. — 425.

²⁰ Перефразировка стиха из Гомера (Од. XI 528 сл.). — 425.

²¹ *Керамеец Павсаний* (не назван по отцу и роду из-за незначитель-

ного происхождения; в Керамике жили гончары) и *Агафон* (будущий трагический поэт) действуют в «Пире». — 425.

²² *Оба Адиманта*: один из них, сын Левколофида, стратег, противник демократии, участвовал в битве со спартамцами при Эгоспотамосе (405 г., битва эта решила исход Пелопоннесской войны; см.: Менексен, прим. 31), попал в плен, но остался в живых, так как, видимо, предал афинские суда спартамцам (см.: *Ксенофонт*. Греческая история I 4, 24; II I, 30 — 32). *Сын Кепида* упоминается только здесь у Платона. — 425.

²³ См.: Хармид, прим. 4. Об отношениях *Крития* и *Алкивиада* с Сократом см.: *Ксенофонт*. Воспоминания... I 2, 12 — 18. — 425.

²⁴ Утверждение Протагора о древности софистического искусства вполне обоснованно, если под софистикой понимать искусство мудрости. В одном из «Гомеровских гимнов» (III 511) прямо говорится о том, что Гермес изобрел «искусство мудрости». Симонид Кеосский (VI — V вв.) — знаменитый греческий элегик и создатель хоровых песен (см. прим. 47 и 52; Горгий, прим. 8; Гиппарх, прим. 1). Устами Протагора 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, атлет и теоретик гимнастики Икк тарентинец (Законы VIII 839e — 840a) и учитель Гипократа Косского (см. прим. 11) врач Геродик. Последний содержал гимнасий в Афинах. Ввел гимнастику в лечебных целях, удлинял жизнь больного, при этом его не вылечивая. Платон (Государство III 406a) с негодованием пишет, что Геродик «сперва жестоко мучил самого себя, а потом и многих других». *Агафокл* — ученик пифагорейца *Пифоклида* (см.: Алкивиад I, прим. 25). См. также: Ион, прим. 11 и 25. — 426.

²⁵ В ориг. *σὺν θεῷ* — «с богом». — 426.

²⁶ Греческие софисты постоянно находились в окружении своих почитателей. — 427.

²⁷ *Зевксипп* (Зевксис, или Зевксид) из Ю. Италии — знаменитый художник (V в.). Упоминается также Ксенофонтом (Воспоминания... I 4, 3); возможно, идентичен Зевксиду в «Горгии» (453c). — 428.

²⁸ *Орфагор* — флейтист, учитель фиванского стратега Эпаминонда. — 428.

²⁹ *Добродетель*, о которой здесь говорится, и есть, собственно, тема диалога. Как обстоит дело с добродетелью и что такое добродетель (360e) — вот вокруг чего вертится весь разговор. «Добродетель», конечно, приблизительный перевод, так как термин ἀρετή можно переводить по-разному (о различных переводах этого термина см. выше. С. 789). «Аретé» в данном месте отождествляется с πολιτικῆ τέχνη, т. е. с искусством управлять государством (см. также 320e, 322e, 323ab и т. д.). О термине «аретé» см.: *Krämer H. J.* Op. cit. — 429.

³⁰ *Клиния* Алкивиад называет (Алкивиад I 118e) бешеным, а сыновей Перикла — глупыми. *Арифрон* — брат Перикла. См. также: Алкивиад I, прим. 27. — 429.

³¹ В основе *мифа*, рассказываемого Протагором, лежат проблемы этические, социальные и историко-культурные. Здесь миф (μῦθος) противопоставляется «рассуждению» или «доказательству» (λόγος — см. 320c, 324d, 328c). Вместе с тем его сказочно-поучительный характер — это как бы внешний покров, в который облечен логос. О мифах Платона см.: *Willi W.* Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie. Leipzig, 1925; *Reinhardt K.* Platons Mythen. Bonn, 1927; *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 58—82 (с библиографией).

В данном мифе боги творят все живое, в том числе людей. Ср.: *Гесиод*.

Теогония. Ст. 127 сл. И Прометей (см.: *Эсхил*. Прометей прикованный 90) называет *Землю* — богиню Гею — «Всеобщая Мать», а Еврипид (fr. 839 N.— Sn.) говорил, что она «рождает... смертных, растения и племена животных, откуда по справедливости и называется матерью всех» (хотя здесь же: «Зевс эфир — породитель людей и богов»). Но у Овидия (Метаморфозы I 81) сохранилось предание о том, что людей вылепил из земли и воды Прометей. Защитником рода человеческого Прометей предстает еще у Гесиода (Труды и дни 42 — 52) и Эсхила (Прометей прикованный 439 — 506), где прямо говорится: «Все искусство у людей от Прометей». Своеобразная история развития культуры человека рисуется Софоклом в «Антигоне» (332 — 375), где нет никакого упоминания о Прометее. К тому же начала государственности и порядка, а также нравственные качества человека связаны, по представлениям древних греков, не с дарами Прометей, а с деятельностью Зевса (см. *Гесиод*. Теогония 96; Труды и дни 256 — 264), почему Зевс у Аристофана и носит имена «Отца» (Ахаряне 223), «Отчего» (Облака 1468), «Дружественного» (Ахаряне 730), «Общеродового» (fr. 245 Kock), «Покровителя народного собрания» (Всадники 410), «Царя» (Лягушки 1278), «Эллинского» (Всадники 1253), а также «Спасителя», «Помощника», «Освободителя», «Советника», «Устроителя», «Благодетеля».

По Платону, людям недостаточно технического прогресса, идущего от Прометей. Они должны обладать культурой социального общения и следовать нормам этики, которые подсказываются их совестью, вложенной в них по повелению Зевса Гермесом.

...*Из смеси земли и огня*. О двух видах элементов — огне и «плотной, тяжелой» ночи (видимо, речь идет здесь о земле) — гласит фрагмент Парменида (В 8, 53—58 Diels). Платон в «Тимее» (31b) тоже пишет: «Начав соиздать тело Вселенной, бог творил его из огня и земли» (в определенной пропорции). — 430.

³² *Прометей и Эпиметей* (миф.) — братья, дети титана Иапета, брата Кроноса, т. е. двоюродные братья Зевса. Имена Прометей и Эпиметей выражают их сущность. Прометей — «предвидящий» (индоевроп. корень *me—dh = men—dh* — «размышлять»), Эпиметей — «тот, кто после думает», т. е., как говорят, «крепкий задним умом». Прометей близок по своим «просветительским функциям» к Гефесту — богу кузнечного дела и Афине — богине мудрости, у которых он и крадет «искру огня» (см. *Гесиод*. Труды и дни 50 сл.; *Эсхил*. Прометей прикованный 107 — 111). — 430.

³³ Об общности *Афины* и *Гефеста* см.: Критий 109с. Общее святилище их было в храме Гефестиионе (*Павсаний* I 14, 6). Была даже Афина Гефестия (см.: *Corpus inscriptionum atticarum* I 4 114). В честь Афины, Гефеста и Прометей устраивалось факельное шествие или даже бег с факелами на праздниках Панафиней, Гефестий и Прометей. — 431.

³⁴ *Стражи Зевса* (миф.) — Власть и Сила. Именно они приводят Прометей в Скифию, где его за похищение огня Гефест по приказу Зевса приковывает к скале (см. *Эсхил*. Прометей прикованный 1—17 // Трагедии // Пер. С. Апта. М., 1971). — 431.

³⁵ См.: Лисид, прим. 9. — 432.

³⁶ Характерно, что для Протагора хорошее и дурное, о которых здесь идет речь, происходят *от природы и случая*, т. е. этим подчеркивается релятивизм и произвольность допущений софистов. — 433.

³⁷ *Единое* (τὸ ἕν) в данном случае объединяет различные виды человеческой добродетели. См. также: Ион, прим. 8. — 434.

³⁸ О благотворном воздействии музыки с ее ритмом и гармонией на физическое и духовное здоровье человека учили еще древние пифагорейцы (15, 25 // *Jamblichus de vita pythagorica liber*. Rec. A. Nauck. Petropoli,

1884). См. также у самого Платона (Государство III 403c): «Музыкальное искусство завершается любовью к прекрасному». Страбон (География I 2, 3) пишет: «...музыканты утверждают, что эти занятия [игра и пение] имеют воспитательное значение и способствуют нравственному усовершенствованию». О роли музыки в жизни античного человека см.: Античная музыкальная эстетика/Вступит. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960. — 435.

³⁹ *Ферекрат* в комедии «Дикари» высмеял афинян, убегающих, согласно сюжету его комедии, от испорченных сограждан и столкнувшихся с подлинными дикарями. Комедия была поставлена на празднестве *Леней* (месяц Гамелион — январь) в 421 г. — 437.

⁴⁰ *Езрибат* — предатель, продавшийся персидскому царю Киру и погубивший воевавшего с ним царя Креза. *Фримонд* — мошенник. Имена этих двух лиц стали нарицательными. — 437.

⁴¹ Во время *долгого пробега* надо было 12 раз объехать стадион в Олимпии. — 438.

⁴² Сходство противоположностей, о которых здесь и выше говорит Протагор, напоминает учение Гераклита об относительности противоположностей. Ср.: «Холодное становится теплым, теплое — холодным, влажное — сухим, сухое — влажным»; «В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо это, изменившись, есть то и, обратно, то, изменившись, есть это», и, наконец: «У бога все прекрасно, корошо и справедливо. Люди же считают одно справедливым, другое — несправедливым» (fr. 126, 88, 102 Diels). Однако, зайдя слишком далеко в своем релятивизме (Протагор 331e — 334c), Протагор подменяет диалектику единства противоположностей тождеством антиномий; поэтому в дальнейшем оказывается, что у него рассудительность и безрассудство, благо и зло — одно и то же. — 446.

⁴³ В ориг. τριβων — короткий грубый плащ. — 447.

⁴⁴ *Крисон* — сицилийский бегун, который трижды побеждал на Олимпийских играх — в 448, 444, 440 гг. Платон в «Законах» (VIII 840a) восхваляет его и других атлетов, хотя «воспитание их души было гораздо хуже, чем у наших идеальных граждан, а тело их гораздо более было исполнено жизненных сил». — 447.

⁴⁵ В речи Продика чувствуется гордость мастерством в исследовании синонимов (см. также 340b). Особенно популярны были под его влиянием рассуждения о различии «блага», «счастья», «радости», «наслаждения»; ср. например: *Геродот* I 32 (беседа Солона и Креза о счастье и благе). — 449.

⁴⁶ Излюбленная тема софистических бесед — противопоставление *природы* и *закона* (φύσις и νόμος). См. также: Гипсий большой, прим. 13. Ксенофонт в «Воспоминаниях...» (IV 4: разговор с Гиппием о справедливости) приводит целый ряд высказываний Гиппия о законах. Гиппий говорил: «А разве можно, Сократ, придавать серьезное значение законам и повиновению им, когда сами творцы их часто отменяют их и переделывают?» Об истории этих понятий детально см.: *Heinimann F. Nomos und physis*. Basel, 1945; о софистической антигезе природы и закона — S. 110 — 162, специально о Протагоре — S. 110 — 125. — 449.

⁴⁷ Стихи Симонида Кеосского (см. прим. 24), приводимые здесь и ниже, относятся, по Бергу, к эпиникию Симонида (fr. 5 Bergk), а по Диллю, — к его сколию, т. е. застольной песне (fr. 4 Diehl). У филологов XVIII — XIX вв. (Гейне, Шлейермахер) были попытки реконструировать эту песнь (подробно об этом см.: *Wilamowitz-Moellendorff U. v. Sappho und Simonides*. Berlin, 1913. S. 159). Мы приводим здесь текст этого стихотворения Симонида в той последовательности, как оно цитируется Сократом у Платона в этом диалоге (339b — 346c):

Трудно поистине стать человеком хорошим,
 Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
 Весь же он не имел никакого изъяна...
 Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
 Хоть его рек и мудрец: добрым быть нелегко...
 Богу лишь одному дан этот дар...
 Нет возможности зла избежать человеку
 В тяжелой беде, злобной, необоримой...
 Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
 Зло свершая, будет дурным...
 Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
 Ради надежды тщетной найти среди людей совершенство:
 Сколько б ни было нас, плодами сытых земными,
 Нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы...
 Всех и хвалю и люблю я также охотно,
 Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги...
 Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
 Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
 Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я.
 Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя...
 Все прекрасно, в чем примеси нету дурного...

Стихотворный перевод этой песни (на русском языке — впервые) выполнен С. Я. Шейнман-Топштейн.

Скопас — фессалийский владетель. — 450.

⁴⁸ См.: Гиппий больший, прим. 2. — 451.

⁴⁹ Ил. XXI 307. — 452.

⁵⁰ Данное рассуждение свидетельствует о философском подходе Сократа к языку, так как разница в употреблении «быть» и «стать» в греческом бытовом языке уже исчезала, а в поздней античности стерлась совсем. В дальнейшем (344b — e) Сократ блестяще развил свою мысль об отличии изречений Симонида и Питтака. К его комментарию можно добавить также, что существует некоторая разница между «хорошим» человеком Симонида (ἀγαθός) и «добрым» («благородным», «превосходным») человеком Питтака (εὖθλός). В фрагменте Симонида ἀγαθός — это тот, кто обладает гармоничным сочетанием здоровья, красоты и ума. Ср. fr. 56 Diehl: «В прекрасной мудрости нет очарования, если кто не имеет достаточно здоровья». См. также: Алкивиад I, прим. 48. — 452.

⁵¹ Здесь и выше (340d) дана выборка из стихов Гесиода «Труды и дни» 289 — 292. — 452.

⁵² Сократ, видимо, слушал *Продика* (см.: Апология Сократа, прим. 9), но не систематически. В «Кратиле» (384b) он сам говорит, что слушал его урок не за 50 драхм, а только за драхму, соответственно чему менялось и содержание урока. Известно, что своих не очень серьезных учеников Сократ отсылал к Продику (Теэтет 151b). — 453.

⁵³ *Симонид* Кеосский (см. 346de и прим. 24) писал иной раз, в зависимости от жанра, на эолийском (лесбосском, или *митиленском*) диалекте, хотя сам, как и Продик, был ионийцем с о. Кеос, вблизи Аттики. Формы эолийского и дорийского диалектов Платон (Кратил 401c) именует чужеземными. Разница между греческими диалектами была довольно значительна. Люди ученые и образованные старались говорить на аттическом диалекте. — 453.

⁵⁴ *Кеосцы* славилась своей порядочностью. — 454.

⁵⁵ Здесь Сократ создает, мы бы сказали, миф о глубоко скрытом интеллекте спартанцев, чтобы противопоставить словесную (и не только

словесную) распушенность софистов благородной сдержанности лаконцев. Ср.: Гиппий большой, прим. 12. — 454.

⁵⁶ Ср.: Горгий 515е. — 454.

⁵⁷ Перечисляются так называемые семь мудрецов (см.: Гиппий большой, прим. 2). Платон помещает среди них *Мисона* вместо обычного Периандра. Мисона дельфийский оракул назвал мудрейшим (см.: fr. 61 Diehl). — 455.

⁵⁸ *Лаконское немногословие* вошло в поговорку. Отсюда — «лаконичный», т. е. краткий. — 455.

⁵⁹ Греки называли такую перестановку гипербатом (ὕπερβατόν) — переносом, который в позднеантичной риторике стал специальным термином. В трактате «О возвышенном» (22, 1/Пер. Н. А. Чистяковой. М.: Л., 1966) читаем по поводу этого термина, что люди, «охваченные душевной тревогой, мечутся по сторонам, словно подгоняемые переменным ветром, меняя выражения мысли и даже привычный строй речи». — 456.

⁶⁰ Цитата из неизвестного поэта (см. fr. adespota, S. 1355 Bergk), которого цитирует также Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 20). Ср.: Еврипид: «Дурной человек никем иным не бывает, как только плохим. Благородный — только благородным. Природу свою он не погубил никаким нечестием. Он всегда хорош» (Гекуба 592 сл.). — 457.

⁶¹ О *флейтистках* и танцовщицах на пиру см. у Ксенофонта (Пир II 1), а также у Платона (Пир 212de): Алкивиад появляется у Платона в сопровождении флейтистки. — 460.

⁶² Ил. X 224 сл. Это слова Диомеда перед его уходом вместе с Одисеем лазутчиками в лагерь троянцев. — 461.

⁶³ См. 329cd. — 461.

⁶⁴ *Пельгасты* — легковооруженные воины. — 462.

⁶⁵ Ср.: Законы V 732e — 733a: «Должно хвалить прекраснейшую жизнь... и за то, что она может доставить... то, к чему мы стремимся, именно — испытывать больше радости и меньше скорби». — 463.

⁶⁶ Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика VII 3, 1145 b 22. — 465.

⁶⁷ Ср.: Горгий 451b: «Что такое искусство арифметики? ...искусство о четном и нечетном», а также о видах числа у Филолая (44 B 5 Diels). — 470.

⁶⁸ *Измерение*, или измерительное знание, — термин, чрезвычайно характерный для рассуждений Платона, близкого к пифагорейцам и построившего на точнейших вычислениях картину всего космоса (см.: Тимей, а также Государство X 614b — 621b). — 470.

⁶⁹ Утверждением, что *понимание* (здесь — σοφία) страшного и нестрашного есть *мужество в противоположность неведению этого*, Сократ приходит к обоснованию своего тезиса о том, что знание есть мужество (350c). — 475.

⁷⁰ Игра слов: *Прометей* — опрометчивый. Сократ старается не обходиться без помощи Прометея (не быть опрометчивым), т. е. пользуется мыслью и знанием. — 476.

⁷¹ Игра слов: по-гречески «красота» — τὸ κάλλος, «красивый» — καλός. Этот конец ироничен в духе Сократа: стоило ли являться к Протагору и вести столь сложный разговор только ради *красавца Каллия*? — 476.

ИДЕЯ КАК ПРИНЦИП СТРУКТУРНОСТИ ЖИЗНИ

Диалоги «Горгий» и «Менон» обычно относят к переходному периоду в творчестве Платона, т. е. к периоду между чисто сократическим вопросоответным поиском решения проблем и созданием положительного учения об идеях. Вероятно, так оно и есть. Оба диалога, следовательно, надо относить уже к 80-м годам IV в. При этом, однако, анализ «Горгия» очень ярко свидетельствует о том, что диалог этот гораздо ближе к сократическому периоду и скорее может считаться вместе с «Протагором» концом сократического периода и как бы его крайней границей, в то время как в «Меноне» Платон уже явно стоит на позициях объективного идеализма (правда, пока еще в начальном состоянии).

Так же как и «Протагор», «Горгий» представляет большие трудности для анализа, причем трудности эти обусловлены скорее композицией этого диалога, чем его содержанием, потому что «Горгий» по своим размерам весьма обширен, содержит в себе массу всякого рода то более, то менее значительных идей и различных интермедий, мешающих развертыванию основной идеи. «Горгий», кроме того, чрезвычайно многословен, Платон в нем постоянно возвращается к одной и той же теме и уклоняется в разные стороны. Но то, что делает этот диалог действительно переходным в творчестве Платона, — это очень широкая постановка основного вопроса и наличие множества положительных утверждений, почти отсутствующих в прежних диалогах.

Все это создает немало затруднений и для читателя «Горгия», и для его комментатора; и, хотя композиция «Горгия» проще, чем композиция «Протагора», диалог этот все же заставляет очень много думать о его конструктивной схеме и потому понимается в науке по-разному. Наш анализ диалога сводится к следующему.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (447a — 448e)

На площади встречаются Сократ и его ученик Херефонт, с одной стороны, а с другой — софист Калликл, в доме которого остановились известный софист Горгий Леонтинский и его ученик Пол. Калликл приглашает всех к себе в дом для беседы с Горгием о предмете риторики.

II. Определение софистической риторики, как оно давалось самими софистами (449a — 461a)

В беседе, возникшей затем между разными лицами, т. е. между Сократом и Горгием вместе с их учениками, дается ряд определений риторики, начиная с более широкого и кончая более узким.

1. Риторика есть наука о составлении речей: Сократ тут же опровергает это тем, что всякая наука также занимается речами (449a — 451c).

2. Риторике нельзя определить исходя из того, что она занимается речами о великих и важных делах, потому что великое и важное, по Сократу, каждый понимает по-своему (451d — 452d).

3. Риторика не есть искусство убеждать судей и народ в том, что

правится оратору, ибо, по Сократу, и всякая наука вообще всегда старается убедить в том, чему она учит (452e — 454b).

4. Утверждается, что специфика риторического убеждения состоит в том, чтобы внушать судьям и народу, что справедливо и что несправедливо (454bc). Однако а) Сократ, строго различающий знание, которое всегда истинно, и веру, которая может быть и истинной, и ложной, заставляет Горгия признать, что убеждать риторически — значит вызывать не знание без веры, но веру без знания (454c — 455a). б) Горгий не только убежден в этом, но и приводит многие исторические примеры, а также примеры из обыденной жизни, когда простое внушение или совет, даже людей незнающих, имели огромное значение (455b — 456c), хотя в) это не значит, что справедливый оратор отвечает за несправедливое употребление риторики его учениками (456d — 457c). г) Пусте небольшого отступления (457d — 458e) Сократ доказывает, что д) существует противоречие между пониманием риторики как науки о внушении людям чувства справедливости и фактическим злоупотреблением ораторами этой риторикой для совершения несправедливых и дурных дел (458e — 461a).

5. Небольшая интермедия (461b — 462a).

III. Критика софистической риторики в том виде, как ее понимает Сократ (462b — 482e)

1. Определение, соответствующее этой риторике: риторика есть не искусство, а только сновровка (*ἐμλεϊρία*), с помощью которой что-либо представляется привлекательным и доставляется удовольствие людям (462c).

2. Критика Сократа заключается прежде всего в том, что сновровка — это вообще не искусство, что не все привлекательное и доставляющее удовольствие есть прекрасное, что такая сновровка нужна и в поварском деле и все подобного рода сновровки суть разновидности угодничества низменным страстям (462d — 463c). А поскольку из искусств к телу относятся медицина и гимнастика, к душе же — законодательство и суд, то угодничество, разделившись на четыре вида, укрывается за каждым из этих подлинных четырех искусств; при этом риторическое угодничество укрывается за судебным делом, и оратор, таким образом, оказывается как бы поваром для души (463d — 466a).

3. Ораторы в городах, хотя и обладают силой напоподобие тиранов, на самом деле бессильны: ведь то, что они чинят, часто только кажется им справедливым, а на самом деле это зло, а причинение зла другому оказывается результатом собственного бессилия (466b — 468a). Прекраснее самому подвергнуться несправедливости, чем совершить ее по отношению к другому (469a — 479e). Это и есть настоящая норма для риторики. Но такая норма никогда не осуществляется (480a — 481b).

4. Небольшая интермедия (481c — 482e).

IV. Критика софистической риторики, основанной на теории естественного права (483a — 506b)

1. Калликл говорит о несовместимости природы, для которой что сильнее, то и лучше, и закона, установленного бессильными людьми для прикрытия своего бессилия псевдоморальными нормами (483a — 484c). Далее следует новая интермедия, в которой Калликл в самой беспощадной и грубой форме квалифицирует Сократа как защитника противоестественного бессилия и говорит, что заниматься пустословием и философией

в возрасте Сократа смехотворно. Последний иронически защищается (484c — 488b).

2. Ответ Сократа: если лучшее есть не что иное, как сильное, то мораль, установленная многими людьми, сильнее, а потому и лучше разнузданного индивидуализма (488b — 489c). Это заставляет Калликла отойти от первоначального, грубо физического понимания силы и придать новое значение этому термину («достоинство», «рассудительность»), а поскольку подобная квалификация имела бы мало значения, если отнести ее только к отдельным профессиям и ремеслам, то Калликл объявляет, что «сильный», с его точки зрения, значит разумный и достаточно мужественный в государственных делах, чтобы управлять всеми другими (489d — 491b).

3. Новое возражение Сократа: а управлять самим собой нужно или не нужно? На это Калликл откровенно и нагло отвечает: совершенно не нужно; а рассудительность и мужество заключаются только в полной свободе наслаждений и во всяческом своеволии (491c — 492c). В таком случае, отвечает Сократ, жизнь превращается в дырявый сосуд, т. е. в полную и всегдашнюю ненасытимость, которую Калликл тут же предпочитает отсутствию наслаждений или, как он говорит, «каменной жизни» (492d — 494e). Сократ предлагает различать хорошие и дурные наслаждения, но Калликл отвергает такое различие (495ab), после чего Сократ при помощи многочисленных примеров доказывает коренное различие между удовольствием и благом (495c — 497a) и то, что не благо следует подчинять удовольствиям, а, наоборот, удовольствия благу (497e — 500a).

4. Отсюда делаются выводы как для искусства вообще (музыка, поэзия, театр), так, в частности, и для риторики, которая, очевидно, не может быть просто сноровкой и угодничеством ради доставления удовольствий, а должна быть сознательно проводимым искусством насаждения благих чувств (500b — 502d). Из этого вытекает, что риторика вместе с прочими искусствами, основываясь на определенном образце (503e) для достижения «высшего блага» (βέλτιστον), должна создавать в душе «строй и порядок» (τάξις καὶ κόσμος, 504ab) и приводить ее из состояния раздробленности в состояние цельности, на котором основывается и то ее совершенство, которое Сократ называет законностью и законом (νόμιμον καὶ νόμος, 504d), а это и приводит к изгнанию из души стремления к дурным удовольствиям и несправедливости, как из тела — всяких болезней (504b — 505b).

V. Выводы общеполитического характера (506c — 527e)

1. Последняя мысль предыдущего раздела многословно повторяется на разные лады в целях ее универсального применения к отношениям между людьми в государственной жизни, ко всему космосу и к богам (506c — 508a).

2. Особенно много говорится о необходимости воздержания, борьбы с несправедливостью, о порочности своеволия и т. д. в государственной жизни (508b — 522e).

3. Все это учение об общественной и личной справедливости подтверждается мифом о загробном суде с его наградами и наказаниями (523a — 527c).

4. Сократ призывает беспринципно настроенного Калликла переменить свою жизнь и свои воззрения на постоянную и неизменную практику в духе учения об абсолютной справедливости (527de).

Анализ диалога «Горгий» проведен нами достаточно подробно и требует лишь небольших пояснений.

1. Если «Апология Сократа» и «Критон» были посвящены исключительно проблемам общественной и личной морали, а «Ион» и «Гиппий больший» — проблемам по преимуществу эстетическим, то в «Протагоре» и «Горгии» Платон явно стремится объединить те и другие проблемы, выдвигая такие категории, которые могли бы их превратить в нечто целое.

2. Но если в «Протагоре» такая целостная категория — это добродетель, то в «Горгии» — искусство, которое рассматривается здесь при помощи анализа разных пониманий риторики.

3. Риторика и вообще всякое подлинное искусство, по мысли Платона, есть творческая деятельность, которая воплощает высшую справедливость в человеческом обществе при помощи последовательного приведения всех низших страстей в стройное и упорядоченное состояние (что Платон и называет законом). Эта деятельность не преследует никаких целей чистого и автономного искусства, но лишь реально-жизненные цели. Риторика и искусство есть та сила, которая призвана усовершенствовать человеческую жизнь и создать для нее максимально справедливые формы. В этом и состоит сила искусства (*δύναμις καὶ τέχνη*, 509e).

4. В связи с этим в «Горгии» резко критикуются софистические взгляды в области риторики и искусства. Искусство выступает тут не просто как сноровка и умение культивировать в людях низшие инстинкты, но как чистое знание, содержащее в себе единственную цель — преобразование общества. Таким образом, прекрасное здесь не просто «сущность», «идея», «структура» или «измерительное искусство», как это было в предыдущих диалогах, но сама человеческая жизнь, преобразуемая по принципам высшего блага. Красота неодушевленных предметов, одушевленных существ, человеческого тела и души, «порядок», «строй», правила искусства охватывают теперь всю жизнь и управляют ею (506d — e), а Сократ, носитель всех этих благ, оказывается чуть ли не единственным человеком в Афинах, применяющим искусство государственного управления к жизни (521d).

5. Но даже и в «Горгии» абсолютная действительность все еще мыслится мифологически (523a — 527c). Сила искусства мыслится здесь пока еще в чисто человеческом плане. «Сущность», «идея», «смысл», «структура» все еще не превращены в самостоятельную действительность; и потому даже и здесь, строго говоря, все еще отсутствует методически проводимый объективный идеализм как чисто философская система. Можно только сказать, что учение о душевном теле, которое представляет собой, правда, лишь один из моментов платоновского учения об идеях, представлено в «Горгии» в виде описания душ-тел, оказывающихся на подземном суде после смерти тела (524e — 525a). Как мы потом увидим, в разных диалогах Платона сверхчувственная идея связывается с идеальным телом. Для этого, однако, нужно было осуществить гипостазирование идей, которое мы находим в «Меноне». Между прочим, в «Горгии» видны следы орфико-пифагорейского учения о том, что тело есть могила души (493a), из чего следует, что диалог был написан, по-видимому, после знакомства Платона с учением пифагорейцев во время его первого путешествия в Италию и Сицилию около 389—387 гг.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени Горгия Леонтинского (см.: Апология Сократа, прим. 9). К нему, «как к отцу, восходит искусство софистов» (*Филострат. Жизнь софистов I 9*). Как сообщает словарь Суды, Горгий был учеником Эмпедокла, а среди своих учеников имел Пола Агригентского (действует в диалоге «Горгий»), Перикла, оратора Исократ. По преданию, он жил более ста лет и до глубокой старости сохранил силы и свежесть чувств. Большую часть жизни прожил на севере Греции, в Фессалии. Жизнь Горгия была на удивление счастлива. Он был очень богатым человеком, ходил в пурпурных одеждах (см.: *Элиан. Пестрые рассказы XII 32*).

Будучи учеником Эмпедокла, Горгий через его посредство усвоил важнейшие принципы элатов, а именно Парменида — учителя Эмпедокла. Горгий признает парменидовское неизменное бытие, отличное от вечно изменяемого чувственного мира. Однако о бытии этом, по Пармениду, мы ничего не можем знать, так как наше мышление вечно меняется и не относится к сфере неизменного бытия. Поэтому в рассуждении и мысли нет ничего твердого, надежного, познавательного, что и ведет Горгия к своеобразному нигилизму. Риторика же, ничего не зная о предмете речи (по Горгию, она и не может о нем знать), становится искусством словесной игры, остроумной, блестящей и призрачной. Однако риторикой можно пользоваться в чисто практических целях (чему и учили софисты); вот почему Горгий (*Филеб 58a*) утверждал, что «искусство убеждать людей много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению».

О Горгии см.: *Брентано Т. Указ. соч. С. 61—69; Gomperz H. Op. cit. S. 1—34; Bonitz H. Platonische studien. 3. Aufl. Berlin, 1886. S. 1—46*. Все материалы о Горгии и фрагменты его сочинений помещены у Дильса (*Vd II. Кар. 82. Русск. пер.: Маковельский А. Софисты. Вып. I. Гл. IV*). В этом диалоге Платона Сократ и его ученик Херефонт (см.: Апология Сократа, прим. 15), опоздав на выступление Горгия и, видимо, отклонив приглашение Калликла встретиться с Горгием у него в доме, начинают беседу прямо здесь же, в гимнасии, где только что выступал Горгий. В этой беседе Сократу и Херефонту противостоят Горгий и его ученик Пол Агригентский. Интересна фигура Калликла, молодого аристократа, богача, стремящегося к государственной карьере, умного, проницательного, но жестокого и эгоистичного, так называемого сильного человека. Калликл, возможно, блестящий вымысел Платона. Действие диалога можно датировать только приблизительно (405 г.), так как здесь довольно много хронологических несообразностей.

Непосредственная проблема диалога: как жить? А в связи с этим: какова суть и цель риторики?

¹ В этих словах Херефонта — намек на героя трагедии Еврипида Телефа, раненного копьем Ахилла и им же исцеленного. — 477.

² *Искусство*, о котором говорит Херефонт, — медицина, так как брат Горгия Геродик — врач (см.: Протагор, прим. 2). Медицина считалась искусством (или наукой — *τέχνη*) в отличие от занятий, основанных на чисто практической сноровке. Так, Сократ (462bc) вообще не считает риторику искусством, но лишь сноровкой и опытностью (449d). — 478.

³ *Аггаофонт* и его сыновья *Аристофонт* и *Полигнот* — известные живописцы. Особенно знаменит последний (см.: Ион, прим. 9). — 478.

⁴ Слова Пола, видимо, представляют парафразу из его сочинения, до нас не дошедшего, Аристотель (*Метафизика I 1, 981a 4—5*) приводит, со ссылкой на Пола, почти те же слова. Вполне возможно, однако, что он знает их из платоновского «Горгия», а не из сочинений самого Пола. — 478.

⁵ Имеется в виду гомеровский оборот, когда вместо «я называюсь»

говорится «я хвалюсь». Например, Од. I 180: «Имя мне — Мент...» (букв.: «Я хвалюсь, что я Мент...»). — 479.

⁶ Игра в шашки, по Платону (см. Федр 274c), изобретена египетским богом Тевтом. Греки различали рассуждение о числах, т. е. теорию числа (искусство *арифметики*), и *искусство счета* («логистику»). Ср. Горгий 451b: «...что такое искусство арифметики? ...Это одно из искусств, обнаруживающих свою силу в слове... На что направлена эта сила? ...На познание четных и нечетных чисел...»; Хармид 166a: «Счетное знание относится к определению равных и неравных величин, т. е. к определению их связи и взаимной зависимости». — 481.

⁷ Предлагая новый закон и желая оттенить в нем главное, вносящий его обычно как бы отменял второстепенное при помощи формулы «во всем прочем... и т. д.», аналогичной нашему «и тому подобное». — 482.

⁸ *Застольная песнь*, т. е. «сколий». Песнь, о которой здесь говорит Сократ, Климент Александрийский (Строматы IV, гл. V 23) приписывает Симониду Кеосскому (см.: Протагор, прим. 24): «Для человека быть здоровым лучше всего, второе — стать статным и красивым, третье — стать честно богатым» (Scol. anon. fr. 7 Diehl). Платон не приводит четвертое желание, которым заканчивается песня: «Прощетать вместе с друзьями». В сколии к данному месту эта застольная песнь приписывается не только Симониду, но также и Эпихарму. На этот же сколий «прекрасного Платона» ссылается Атений (XV 694ef), приводя толкование этой песни эллинистическим комиком Анаксандридом (II fr. 17 Kock). — 483.

⁹ См.: Протагор, прим. 27. — 485.

¹⁰ Горгий понимает красноречие главным образом как искусство убеждения в том, что справедливо и несправедливо, хорошо и дурно. Это видно также из мнения ученика Горгия Исократ (см.: Евтидем, прим. 58). В своей третьей речи, посвященной кипрскому владельцу Никоклу, он тоже говорит о риторике, которая установила законы о справедливом и несправедливом, о постыдном и прекрасном (III 7): «...с ее помощью мы уличаем дурных и восхваляем хороших. Через нее мы воспитываем неразумных и одобряем разумных». Исократ энергично защищает своего учителя, возводя риторику в ранг всемогущего искусства и тем самым критикуя Платона (см.: Isocratis orationes/Ed. Benseler — Blass. Vol. 1. Lipsiae, 1913). — 486.

¹¹ Представление о *вере*, не основанной на людских мнениях, приобретенных через выучку или знание, было уже у элеатов (28 В 8; 31 В 71 Diels). — 486.

¹² *Афинские стены* — так называемые Длинные стены (см.: Менексен, прим. 37). *Пристань* — в Пирее: Мунихий, Кантар и Зея. О *Фемистокле* и *Перикле* см.: Феаг, прим. 19. — 488.

¹³ Борьба: в ориг. «панкратий» — самый сложный и опасный вид борьбы в Древней Греции. — 489.

¹⁴ *Палестра* — место для упражнения в борьбе. — 489.

¹⁵ *Ложное мнение*, или суждение, для Сократа — тяжкое зло. Сам же Горгий в речи «Похвала Елене» (В 11, 11 Diels) говорит о страшной силе ложной речи и ложного мнения: «...весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение... Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи». — 490.

¹⁶ Мнение о широкой *свободе* слова в Афинах выражено Платоном и в «Законах» (I 641e), где с этой точки зрения сравниваются три государства: «...наше государство любословно и многословно, Лакедемон краткословен, на Крите же развивают скорее многомыслие, чем многословие». — 494.

¹⁷ Игра слов: *пῶλος* по-греч. означает «жеребенок». — 497.

¹⁸ Анаксагор (см.: Апология Сократа, прим. 27) — автор сочинения «О природе». В словах Сократа о том, что если дать телу господствовать над самим собой, то все вещи смешались бы воедино, слышен отзвук учения Анаксагора о гомеомериях и «нусе» — Уме. По свидетельству Аристотеля (59 А 43 Diels), гомеомериями у Анаксагора назывались мельчайшие материальные частицы. Анаксагор говорил (59 В 1 Diels), что «из единой смеси выделяются бесконечные по числу гомеомерии, причем все заключается во всем...», т. е. здесь мы находим явное соответствие словам Сократа. Смешение элементов может упорядочиться только благодаря Уму, который приводит в движение косную неподвижную материальную смесь, тем самым выделяя и разделяя ее (В 13 Diels). Ум, по Анаксагору, «бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе... Он обладает совершенным знанием... порядок всего определил Ум» (В 12 Diels). Учение Анаксагора было настолько популярно, что Сократ находит возможным походя сослаться на него. — 499.

¹⁹ См.: Феаг, прим. 13. — 505.

²⁰ См.: Апология Сократа, прим. 53. — 506.

²¹ Сократ как бы предсказывает свою собственную судьбу. — 507.

²² *Дар Никия* (см.: Лахет, прим. 2) — *треножники* — стоят в святилище Диониса потому, что он, как очень богатый человек, был не раз хорегом. Как сообщает Плутарх (Никий III//Сравнительные жизнеописания), еще в его время продолжал стоять поставленный Никием «на священном участке Диониса храм для треножников, которые получали в награду хорегии-победители». *Аристократ, сын Скеллия*, — один из вождей олигархов в афинском государственном перевороте 411 г. Был казнен в 406 г. после битвы при Аргинузских о-вах (см.: Апология Сократа, прим. 36). Треножник в честь победы его хора на празднестве Таргелий стоял в храме, воздвигнутом еще Писистратом. — 507.

²³ Об этой страшной казни, когда человека помещают в просмоленный мешок и сжигают на огне, пишет Атений (XII 524a) со ссылкой на Гераклида Понтийского, рассказывая о событиях в Милете (VI в.): тогда богатые, взявши власть, предали ужасной казни своих противников — и взрослых, и детей. Перечень мучительных истязаний см. в «Государстве» Платона. Именно несправедливые, говорят там, полагают, что справедливого надо «сечь, пытать и держать в оковах, что ему выжгут и выколют глаза и что, наконец, испытав все роды мучений, он пригвожден буден ко кресту и узнает, что человеку надобно хотеть не быть, а казаться справедливым» (II 361e). — 509.

²⁴ См.: Апология Сократа, прим. 36. *Наша фила* — Антиохиды. — 510.

²⁵ Эта мысль Сократа не раз повторяется у Платона. Именно на этой идее основано нежелание Сократа бежать из тюрьмы или отказ его называть снисхождение судей (см.: Критон, прим. 11). См. также: Апология Сократа, прим. 39. — 510.

²⁶ Рассуждениям Сократа о природе прекрасного специально посвящен диалог «Гиппий больший». — 510.

²⁷ *Несправедливость, невежество, трусость* противопоставляются трем добродетелям — справедливости, мудрости, храбрости. Ксенофонт в «Воспоминаниях...» посвящает специальные главы беседам Сократа о хорошем и прекрасном (III 8), о храбрости и мудрости (III 9) и о справедливости (IV 6). — 515.

²⁸ Игра слов: Калликл «влюблен» в народ, *демос*, и красавца Демоса, сына богача *Пирилампа* (см. Хармид, прим. 17). В греческом оригинале имя этого красавца, созвучное слову «народ», не упоминается. Та же игра слов и дальше (513a — c). — 521.

²⁹ Говоря о своей *любви — философии*, Сократ как бы подчеркивает отличие ее от софистики, которую представляет Калликл. Во второй половине V в. софистика и философия уже резко разграничивались, и, хотя у Геродота мудрецы носят название софистов (I 29), он уже употребляет глагол «философствовать» применительно к Солону (I 30). Известен такой фрагмент: «Ибо очень много должны знать мужи-философы, по Гераклиту» (22 В 35 Diels). Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что слово «философ» ионийского происхождения и, возможно, создано впервые Гераклитом. Историю терминов «философия» и «философ» на протяжении тысячи лет, от досократиков до IV в н. э., дает Маленгрэ (см.: *Malingrey A.-M. Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque.* Paris, 1961). См. также: Протагор, прим. 13.— 521.

³⁰ О противопоставлении софистами *природы и обычая* (закона) см.: Гиппий большой, прим. 13. Закону, установленному людьми и государством, противопоставляется также «неписанный» закон, о котором говорит Антигона в одноименной трагедии Софокла (457—461):

Не знала я, что твой приказ всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писанный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает.

Пер. С. Шервинского.

Ср. у Ксенофонта беседу Сократа и софиста Гиппия: «...о неписанных каких-нибудь законах, Гиппий, ты имеешь сведения? — спросил Сократ. — Да, — отвечал Гиппий, — это те, которые признаются одинаково во всякой стране... — Так кто же, по-твоему, установил эти законы? — спросил Сократ. — Я думаю, — отвечал Гиппий, — боги дали эти законы людям» (Воспоминания... IV 4, 19—20). О высоком предназначении закона как некой нравственной силы, дарованной Зевсом, см. у орфиков: «Закон сопрестолен Зевсу, как говорит Орфей» (fr. 160 Kern). У орфиков был даже «Гимн Ному», т. е. Закону, который красноречиво именовался в нем «святым царем бессмертных и смертных», «небесным», «верной крепой моря и суши», «опорой телесной природы». Он несет «беззаконным злейшую месть», он «блаженный», «всечтимый, несущий обилие» (64 // *Orphei hymni/Ed. G. Quandt. Berolini, 1955.*) — 522.

³¹ Свободный (будь то мужчина, женщина, старик или мальчик) и *раб* у софистов имеют каждый свою особую добродетель, причем, по их мнению, нет никакой добродетели в том, чтобы не сопротивляться злу зла, как учил Сократ (Критон, прим. 11). Согласно «Менону» 71e — 72a, добродетель состоит в том, чтобы «справляться с государственным делами, благотельствуя при этом друзьям, а врагам вреда и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба... Добродетель ребенка — и мальчика, и девочки — совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба». — 523.

³² В том, что *законы устанавливают слабосильные* — «а их большинство», — чтобы оградить себя от сильных, уверен не только Калликл. Критий (см.: Хармид, прим. 4), по свидетельству Секста Эмпирика, «принадлежавший к числу безбожников, поскольку он говорил, что бога выдумали древние законодатели... чтобы никто тайно не обижал ближнего, боясь наказания от богов» (88 В 25 Diels), прямо говорит устами героя своей сатирической драмы Сисифа: «Было время, когда жизнь людей была беспорядочной и подобной жизни животных и когда господствовала грубая сила... Затем... люди установили карающие преступников

законы, чтобы справедливость царствовала одинаково над всеми и чтобы насилие было у нее в неволе» (Ibid., 1—7). — 523.

³³ Отец Ксеркса — Дарий I. См.: Алкивиад I, прим. 5 и Менексен, прим. 21. — 523.

³⁴ Речь Калликла свидетельствует о том, какими крайними выводами чреват учение софистов. Калликл — индивидуалист, действующий всегда по произволу и неизменно считающий свои действия справедливыми. Он требует активности, а не увещания и философских бесед. Калликл как человек сугубо практический проицательно видит будущее Сократа, осужденного (486b) и потерпевшего поражение из-за нежелания активно сопротивляться злу. Интересно сравнить отношение к большинству Сократа, с одной стороны, и Калликла и софистов — с другой: в противоположность Калликлу Сократ считает, что установления большинства — это установления сильных, т. е. законы, которым надо подчиняться. Позиция Сократа в отношении большинства ясно рисуется в диалоге «Критон», а также в ряде мест диалога «Горгий» (459a, 488de). — 523.

³⁵ Пиндар (522—442) — великий греческий лирик, родом из Фив, создатель хороших песен-«эпипикиев» в честь победителей на общегреческих играх. Здесь цитируется fr. 169 Snell — Maehler; в его «Немейской оде» (X 72) читаем также: «Тяжкий спор — общаться с мощными людьми». Геракл, который в дальнейшем (например, у киников) получает облик страдальца, в классическом представлении отлицетворял собой грубую силу. — 523.

³⁶ См.: Алкивиад II, прим. 10. — 524.

³⁷ Т. е. Гомера (см. Ил. IX 440 сл.). Имеются в виду слова Феникса, воспитателя Ахилла, обращенные к нему:

Юный, не знал ни войны ты, для всех одинаково
тяжкой,
Ни совещаний народных, где славой венчаются люди. — 525.

³⁸ См.: Алкивиад II, прим. 10. — 525.

³⁹ Здесь Калликл перефразирует слова Зета к Амфиону (fr. 185 N. — Sn.); «женственное поведение», в котором Зет упрекает Амфиона, Калликл заменил «ребячеством». — 525.

⁴⁰ Еврипид. Антиопа (fr. 186 N. — Sn.). — 526.

⁴¹ Калликл перефразирует строки из «Антиопы» (fr. 188 N. — Sn.), где Зет увещевает своего брата Амфиона обратиться к «благозвучию бранных дел», оставив другим «тонкие уловки и софистические ухищрения». Калликл вместо слов «прекрати свои мелодии» говорит «прекрати свои изобличения»; вместо «благозвучания бранных дел» — «благозвучие дел»; он опускает слово «софизмы», оставляя «уловки эти тонкие». Интересно, что именно Калликл опускает «софизмы». Он сам софист и прекрасно понимает, что такое софистические ухищрения, которыми Сократ не пользовался и которые он презирал. — 526.

⁴² Ср. Феогнид (119 Diehl):

Золото ль, Кирн, серебро ль фальшиво — беда
небольшая,
Да и сумеет всегда умный подделку узнать.

Пер. В. В. Вересаева. — 526.

⁴³ О Тисандре из Афидны (Аттика, фила Акамантида) нет никаких сведений. Он вряд ли может быть отождествлен с родичем Перикла и послом в Персии в 423 г. Об Андроне, сыне Андротиона см.: Протагор, прим. 19. Навсикид из Холарга (Аттика, фила Аянтида), возможно,

то же самое лицо, что и у Ксенофонта (Воспоминания... II 7, 6): богатый мельник, который «не только себя со слугами может прокормить, но сверх того и множество свиней и коров, и столько у него еще остается, что он и в пользу города может часто исполнять разные литургии». — 527.

⁴⁴ Здесь цитируется fr. 638 N.— Sn. Еврипида (Полиид). Мотив отождествления жизни и смерти нередок у Еврипида. Ср. fr. 833 N.— Sn. (Фрикс): «Кто знает, не зовется ли жизнь смертью, а смерть жизнью?» Здесь возможны отзвуки знаменитого гераклитовского учения о противоположностях, представляющих собой некое диалектическое единство. Гераклит называет рождение смертью (22 В 21 Diels). Ср.: «Когда человек умер (и погас свет его очей), он жив и ночью зажигает себе свет» (22 В 26 Diels). Далее читаем: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, жизнь одних есть смерть других; и смерть одних есть жизнь других». Все материальные стихии тоже живут смертью друг друга: «Огонь живет смертью земли; воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» (22 В 62, 76 Diels). — 533.

⁴⁵ Тело как могила души — идея орфико-пифагорейская, которую можно найти у пифагорейца Филолая (Ю. Италия). Именно у него Платон покупал через Диона пифагорейские книги (44 А 1 Diels) и ездил к нему (А 5 Diels) в Италию. Сам же Филолай жил одно время в Фивах, где его слушал ученик Сократа Кебет (44 А 1а Diels). Платон под *мудрым человеком* понимает, видимо, Филолая, о чем говорит Климент Александрийский, толкуя данное место «Горгия» (44 В 14 Diels). Здесь же Климент ссылается и на другого пифагорейца, Евксифея, и пишет: «Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые преступления душа соединена с телом и как в могиле погребена в нем». То, что Платон говорит далее о «незримом мире» и об «обитателях Аида» (493b), тоже имеет отношение к Филолаю, который утверждал, что «все заключено богом как бы в темнице», показывая тем самым «существование единого и высшего, чем материя» (44 В 15 Diels). Представление о жизни как темнице и о теле как могиле души характерно и для орфиков (1 В 3 Diels) с их дуалистическим отделением чистой, божественной души от испорченного и смертного тела. Идея эта была чужда ионийцам. Она порождена орфической космогонией, где из тела и крови растерзанного титаном младенца Диониса происходят люди с их исконным дуализмом доброй и злой природы (см.: fr. 220. Kern). С марксистских позиций освещает воззрения орфиков и происхождение их дуализма Дж. Томсон (Первые философы/Ред. и послесловие А. Ф. Лосева. М., 1959. С. 217 — 237). Символическая картина жизни как темницы или пещеры, откуда люди наблюдают только за призраками, тенями истинной жизни, дана у Платона (Государство VII 514а — 517b). Понимание Аида как «незримого мира» связано также со старинным этимологическим толкованием слова «айд»: Ἄϊδης ← ἄ-ΐδης («невидимый»). Отсюда миф о шапке-невидимке бога смерти Аида (см. Ил. V 844 сл.): «Чтоб ее он не видел, дочь Эгнгоха-Кронида покрылася шлемом Аида». Однако современная этимология предпочитает связь слова «Аид» с греч. αἰάνης (*sai-Fa-vñs) «ужасный» (ср. лат. saevus — «жестокий»). См.: Carnoy A. Dictionnaire étymologique de la mythologie greco-romaine. Louvain, 1957, Hadès).

Автор схолии к этому месту Платона видит в *мудром человеке*, считающем тело могилей души, сицилийца или итальянца, возможно, Эмпедокла. «Он ведь был, — продолжает схолиаст, — пифагореец и родом из Акраганта, города в Сицилии... а вблизи Сицилии — Кротон и Метапонт, города, где учили пифагорейцы, живущие в Италии». В дошедших до нас фрагментах Эмпедокла, правда, нет такого точно высказывания, но, например, в одном из этих фрагментов он «объемлющее душу тело» называет «закрывающей смертных землей» (31 В 148 — 150 Diels), мы бы

сказали — могилой, могильным холмом. Эмпедокл был близок к пифагорейцам, «слушал Пифагора» и «обнародовал учение пифагорейцев» (31 А 1, 54, 55 Diels), а самого Пифагора он именуется «человеком необычайного знания», который «обладал в самой высокой степени разнообразной мудростью... и созерцал отдельные явления всего существующего даже за десять и за двадцать человеческих поколений». Вполне возможно, что в этом гераклитовском и орфико-пифагорейском сплаве смерти-жизни есть доля и Эмпедокла. — 533.

⁴⁶ *Птица-ржанка* славится своей ненасытностью, причем еда не идет ей впрок. — 535.

⁴⁷ Т. е. из дема Ахарны. — 536.

⁴⁸ Калликла раздражает приверженность Сократа к примерам из повседневной жизни (см.: Критон, прим. 9). — 539.

⁴⁹ *Великим* таинствам, или мистериям, в Элевсине (осенью, в месяце Боедромии) предшествовали *Малые* мистерии в Афинах (весной, в месяце Анфестерии). Сократ иронически замечает, что Калликл презирует постепенность познания, сразу хватаясь за обобщения. — 539.

⁵⁰ Поговорка, которую схолиаст Платона приписывает Эмпедоклу: «Ведь что нужно, и дважды хорошо поведать» (31 В 25 Diels). Однако Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что поговорка Платона не заимствована у Эмпедокла и по смыслу не относится к его высказываниям. См. также: Филеб 60а. — 542.

⁵¹ Букв.: «пользоваться настоящим и принять, что ты даешь». Ср. высказывание Питтака о том, что лучше всего «хорошо делать то, что делаешь» (Диоген Лаэций I 77). Гесикий упоминает данное место Платона с указанием на происхождение его от пословицы (см.: Hesichii Alexandrini Lexicon. Ed. M. Schmidt. Ienae, 1867. P. 1464). — 542.

⁵² См.: *Алкивиад* I, прим. 15. — 543.

⁵³ *Игра на флейте* оценивается Платоном как забава, не требующая работы. В III книге «Государства», где идет разговор о поэзии и музыке в идеальном государстве, а также о месте их в воспитании молодежи, Платон отвергает мастерство флейтистов и музыкантов. Он предпочитает бога Аполлона и изобретенные им лиру и кифару сатиру Марсию с его флейтой (399е). Об этическом значении музыки см.: Протагор, прим. 38. — 545.

⁵⁴ *Кинесий, сын Мелета*, — автор дифирамбов, которого не раз высмеивали комедиографы. Аристофан в «Облаках» (ст. 333 сл.) пишет о «голосистых искусниках в круглых хорах» (т. е. дифирамбах. — А. Т.-Г.), а в комедии «Птицы» Кинесий в шутовском виде является к птицам, где над ним издевается один из героев комедии, Писфетер. Отца Кинесия Мелета комедиограф Ферекрат в комедии «Дикари» (fr. I 6 Kock) назвал «наихудшим кифаредом». — 545.

⁵⁵ Известно, что на театральных зрелищах в Афинах могли присутствовать женщины и дети (последние в зависимости от сюжета даваемого спектакля), а также рабы. — 546.

⁵⁶ См.: Феаг, прим. 19. *Мильгиад* (VI—V вв.) — знаменитый афинский полководец времен греко-персидской войны, отец *Кимона*. В 400 г. одержал победу над персами при Марафоне (см. также прим. 76). — 547.

⁵⁷ В ориг. εἶδος. См. Евтифрон, прим. 18. — 547.

⁵⁸ Ставшее поговоркой выражение *Эпихарма* (fr. 253 Kaibel), знаменитого сицилийского комедиографа (VI—V вв.), близкого по взглядам к пифагорейцам. Философские фрагменты Эпихарма собраны у Дильса (Bd I. Kap. 23). — 550.

⁵⁹ Если Калликл, сравнивая себя выше с *Зетом*, уговаривал Сократа заняться практической деятельностью (484с — 486а), то теперь Сократ

хочет внушить ему созерцательные мысли *Амфиона* и расположить *Калликла* к философии (см.: *Алкивиад II*, прим. 10). — 551.

⁶⁰ Поговорка *записать благодетелем* — значит удостоить кого-нибудь звания «эвергета» (благодетеля), которым греки награждали лиц, принесших общественную пользу государству (даже иностранцев). — 551.

⁶¹ *Мудрецами*, о которых здесь (и ниже — 508а) говорится, схоластика к Платону считает пифагорейцев, и «особенно Эмпедокла, говорящего, что Дружба объединяет шаровидный космос, делая его единым». Действительно, у Эмпедокла Дружба, или Любовь (она же Афродита), — важнейший космогонический принцип, противопоставляемый Вражде, или Раздору. «Эмпедокл же к началам причисляет Дружбу, понимая под ней некую соединительную силу (31 В 17 Diels). По Эмпедоклу, «Вражда и Любовь без очереди господствуют над людьми, рыбами, зверями и птицами» (В 20 Diels). Точно так же все стихии — «и лучезарное Солнце, и Земля, и небо, и море — дружны всеми своими частями... и, будучи уподоблены Афродитой, одержимы взаимным любовным влечением» (В 22 Diels). Космос же мыслится «беспредельным, шаровидным, гордым в своей замкнутости» (В 28 Diels), так как в нем все уже соединено Любовью и он является не чем иным, как именно «царством Любви» (В 27 Diels). См. также: Лисид, прим. 24. Мудрец, назвавший мир *космосом*, т. е. *порядком*, — это Пифагор. О нем сообщает известный доксграф Аэций: «Пифагор первый назвал окружность целого космосом по заключенному в нем порядку». У элеатов тоже есть «мировой порядок», благодаря которому бытие «не может ни разойтись совершенно, ни соединиться» (Парменид В 2). О космосе в смысле «мира» говорит Демокрит: «Мудрому человеку вся Земля открыта. Ибо для хорошей души отечество — весь мир» (68 В 247 Diels = 509 Маков.). — 552.

⁶² *Геометрическое равенство*, по словам схоластика, «это — справедливость». Такое равенство Платон в «Законах» назвал «суждением Зевса» (VI 757b); там проводится различие между равенством «мер, веса, числа», т. е. чисто арифметическим, и «истинным, наилучшим равенством, ибо оно есть суждение Зевса», т. е. равенством геометрическим. — 553.

⁶³ Ср. у Гомера (Од. XVII 219): «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным». Эта же мысль почти без изменения повторяется у самого Платона в «Пире» (195b). По Аристотелю, «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 А 20а Diels). У атомиста Левкиппа при описании образования миров из первобытного вихря тоже проводится принцип стремления подобного к подобному (67 А 1 Diels); у Демокрита (68 А 99а Diels) «во влажном, как и во всем, подобное стремится к подобному». Тот же Демокрит полагает (68 А 165 Diels = 200 Маков.), что «происходят истечения и подобное несетя к подобному... Магнит и железо поэтому состоят из подобных атомов». См. также: Лисид 214b, Федр 240c, Протагор 337cd; *Ксенофонт (Псевдо-Ксенофонт)*. Афинская политика III 10 сл.; *Аристотель*, Риторика I 11, 1371b. Приведенные тексты свидетельствуют, что эта очень старая и весьма популярная мысль, начиная с Гомера, пронизывает всю натурфилософию, кончая философами-атомистами (позднейших, еще более многочисленных текстов на эту тему мы не приводим). — 555.

⁶⁴ См.: *Алкивиад I*, прим. 35; *Апология Сократа*, прим. 28. *Понт* — Черное море. — 557.

⁶⁵ Здесь намек на слова Гектора, сказанные им его жене Андромахе при их последнем прощании: «Ну, а судьбы не избегнет, как думаю я, ни единый» (Ил. VI 488). Вообще же неизбежность судьбы — общее место в архаической греческой литературе. Вот почему Сократ ирони-

чески называет веру в судьбу «женской мудростью». Женщины считались хранительницами суеверий, как и всех других архаических традиций. Известно, например, что смертельно больной Перикл, которому женщины надели на шею ладанку, показал ее своему другу, желая этим сказать, «что ему очень плохо, раз уж он согласен терпеть и такую нелепость» (см. *Плутарх*. Перикл XXXVIII). Мужчина же (герой) у Гомера иной раз даже «гибель судьбе вопреки на себя навлекает безумством» (Од. I 34—36). — 558.

⁶⁶ Фессалия славилась своими колдуньями, которые будто бы даже заговаривали Луну и сводили ее на Землю. Это их владение магическими силами вошло в поговорку. В словаре Суда (Ελί σούτφ) читаем о необычной силе фессалийских колдуний: «Ты притягиваешь к себе Луну». Есть поговорка о наговорах ими зла. Вспомним знаменитую идеиллию Феокрита «Колдуньи», где героиня обращается с заклятием к «царице Селене» и к «мрачной Гекате глубин, лишь заслышавши поступь которой, в черной крови меж могил дрожат от страха собаки» (II 10—13 // *Феокрит, Мосх, Бион*. Идиллии и эпиграммы). Недаром Лукий, герой «Золотого осла» Апулея, приехав по делам в Фессалию, испытывает на себе все прелести колдовства хозяйки дома и ее служанки. Апулей прямо говорит о Фессалии как о родине магического искусства (II 1). О «даре волшебницы из Ларисы», фессалийского города, упоминает и эпиграмма неизвестного автора (V 205 Beckby). — 558.

⁶⁷ См. прим. 28. — 558.

⁶⁸ См.: Лахет, прим. 20. — 560.

⁶⁹ Плутарх пишет о *Перикле*: «По свидетельству многих других авторов, Перикл приучил народ к клерухиям (т. е. раздачам наделов. — А. Т.-Г.), получению денег на зрелища, к вознаграждениям; вследствие этой дурной привычки народ из скромного и работающего под влиянием тогдашних политических мероприятий стал расточительным и своевольным» (Перикл IX). Плутарх повествует об обвинениях, направленных против Перикла демосом и инспирированных врагами Перикла. Смерть друга Перикла скульптора Фидия, обвиненного в воровстве золота, предназначенного для статуи Афины, процесс над другом Перикла философом Анаксагором и изгнание его, нападки на возлюбленную Перикла Аспазию, чума, разразившаяся в Афинах, и военные неудачи афинян — все это привело к тому, что афиняне «с камешками в руках стали голосовать против Перикла и, получив всю полноту власти, лишили его должности стратега и наложили денежный штраф» (XXXV). Однако афиняне раскаялись, и «народ просил простить ему его несправедливость» (XXXVII). См. также: Феаг, прим. 19. — 561. \

⁷⁰ Кулачная борьба, в которой могло быть повреждено и лицо, была очень распространена у спартанцев (ср.: Протагор 342b). — 561.

⁷¹ Такого изречения буквально у Гомера нет. Однако есть близкие по смыслу места, например: Од. VI 119—121; VIII 575 сл. — 562.

⁷² *Кимон* (см.: Феаг, прим. 19) в 461 г., после помощи спартанцам в третьей Мессенской войне, был изгнан путем *остракизма* (голосования с помощью глиняных черепков) на 10 лет, но в 457 г. был возвращен по совету Перикла (см.: *Плутарх*. Кимон XVII). По поводу обычая *подвергать остракизму* выдающихся деятелей Плутарх (Фемистокл XXII) замечает: «Остракизм был не наказанием, а средством утишить и уменьшить зависть, которая радуется унижению выдающихся людей и, так сказать, дыша враждой к ним, подвергает их этому бесчестью». — 563.

⁷³ *Фемистокла* (см.: Феаг, прим. 19) в 471 г. подвергли остракизму, «чтобы уничтожить его авторитет и выдающееся положение» (*Плутарх*. Фемистокл XXII). — 563.

⁷⁴ *Мильтиад* после неудачного похода против о. Парос был осужден

якобы за обман афинян. Геродот (VI 136) сообщает, что отец Перикла Ксантипп требовал смертной казни Мильтиаду, а «народ благоволил к Мильтиаду настолько, что освободил его от смертной казни, но за преступление против гусударства наложил на него пеню в 50 талантов», причем Мильтиад умер, так и не заплатив денег, которых он не имел, а за него расплатился впоследствии его сын Кимон. — 563.

⁷⁵ Имя пекаря *Теариона* встречается во фрагментах Аристофана (I fr. 155 Коск) и Антифана (II fr. 176 Коск). *Митек* из Сиракуз — автор поваренной книги. Афеней (XII 516с) упоминает его в числе знаменитых кулинеров — Главка Локридского, Дионисия из Сиракуз, Эпайнета, Евтидема и др. *Сарамб* — виноторговец, о славе которого упоминает комик Посидипп (III fr. 29 Коск); Атеней, перечисляя этих трех знаменитых мастеров своего дела (III 112de), ссылается на диалог Платона «Горгий». — 564.

⁷⁶ См.: Алкивиад I, прим. 15. — 566.

⁷⁷ Поговорка, указывающая на то, что вещи надо называть своими именами, как бы плохи они ни были. Рабы из *мисийцев* (малоазиатское племя) считались самыми плохими. В «Тезетге» Платона (209b) о ничтожном человеке говорится как о «последнем из мисийцев». — 567.

⁷⁸ Сократ здесь как бы видит перед собой будущее, которое осуществится через несколько лет: события в «Горгии» происходят около 405 г. Диалог написан вскоре после смерти Сократа, еще живы воспоминания о трагическом одиночестве невинно осужденного, о полной его незащитности перед клеветой и несправедливостью. Здесь чувствуется непосредственный отзыв обвинений, вменяемых Сократу как «развратителю юношества» (см.: Апология Сократа, прим. 23). — 568.

⁷⁹ Согласно Сократу, по существу только истинный философ может быть воспитателем народа и мудро руководить им. Эта мысль пронизывает «Государство». В идеальном государстве философы специально воспитываются для этого (VI 498с — 504е) и именно они управляют государством, созерцая сущность идей, а не внешнее разнообразие чувственного мира (V 473с — 480а). Платон пишет: «Пока в городах не будут либо философы царствовать, либо нынешние цари и властители искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотеле... не жди конца злу». — 568.

⁸⁰ Ниже Сократ рассказывает миф о том, как Зевс учредил суд над мертвыми. У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы душ в загробном мире. В «Федоне» (107с — 114с) рисуется подробный путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, «кто благодаря философии очистился полностью, впрямь живут совершенно безтелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные» (114с). В «Федре» (245с — 249d) есть образ вселенской бессмертной души, ибо «вечно движущееся бессмертно». Каждая отдельная душа подобна «слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего» (246b). Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же, в «Федре», — орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В «Государстве» (X 614а — 621b) некий памфилиец Эр рассказывает о странствии своей души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души, чтобы вновь возродиться на земле. Там же знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена между коленями Ананки — богини Необходимости.

Среди источников платоновских описаний загробного мира в первую

очередь необходимо указать Гомера: Одиссей спускается в царство мертвых, беседует с тенями, вкусившими свежей крови и обретшими память (Од. XI 145—234). Кроме беседы с душами Агамемнона, Ахилла и Аякса, которые сохранили все свои земные страсти и горести (ст. 185—564), Одиссей наблюдает, как Минос, сын Зевса, с золотым жезлом правит суд над умершими, а они, «кто сидя, кто стоя», ждут своей очереди (ст. 568—571). Наконец, Одиссей видит наказания преступников Тития, Тантала и Сисифа (ст. 576—600). Два последних момента наиболее интересны, так как здесь чувствуется уже орфическое представление о справедливом воздаянии душе за ее земные проступки. У Вилламовиц-Мёллендорф, который еще в прошлом веке отметил данное место как орфическую вставку (*Wilamowitz-Moellendorff U. v. Homerische Untersuchungen*. Berlin, 1884), впоследствии, в 30-х годах XX в., в своей книге «Вера эллинов» категорически отказался от этой мысли (*Der Glaube der Hellenen*. 3. Aufl. Basel, 1959. S. 198). Во всяком случае XI песня «Одиссея» настолько сложна, что здесь можно наметить в представлениях Гомера о душе шесть разных историко-культурных напластований (см. *Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии*. С. 23—25).

Однако даже если не считать гомеровских преступников и суд над ними орфической вставкой у Гомера, то у Пиндара, этого чистейшего орфика, можно найти подлинные истоки платоновского представления о загробном мире. В «Олимпийских одах» (II 54—88 Snell—Maehler) рисуется стройная концепция загробной судьбы душ. Преступления, содеянные на земле, наказуются под землей, а достойные люди проводят век свой «бесслезно» и «радуясь» «среди почтенных богов». Те же, кто трижды уже испытал перевоплощение в обоих мирах, совершают путь на Острова блаженных, где сияют золотые цветы, которыми увенчивают себя праведники после суда Радаманта (о нем и Миносе см.: Апология Сократа, прим. 54). Среди этих праведных душ пребывают Пелей (отец Ахилла), герои Кадм и Ахилл. У Пиндара, таким образом, мы находим идею посмертного воздаяния, Острова блаженных, суд Радаманта и круговорот душ. Поэт замечает, что «стрелы в его колчане звучат для разумных», ибо «мудрый рождается знающим многое», а «для всех» нужны толкователи. Тем самым Пиндар как бы обращается к посвященным и отделяет их от тех, кому неведомо тайное учение орфиков.

Как видно из рассказа Сократа в «Горгии», Гомер дает Платону основные моменты мифа: раздел власти между Зевсом, Посейдоном и Плутоном (Ил. XV 187—193), представление о Тартаре (Ил. VIII 13—16) и о месте для праведников (Од. IV 561—569), о «Елисейских полях», где нет ни снега, ни бурь, ни дождя, а веет лишь Зефир, наконец, идею загробного суда Миноса и загробного воздаяния. Правда, Острова блаженных у Гомера не упоминаются, но они есть у Гесиода (*Труды и дни* 166—173), так же как и «сумрачный Тартар», в котором залегают «корми земли и горько-соленого моря» (*Теогония* 721—728). Но дело даже не только в таких подробностях, что умерших в Азии будет судить Радамант, а умерших в Европе — Эак: первый — сын Зевса и финикийки Европы (Ил. XIV 321), а второй — сын Зевса (Ил. XXI 189) и, по Пиндару, нимфы Эгины (*Isthm.* VIII 15a—23 Snell—Maehler), и не в том, что орфическая идея возмездия встречается у Эсхила (*Умоляющие* 230 сл.), а распутье дорог (*Горгий* 524a), по которому идут души, есть пифагорейский символ, выраженный греческой буквой «ипсилон» (Υ). Дело в том, что в диалогах Платона все эти элементы складываются в одну стройную картину, части которой, разбросанные по диалогам «Горгий», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют, вместе собранные, орфической концепции Пиндара, целостно преподанной им во «II Олимпийской оде».

Интересна одна деталь, совершенно оригинальная у Платона и нигде не засвидетельствованная до него: раньше людей судили живыми, а теперь их будут судить мертвыми, чтобы земное тело не заслоняло качеств души, дурных и хороших (ср. у Лукиана — II в. н. э. — Разговоры в царстве мертвых 10 // Собрание сочинений: В 2 т./Под ред. Б. Богаевского. Т. I. М., 1935: перевозчик мертвых Харон предписывает покойникам сбросить с себя все проступки и земные привязанности, которые они умудрились протащить с собой и в Аид в складках богатых одежд). Поэтому Прометею дается приказ, чтобы он лишил людей дара предвидения. Здесь, несомненно, содержится реминисценция из эхилловского «Прометей прикованного» (ст. 248), где Прометей считает себя великим благодетелем человечества именно из-за того, что он лишил людей дара предвидеть свою судьбу.

Орфическая традиция в эсхатологических мифах Платона становится очевидной, если познакомиться еще и с комментарием Прокла к «Государству» Платона (II 340, 11 Kroll); Прокл ссылается на связь орфических и платоновских идей (ср.: fr. 222 Kern). «Платон, — пишет Прокл, — заимствовал у Орфея предание о том, что одни души у Ахеронта очищаются и получают свою благую участь... на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются... в холодном Тартаре». Прокл, далее, считает, что Платон заимствовал у Орфея (см.: Ион, прим. 11) предания о переселении душ и что «платоновская философия отличается от всех других тем, что он низводит душу в неразумные существа и делает ее лебедем». Здесь Прокл ссылается на «Государство» (X 620b), где Платон как раз говорит о душе Орфея, избравшей жизнь лебеда (а также душе певца Фамирада, избравшей жизнь соловья), и, наоборот, о лебеде, избравшем душу человека. Душа Аякса переселяется во льва, а душа Терсита (620c) — в обезьяну.

Орфического происхождения у Платона также «закон Кроноса» (Горгий 523a) о загробном воздаянии, или «установлении» (θεσμός), Адрастеи («Неотвратимой» — эпитет Немесиды; см.: Федр 248c — 249d), о круговороте душ, об их переселении, их служении богу или отпадении от него. Сюда можно присоединить платоновскую Ананке — «Необходимость» (Государство X 617b — e) с тремя дочерьми — Клото и Атропой, воспевающими прошлое и будущее, и Лахесидой, дающей душам жребий жизни. К этому же кругу представлений относится богиня Дике (Федр 249b) — вершительница справедливости в тысячелетнем круговороте жизни души. Еще у Эсхила в «Прометее прикованном» (ст. 936) хор говорит Прометею, что «мудрые поклоняются Адрастее», которая, в интерпретации Гесихия Александрийского, является не кем иным, как Немесидой, т. е. богиней возмездия. В орфических фрагментах (105ab Kern) мы находим историю такой мудрости, которая воплощает в себе «законы Зевсовы, Кроносовы, божественные, надкосмические и внутрикосмические». Именно здесь дается ссылка на Платона, сделавшего Адрастею «демиургом и законораспределительницей». От нее исходят установления для богов. В орфическом фр. 152 опять-таки указывается на прямую связь платоновского закона о судьбе душ, который растолковывается не раз в упомянутых выше диалогах Сократа, с орфической Адрастеей. Возможно, что орфическое учение о переселении душ и тысячелетних странствиях преступной души было известно Платону и через посредство Эмпедокла, который подробно рисует кары и наказания, испытанные душой. Оказывается, по Эмпедоклу, что душа убийцы или клятвопреступника «будет бродить тысячи лет вдали от счастливых, принимая последовательно всевозможные образы смертных, меняя скорбные пути жизни» (B 115, 6—8 Diels). Эмпедокл пишет, что «души меняют тело за телом, так как Вражда их изменяет, наказывает и не позволяет

пребывать в едином» (Ibidem). Однако эти «ненавидящие души соединяет некая благая Любовь из сожаления к плачу их и к беспокойному и тяжкому созиданию неистовствующей Вражды» (Ibidem). О душе, переселившейся в юношу, деву, ветку, птицу и рыбу, см. фр. 117 Эмпедокла (Diels). Во фр. 119 — скорбь души, низринутой из «полноты блаженства» на Землю, «дабы блуждать здесь среди людей».

Наконец, платоновскую Дике можно найти у Парменида, учителя Эмпедокла. В своей знаменитой поэме «О природе» Парменид славит «неумолимую Дике», хранящую ключи от ворот, через которые пролегают пути Дня и Ночи. Эта Дике открывает человеку ворота, чтобы он познал «бестрепетное сердце совершенной истины» (28 В 1, 11—14, 28 Diels). Платоновско-орфические Дике и Ананке выступают у Парменида также под именем «богини-правительницы» (букв.: «кормчей»), «владеющей Вселенной по жребию» (А 37 Diels).

Учение о бессмертии души характерно и для близкого к Платону пифагорейца Филолая. По его мнению, мир «пребывает бессмертным и непреодолимым в течение бесконечной вечности». Одна часть мира не изменяется никогда и простирается от Мировой души до Луны, другая — изменчивая — от Луны до Земли. Мир находится в вечном движении, он есть «вечная деятельность бога и рожденной твари», причем бог «пребывает неизменно», а сотворенные существа хотя и подвергаются гибели, но «сохраняют свою природу и свои формы и путем рождений вновь восстанавливают ту же самую форму, какую дал им сотворивший их отец и создатель» (44 В 21 Diels). Здесь — хорошо известное Платону учение о бессмертии души и о возрождении ее после гибели тела, а также о «вселенской душе» (Федр 246с). Интересна также мысль Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии», столь характерных для учения пифагорейцев. После своей смерти душа «ведет в мире бестелесную жизнь» (44 В 22 Diels). Платоновская душа в мифе, рассказанном здесь Сократом, тоже после смерти лишена земного тела, почему она и может подвергнуться правильному суду за пределами жизни, так как ее не отягощает ничто чувственное. Вот почему в «Федре» (246с — е) души, утерявшие крылья, т. е. приобретенные к дурному, получают земное тело, а в загробном мире остаются «лишенными созерцания сущего и, удалившись, питаются только представлениями» (248b).

Из всего изложенного очевидно, что мы имеем дело у Платона с орфико-пифагорейской традицией относительно судьбы души после смерти и ее нового рождения на земле. Огромный материал из истории представлений о душе в античности дает Э. Роде в своей знаменитой книге: *Rohde E. Psyche*. 10. Aufl. Tübingen, 1925. Анализ воплощения в творчестве Вергилия эсхатологических традиций Гомера, орфиков, пифагорейцев и Платона можно найти в капитальном труде Э. Нордена: *Vergilius Maro P. Aeneis*. Buch VI/Erklärt von E. Norden. Leipzig, 1903. См. также прим. 45 и Менон, прим. 25.— 570.

⁸¹ *Зевс* — верховное божество. *Посейдон* — брат Зевса, повелитель морей. *Плутон* — тоже брат Зевса, бог подземного царства — Аида (Аидом именуется также и сам Плутон. Плутона связывали иногда с богом богатства Плутосом, так как недра земли дают изобилие). См. также Евтифрон, прим. 15; Протагор, прим. 31; Менексен, прим. 14.— 570.

⁸² См. прим. 82 и Кратил, прим. 30.— 570.

⁸³ См.: Протагор, прим. 31.— 570.

⁸⁴ См.: Гипсий больший, прим. 27.— 571.

⁸⁵ См.: Евтифрон, прим. 22; Апология Сократа, прим. 57. *Титий* (миф.) — великан с о. Эвбея, пытавшийся овладеть богиней Латоной. Об их судьбе см. у Гомера (Од. XI 576—600). См. также прим. 80.— 572.

⁸⁶ *Терсит* — по преданиям, самый уродливый из греков (см. *Гомер. Ил.* II 212—277), символ злоречия и злонаравия. — 572.

⁸⁷ См.: Лахет, прим. 1, 7, 12. — 573.

⁸⁸ Од. XI 569. — 573.

МЕНОН

ОБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ОБЩЕРОДОВОЙ ИДЕИ КАК ЗАКОНА ДЛЯ ЕДИНИЧНОГО, ИЛИ ПЕРВЫЙ НАБРОСОК ОБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

Если диалог «Горгий» можно рассматривать как границу между сократическим периодом у Платона и периодом переходным, то «Менон» стоит на границе между этим переходным периодом и тем новым периодом, когда Платон уже не удовлетворяется логической четкостью анализируемых им идей и понятий, но начинает трактовать их как особого рода действительность, т. е. уже не просто логически, а онтологически. Внешняя тематика «Менона» все еще продолжает быть сократической. Тут все еще продолжают толковать о сущности добродетели и ставят вопрос о возможности научиться этой добродетели. Но как покажет сейчас анализ диалога, дело тут уже не просто в добродетели и возможности ей научиться, а в небывалой еще в предыдущих диалогах попытке дать краткий, но уже решительный набросок нового типа философии, а именно объективного идеализма.

Проанализируем этот диалог.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Что такое добродетель и можно ли ей научиться (70a — 81a)?

1. Для решения вопроса о том, можно ли научиться добродетели, нужно сначала решить вопрос, что такое сама добродетель (70a — 71d).

2. Добродетель не бывает только мужская или женская, возрастная или сословная, связанная с тем или другим положением человека или его профессией и т. д. (71e — 72a), но это некоего рода определенная сущность (*οὐσία*, 72b) и идея (*εἶδος*, 72c), которые одинаково свойственны всем добродетелям и с определения которых надо начинать; такая же общая идея (72e) должна наблюдаться во всем вообще (72b — 73c).

3. Добродетель — это не управление людьми, так как иначе она не была бы свойственна ни рабам, ни детям (73d), равно как она и не просто справедливость, так как справедливость — это вид добродетели, а что такое сама добродетель, остается неизвестным (73d — 74a).

4. Необходимость выдвинутого ранее условия для определения того, что такое добродетель, иллюстрируется примерами: геометрическая фигура — это не только округлость, поскольку существуют и прямые фигуры; равные цвета возможны лишь потому, что есть цвет вообще; вместо этих частных и несущественных определений гораздо существеннее было бы определить фигуру, например, как то, что следует за цветом, или как предел (границу) твердого тела, а цвет, вместе с Эмпедоклом, — как истечение фигур, хотя такого рода определения сами по себе недостаточны (74b — 77a).

5. С этой точки зрения неправильно и определение добродетели как желания хорошего и способности его производить, поскольку творящие зло тоже могут считать себя творящими хорошее (77b — 78b). Значит,

добродетель — это не способность производить добро в объективном смысле, поскольку под добром можно понимать приобретение золота, серебра, славы, здоровья и т. д., а все это может быть и несправедливым; если же мы будем говорить о справедливом стремлении к добру, то справедливость опять-таки остается чем-то неизвестным. Здесь Сократ упрекает своего собеседника Менона в том, что мы сейчас называем логической ошибкой, — *petitio principii*: добродетель оказывается разновидностью добродетели, т. е. справедливостью (78с — 79е). Следует интермедия; в ней идет речь об оцепенении, которое Сократ вызывает у собеседников своей обычной манерой критиковать традиционные представления (80а — 81а).

II. Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни (81b — 86b)

1. Отвергнув все предыдущие частичные подходы к добродетели, страдающие ошибкой *petitio principii*, Сократ дает следующее определение: душа бессмертна, душа до своей земной жизни созерцала истину, и теперь, в своей земной жизни, вспоминая виденное, она может понимать все частичное и раздробленное, в том числе и добродетель (81b — 82a).

2. Здесь следует знаменитое место, столь характерное для Платона: к основному выводу своего диалога он подводит с помощью геометрического доказательства, к пониманию которого он постепенно приводит мальчика, никогда не учившегося геометрии. При помощи простых и ясных вопросов Сократа этот мальчик — хоть и не учившийся, но хорошо понимающий в то же время, что такое квадратная фигура, — признает, что при двухфутовой стороне квадрата площадь этого квадрата равна 4 кв. футам. Когда же Сократ предлагает мальчику вычислить сторону удвоенного квадрата, то мальчик ошибочно думает, что сторона такого удвоенного квадрата тоже будет удвоена, т. е. будет равняться 4 кв. футам. Эту ошибку мальчик признает, поняв, что квадрат со сторонами, равными 4 кв. футам, был бы равен не 8, а целым 16 кв. футам. Не помогает делу, как дальше вынужден признать и сам мальчик, и увеличение двухфутовой стороны до трехфутовой, потому что площадь квадрата с трехфутовыми сторонами равнялась бы не 8, а 9 кв. футам. Наконец, Сократ проводит диагональ в квадрате с площадью 4 кв. фута и, построив на этой диагонали новый квадрат, состоящий из четырех треугольных частей исходного квадрата с площадью 4 кв. фута, доводит мальчика до сознания, что сторона квадрата с площадью 8 кв. футов должна иметь не 4 фута и не 3 фута, но равняться размеру диагонали квадрата с площадью 4 кв. фута, которая больше 2 футов, но меньше 3 футов. А поскольку мальчика никто не учил геометрии и тем не менее с помощью наводящих вопросов Сократа он приходит к точной геометрической истине, то из этого Сократ делает вывод, что геометрические истины и вообще все подлинное знание мальчик имел еще до рождения, что виденное им до рождения точно, ясно и не подлежит никаким переменам, что душа, видевшая эти истины до рождения, бессмертна и что вопросо-ответный метод есть настоящая путь от незнания к знанию (82а — 86b).

III. Возвращение к вопросу о добродетели (86с — 100с)

1. После столь обстоятельного изучения вопроса о знании как припоминании собеседники соглашаются, что добродетель — это знание, и если это так, то ей можно и научиться. Знание же она потому, что невозможна

без понятия о добре, а все доброе творится только с умом, но никак не без ума (86d — 87d). Точно так же и принесение пользы может считаться добродетелью только тогда, когда полезное мыслится вместе с разумом (φρόνησις, 88d), так как неразумное полезное не может считаться добродетелью, как и все вообще, что находится в душе человека (87e — 88e). Следовательно, поскольку разумности нужно еще обучаться, добродетель не есть дар природы (89a).

2. С другой стороны, однако, это еще не значит, что добродетели в самом деле можно научиться, т. е. что она результат какой-нибудь особой науки. Врачебному делу можно научиться у врачей, сапожному — у сапожника, но для добродетели не существует учителей (89b — 91a); в особенности таковыми нельзя считать софистов, которые сознательно развращают юношество да еще берут за это плату (91b — 92e). Вовсе не всегда также добродетельные предки делают добродетельными своих потомков, как это видно на примерах Фемистокла, Аристиды, Перикла, Фукидида (93a — 94d). Нельзя считать учителями добродетели и тех людей, которые то могут воспитать своих учеников в добродетели, то не могут (94e — 96d). Таким образом, добродетель — это не дар природы и не результат обучения. Откуда же она в таком случае?

3. Добродетель — это результат божественного дара, или божественного жребия, который человек получает независимо от знания. Чистое знание есть результат только философского воспоминания потусторонних истин, так что добродетель, будучи знанием, в своей основе тоже является результатом этого потустороннего воспоминания. Однако такая добродетель труднодостижима, и фактически добродетельные люди руководствуются не этим точным знанием, а только правильным мнением (ὀρθὴ δόξα, 97b; ἀληθὴς δόξα, 97d). Это правильное мнение отличается от точного знания неустойчивостью и текучестью, а также непониманием того, что само оно возможно лишь благодаря чистому знанию, которое только и спасает его от сплошной текучести и непостоянства. Поэтому, говорит Сократ, будем руководствоваться хотя бы правильным мнением, несмотря на то что без точного знания оно ничем не отличается от пророческого или поэтического вдохновения. Крупнейшие государственные люди руководствовались именно им и ничем не отличались от пророков и поэтов; они пользовались этим божественным жребием в своей чисто государственной деятельности (96a — 100c), вдохновляясь и в то же время ничего не понимая в своем вдохновении.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Та новая постановка вопроса, которой «Менон» так сильно отличается от всего предыдущего, требует некоторых разъяснений.

1. Как мы отметили при анализе диалога, Платон, определяя человеческие и вообще земные дела, продолжает оперировать своими прежними терминами «сущность» и «идея». Сейчас, однако, они сильнейшим образом онтологизированы и в своем исконном существовании отнесены в потусторонний мир (81b — 86b). Это и было у Платона началом его объективного идеализма. Но и читатель Платона, и тем более его комментатор, и вообще историк философии должны с особым вниманием отнестись к данному предмету, чтобы избежать как очень распространенных среди буржуазных исследователей абстрактно-метафизических представлений о Платоне, так и многочисленных обывательских предрассудков, возникших в результате некритического знакомства с платоновскими материалами из третьих и из десятых рук.

2. Мы уже имели случай заметить, что само по себе требование использования общих идей для понимания частного и единичного отнюдь не есть еще объективный идеализм, а есть просто требование здравого смысла. Во времена Сократа и Платона это было величайшим открытием, а теперь у нас в доказательстве этой истины не нуждается даже школьник. Родовые общности постулировал уже Сократ; новое у Платона в данном случае, может быть, только *точная терминологическая фиксация* понятия эйдоса, или идеи, поскольку у Сократа дело еще не доходило до установления точной терминологии и какой-нибудь логической системы. Сейчас мы добавили бы, конечно, что не только общее необходимо для единичного, но и единичное необходимо для общего. И у Платона эта мысль в конце концов есть, хотя и выражена она гораздо слабее и менее ярко.

3. С онтологизацией родовых понятий, проводимой в «Меноне», дело тоже обстоит не так просто, как это кажется с первого взгляда. Плохо здесь вовсе не то, что родовые общности представлены как реально существующие. Ведь и мы относим все реальные закономерности существующего не только к одному человеческому субъекту, но и к самой действительности и считаем их порождением не человеческого субъекта, но самой объективной действительности. Поэтому в объективном идеализме Платона, как он набросан в «Меноне», плох вовсе не объективизм, но то, что родовые сущности вещей, т. е. общие закономерности действительного миропорядка, *отнесены за его пределы*, а не констатируются уже в пределах самой действительности. Лишь вульгарные материалисты считают, что ничего идеального нет вообще. Идеальное, несомненно, существует. Но мы его понимаем как отражение действительности, и притом как отражение ее наиболее общих сторон и наиболее глубоких внутренних отношений.

Это обстоятельство нужно помнить, чтобы точно представлять себе сущность объективного идеализма Платона. Платон имел полное логическое право переходить от хорошо увиденной им роли родовых идей в познании к объективному существованию общего. Но он не имел никакого логического права представлять это объективное существование общих закономерностей действительности *отдельно от самой действительности*. Это было у него уже не требованием логики, но определенного рода вероучением.

4. На это, правда, Платон мог бы ответить, что под действительностью он понимает не просто мир идей, но и все чувственное, подчиненное миру идей. Платон мог бы сказать нам: «Ведь вы тоже понимаете под действительностью не просто текучее чувственное с его постоянной сменой единичных моментов, уходящих в прошлое в тот самый момент, в который они возникают; вот и я утверждаю, что действительность — это вовсе не просто чувственное, но расчлененное, закономерно протекающее чувственное; следовательно, у меня с вами одинаковое представление о действительности, гораздо более широкое, чем у обывателей». Вот именно тут и обнаруживается перед нами подлинная сущность объективного идеализма Платона: идеальное и материальное действительно существуют вместе, но в то же время идеальное обладает у Платона *приматом* над материальным. Идеальное управляет материальным, создает его, осмысливает его. Так что не идеальное есть отражение материального, а материальное есть отражение идеального. Итак, ошибка Платона состоит в гипостазировании общих и родовых идей, в отрыве сущностей от их проявлений и в утверждении онтологического истекания явления из сущности, в то время как явление и сущность есть единое и нераздельное бытие. Тут весьма заметно отсутствие у Платона того метода, который он будет выдвигать в других своих диалогах как основной для его филосо-

фии, а именно метода диалектического. Правда, о диалектике здесь в противоположность предыдущим диалогам уже упоминается, однако понимается она пока еще чисто внешне — как «справедливые» и соответствующие друг другу вопросы и ответы (75de, 86a).

5. Весьма важно отметить также и тот смягченный тон, которым окрашен конец диалога, а именно раздел 96e — 100c. Установив для себя абсолютную реальность идей и, следовательно, абсолютность идеального знания, Платон тем не менее считает малодоступным такое знание для людей и вполне согласен на использование того, что он называет «правильным мнением», т. е. того, что есть реальное, то более, то менее истинное и всегда относительное знание. Это не значит, что Платон отказывается от того абсолютного знания, которое он только что сам конструировал. «Абсолютность» здесь несколько не помешала Платону признавать и относительность. Платон утверждает только, что идея представляет собой некоего рода смысловую связь, в то время как правильным мнениям свойственно до некоторой степени растекаться и не хранить в себе столь непреложной смысловой связи (97e — 98a).

6. Наконец, необходимо правильно понимать сам термин «воспоминание», который употреблен здесь Платоном в связи с онтологизированными идеями. Платоновская концепция «воспоминания» и связанная с ним концепция потустороннего мира, бессмертия души, когда-то воочию созерцавшей вечные идеи, а теперь в земной оболочке только смутно о них припоминающей, — все это не что иное, как явная мифология. Некоторые поэтому и склонны понимать все учение об идеях в «Меноне», да и вообще у Платона, как самую обыкновенную и традиционную, самую наивную и некритическую мифологию.

Действительно, мифология здесь отчасти присутствует в традиционном, вернее, в орфико-пифагорейском виде. Поскольку, однако, здесь проделана огромная логическая работа и потусторонний мир мыслится уже как система родовых общностей, разумно и целесообразно определяющих собой протекание материальной действительности, постольку от старой наивной мифологии остается немного. Уже здесь в момент появления на свет платоновского объективного идеализма философия мыслится в виде логически переработанной мифологии, или, точнее, в виде диалектики мифологии. Платоновские идеи-мифы есть не что иное, как априорные формы и бытия, и мышления; но это априоризм не субъективно-идеалистический, а объективно-идеалистический, т. е. априорные формы и бытия, и мышления заложены прежде всего в самом же бытии, а уже потом в результате отражения этих объективно-априорных форм в человеческом субъекте оказываются заложенными в этом последнем.

Концепция Платона имеет мало общего не только с наивной древнегреческой мифологией, но и с абсолютным логизмом Гегеля, хотя вряд ли гегелевский логизм вполне свободен от мифологии и вообще вряд ли может быть вполне свободным от мифологии всякий объективный идеализм.

Нечего и говорить о том, что в этом первом и кратком наброске объективного идеализма остается весьма много неясного не только для нас, но и для самого Платона. Дальнейшее покажет, как Платон будет справляться с этими неясностями и что он будет вместо них создавать. Так, бросается в глаза та неясность, которая возникает при трактовке человеческого субъекта в условиях существования субстанциально-самостоятельного мира идей. Этот мир, по Платону, всегда точен, тождествен сам себе и неподвижен. Что же касается человеческого субъекта, то он всегда подвижен, всегда меняется и с первого взгляда ничего идеального в себе не содержит. Но если бы мир идей не был представлен тем или другим способом в субъективном сознании человека, то платонизм свелся

бы к кантианскому дуализму, между тем Платону чужд такой дуализм. И действительно, Платон много и подробно учил о разных степенях присутствия объективно-идеального мира в человеческом субъекте. В ближайшую очередь об этом нам расскажет диалог «Кратил». С другой стороны, Платон не только оставляет в «Меноне» без всякого анализа внутреннее состояние субъекта, находящегося под воздействием идеального мира, но и самому субъекту отводит весьма неопределенное место. Душа припоминает виденное ею в потустороннем мире. Но откуда появляется сама душа? На этот вопрос Платон попытается дать ответ в диалоге «Федон».

А. Ф. Лосев

Диалог «Менон» посвящен теме, которая не раз обсуждается в других диалогах Платона, — добродетели. Можно ли научиться добродетели и, далее, что же, собственно, такое сама добродетель? В «Протагоре» Платон устами Сократа критикует софистические определения добродетели. Здесь же раскрыта не только негативная, но отчасти и позитивная сторона этой критики, что особенно важно, так как Менон тоже софист и даже ученик Горгия. Действие этого диалога происходит приблизительно в 402 г., т. е. незадолго до суда над Сократом. Среди его собеседников — Менон и Анит. Историческая достоверность этих лиц подвергалась иной раз сомнению, как подвергалась сомнению и подлинность самого диалога. Однако можно согласиться с тем, что Менон — фессалиец, родом из Фарсалы, тождествен с Ксенофоновым стратегом Меноном («Анабасис»), а богатый кожевник Анит тождествен с обвинителем Сократа Анитом, известным нам по «Апологии Сократа» и другим источникам. Облик Менона, как он выступает в диалоге, достаточно выразителен. В нем уже заложены те черты (дерзость, самовлюбленность, тщеславие, своеволие в поступках), которые проявятся с полным блеском в 401 г., когда он по дружбе к Аристиппу — тоже фессалийцу и, как он сам, из рода владетельных Алевадов — станет стратегом при персидском царевиче Кире Младшем и будет участвовать в его походе против царя Артаксеркса. По рассказу участника и очевидца событий этого похода историка Ксенофонта известно, что Менон «стремился к богатству», «желал власти и почета ради того, чтобы побольше захватить», искал дружбы могущественных людей «с целью безнаказанно вершить дурные дела». Он шел через «клятвопреступления, ложь, обман», «никого не любил», «обо всех отзывался с насмешкой» и, в то время как другие гордились «благочестием, правдой и честностью», гордился «способностью обманывать, изобретать ложь, насмехаться над друзьями» (Анабасис II 6, 21—27).

Как не вспомнить, что и платоновский Менон среди добродетелей не помещает ни благочестия, ни правды, ни честности. Ксенофонт рисует Менона самыми черными красками — как ведущего двойную игру в лагере греков. Он и погиб не так, как все стратеги после гибели Кира при Кунаксе: ему не отсекали головы, а он уцелел, но через год был умерщвлен «как злодей» после страшных мучений по приказу персидского царя (Анабасис II 6, 29—30). Таким образом, в Меноне Ксенофонта расцвели те страсти, которые были заложены уже в Меноне Платона. Поэтому неправильно говорить о полном несоответствии этих двух образов и о том, что разная их трактовка — следствие вражды Платона и Ксенофонта, учеников Сократа, соперничавших друг с другом. Не прав и Атеней, постоянный критик Платона, считающий, что «доблестный Платон», говорящий о других «злоречиво» и изгнавший из

идеального государства Гомера, создал «хвалебное слово» Менону (XI 505b). Все недостатки Менона не мешают ему, однако, в беседе с Сократом держать себя почтительно и сравнительно скромно.

Другое лицо диалога — Анит, сын Антемиона, богатый кожевник, один из ведущих демократов, изгнанный Тридцатью тиранами, а затем участник их ниспровержения. Это человек догматически мыслящий, нетерпимый к софистам (с которыми он связывает и Сократа), а заодно и вообще к новым философским веяниям. О его роли как обвинителя в процессе Сократа см. прим. 1 к «Апологии Сократа».

Менон находится в Афинах в качестве гостя Анита (предок Менона за помощь афинскому стратегу Кимону получил афинское гражданство), но беседа происходит не в доме Анита, а, видимо, в каком-то общественном месте.

¹ О том, что *путем упражнения* (аскезы) можно достичь нравственного совершенствования, кроме Платона говорят Ксенофонт и Аристотель. Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 23) пишет: «...все хорошие, благородные навыки можно развить в себе упражнением, а особенно нравственность». Аристотель (Никомахова этика I 10, 1) занят вопросом о том, можно ли добродетели научиться, или же она приобретает привычкой либо упражнением, дается какой-то божественной судьбой или просто случаем (в русск. пер. Э. Радлова — «Этика Аристотеля». СПб., 1908 — как раз опущен самый для нас существенный термин: «упражнение»). Вместо этого Радлов пишет: «Или другим каким путем»). Обычно греческие классические авторы употребляют глагол *ἀσκέω* («упражняюсь») в физическом смысле. Только христианство в полной мере стало понимать под аскетической жизнью и «аскезой» духовное совершенствование. — 575.

² Сократ проницательно говорит о *мудрости фессалийцев*, так как они скорее славились своей роскошью, необузданностью (см. Критон 53d) и пристрастием к лошадям (Гиппий больший 284a). *Аристипп* из г. Лариса в Фессалии, как и Менон, из рода фессалийских владельцев Алевадов. Он, по Ксенофону (Анабасис I 1, 10), друг Кира Младшего, брата персидского царя Артаксеркса (см. преамбулу, с. 819, а также Меноксен, прим. 34 и 41). Аристипп втайне готовил для Кира войско, необходимое для его похода против брата. Как и Менон, он ученик Горгия. Интересно, что среди стратегов, принявших участие в опасной аванюре Кира Младшего, был еще один ученик Горгия — Проксен беотиец (*Ксенофонт*. Анабасис II 6, 16). — 575.

³ См.: Апология Сократа, прим. 9, а также Горгий, преамбула. — 575.

⁴ Менон отвечает на вопрос Сократа с замечательной легкостью самоуверенного человека. Такова в целом ряде случаев позиция собеседников Сократа (ср. Гиппий больший 286e, где Гиппий тоже с легкостью отвечает на вопрос Сократа о том, что такое прекрасное), которые в конце концов признаются в своей несостоятельности. — 576.

⁵ Весь этот пассаж свидетельствует о хорошо усвоенном Меноном софистическом релятивизме и о характерной для софистов подмене общего понятия частными. Для Сократа и Платона добродетель едина. Сравнивая природу *мужчины* и *женщины*, Сократ говорит в «Пире» Ксенофонта (II 9): «Женская природа нисколько не ниже мужской, только ей не хватает силы и крепости». — 576.

⁶ Философское понятие *сущности* в доплатоновской философии не употреблялось; термин этот имел отношение только к физической сущности человека и к его имуществу. У самого Платона «сущность» понимается разнообразно. Например, в «Федоне» (84d) это «бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах»; там же

(65de) Сократ рассуждает о «сущности всех вещей — о величине, здоровье, силе и так далее... о том, чем каждая из них является по самой своей сути», т. е. мы бы сказали — по своей природе. В «Федре» (237c) идет разговор о «сущности предмета» как необходимой предпосылке для всякого логического рассуждения. Не уяснив себе этой сущности, нельзя вести беседу, так как она будет изобиловать противоречиями. Сущность, которая упоминается здесь, принадлежит, видимо, к той же категории, что и сущность в указанном выше месте диалога «Федон». — 577.

⁷ Здесь характерное перечисление *добродетелей* для ученика софистов Менона: *мужество*, необходимая для практической жизни *рассудительность* (σοφροσύνη) и *мудрость* (σοφία), а также *щедрость*, или скорее, великодушная широта натуры. Все это качества не только созерцательной «философской души» (Государство VI 486d), но и души деятельной. Однако Платон, перечисляя свойства истинного философа, включает в них и великодушные (487a), т. е. ту же самую щедрость натуры, о которой говорит Менон, причем по-гречески эта щедрость обозначается в обоих случаях одинаково — μεγαλοψυγεία. Правда, Сократ включает в число видов добродетели благочестие, или справедливость («честность», 78d), т. е. именно то, что совсем отсутствовало у исторического Менона. — 579.

⁸ *Цвета и очертания* (74b) занимают у Платона почетное место в учении о несмешанном источнике наслаждения. В «Филебе» (51b) именно такое наслаждение вызывается «красивыми красками, прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками». Интересно, что под красотой формы (здесь — очертаний) Сократ понимает не красоту конкретного единичного живого существа, а «прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела... а также фигуры, построенные с помощью отвесов и угломеров» (Филеб 51c). Таким образом, отрешенный от тела цвет и геометрическая форма тела вызывают, по Платону, беспримесное наслаждение. См. также прим. 14. — 580.

⁹ Сократ противопоставлял метод спора — эристику методу беседы и рассуждения — диалектике (см.: Евтидем, прим. 37 и 38). Диалектика добивается объективной истины, а эристика — субъективной правоты каждого из спорящих. Эристика недостойна истинного философа, и Сократ называет таких спорщиков возражателями (Лисид 216a). В «Федоне» (89d) Сократ больше всего боится стать «ненавистником всякого слова и рассуждения, как иной становится человеконенавистником, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову». Здесь, очевидно, под ненавистниками рассуждения и подразумеваются «возражатели», идентичные по своим методам «ненавистникам слова». В диалоге «Теэтет» (165de) тоже рисуется портрет такого «ненавистника слова» — «прачница в рассуждениях». Он «вдается в споры по найму, закидает тебя из своей засады... он будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока ты... запутавшись в его сети, не откупишься деньгами». — 581.

¹⁰ *Продик* (см.: Апология Сократа, прим. 9) любил изучать синонимы. См. также: Протагор, прим. 43. — 581.

¹¹ См.: Апология Сократа, прим. 9. — 582.

¹² *Эмпедокл* из Акраганта в Сицилии, крупнейший натурфилософ VI — V вв., по свидетельству Аристотеля (35 A 1, 57 Diels), «первый изобрел риторику». Он был учителем Горгия. Вот почему Сократ говорит о *согласии* (софистов. — А. Т.-Г.) с Эмпедоклом. Эмпедокл (B 89 Diels) писал: «Знай, что из всех существующих предметов истекают токи». Изображения на зеркале тоже, по его мнению, происходят благодаря *истечениям* от предметов, выделяющимся на зеркале (A 88 Diels). Человеческий глаз тоже воспринимает истечения от предметов (A 90

Diels). Это учение оказалось близким учению атомистов. У Демокрита тоже «от всего всегда происходит некое истечение» (A 135 Diels = 274 Маков.). Это учение было очень устойчиво и через Эпикура впоследствии перешло к римлянину Лукрецию (О природе вещей IV 42 сл.), у которого

...с поверхности всяких предметов
Отображения их отделяются тонкого вида.

См. также прим. 15; Горгий, прим. 45 и 61.— 582.

¹³ Платон здесь приводит строку из не дошедшей до нас гипорхемы (песни-пляски) *Пиндара* (см.: Горгий, прим. 38) в честь Гиерона Сиракузского (fr. 105 Snell — Maehler).— 582.

¹⁴ Ср. Тимей 67с, где цвет, включающий в себя множество разновидностей, есть не что иное, как пламя, «истекающее от каждого из тел, которому, чтобы оно воспринималось чувством, даны соразмерные зрению частицы». Смешение оттенков и происхождение цвета представлены у Платона в целой системе в том же «Тимее» (67d — 68d). См. также прим. 8.— 582.

¹⁵ Т. е. напыщенный, величавый; так отвечать было свойственно учителю Менона Горгию и учителю этого последнего Эмпедоклу. Известно, что оба они любили роскошь и несколько театральное великолепие. Сообщают, что Эмпедокл усвоил «трагическую напыщенность и торжественную одежду» Анаксимандра (A 1, 70 Diels). Примечательно свидетельство о том, что Эмпедокл, «имея золотой венюк на голове, медные башмаки на ногах и дельфийские венки в руках, обходил города, желая распространить славу о себе, как о боге» (A 2 Diels). В «Кратиле» Платона говорится о том, что в зависимости от произнесения и изменения слов можно придать им «трагический» характер (414с).— 583.

¹⁶ См.: Евтидем, прим. 21.— 583.

¹⁷ Шутливая поговорка.— 583.

¹⁸ Бергк относит эту строку к фрагментам неизвестного автора (fr. 130 Bergk).— 583.

¹⁹ Менон был *потомственным гостем* персидского царя, как и его предки, родичи Алевадов, помогавшие Ксерксу во время похода против греков.— 585.

²⁰ Менон недаром сравнивает Сократа с *морским*, так называемым электрическим, *скатом*, о котором подробно писали античные натуралисты, например Аристотель в «Истории животных» (IX 37, 620b 19—29 // Aristotelis De animalibus historia. Lipsiae, 1907). Как известно, Сократ был некрасив лицом и низкого роста. Алкивиад сравнивал его также с уродливым силеном или сатиром Марсием (Пир 215b).— 587.

²¹ О колдовской силе речей Сократа говорит Алкивиад в «Пире» (см.: Алкивиад I, прим. 58).— 587.

²² См.: Горгий, прим. 80. О переселении душ трактует и «II Олимпийская ода» Пиндара. Строки, цитируемые ниже Платоном,— из «Тренов» («Плачей») Пиндара (fr. 133 Snell — Maehler). *Персефона*, о которой здесь идет речь,— супруга Плутона (Аида), богиня царства мертвых.— 588.

²³ О знании как воспоминании прежнего жизненного опыта, заложенного в душе до ее нового воплощения, Платон говорит не раз. В «Федре» (249bc) человек понимает истину на основании единого общего понятия (идеи), которое есть воспоминание о том, что «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу». В «Федоне» (72e — 76e) есть целое рассуждение на эту тему, причем Сократ полагает, что

человек, рождаясь, теряет то, чем он владел до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливает прежнее знание. Отсюда познавать означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. «И, называя это воспоминанием, — говорит Сократ, — мы бы, пожалуй, правильно употребили это слово» (75e). Однако «анамнесис», т. е. воспоминание, Платон отличает от памяти. В «Филебе» (34bc) душа вспоминает, как она «без участия тела отчетливым образом воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом». Памятью же называется тот процесс, «когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе». Таким образом, память связана с чувственными ощущениями и знаниями, а воспоминание — с чисто духовными ощущением и знанием. Представление об «анамнесисе» принадлежит, видимо, самому Платону, так как в досократовской философии даже сам этот термин не встречается ни разу, за исключением одного места у пифагорейцев (58 D 1 Diels), где говорится о «восстановлении в памяти недавних событий». Подробный анализ этой проблемы в «Меноне» дает А. Ф. Лосев (см. с. 818). — 589.

²⁴ Сократ ведет, видимо, все это рассуждение (82b — 84a и 84d — 85b) с помощью указки, которой он чертит соответствующие линии и фигуры на песке. Об этом говорит обилие здесь указательных местоимений. — 590.

²⁵ По известной теореме Пифагора квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух катетов, т. е. квадрат диагонали нашей фигуры должен равняться сумме квадратов двух ее сторон ($2^2 + 2^2 = 8$); поскольку это и есть квадрат исходной диагонали, постольку сама диагональ, очевидно, будет равняться $\sqrt{8}$. Тогда ясно, что площадь удвоенной фигуры будет равняться $\sqrt{8} \times \sqrt{8} = 8$. Некоторые сведения о происхождении так называемой Пифагоровой теоремы можно найти, например, в кн.: *Ван дер Верден Б. Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции*/Пер. И. Веселовского. М., 1959. С. 138—140, 163—165. — 595.

²⁶ См. прим. 22 и Горгий, прим. 80. Однако, как ни важна для Платона идея бессмертия, она еще не может, по Платону, сделать человека совершенным. В «Евтидеме» (289bc) имеются примечательные слова о том, что мало «знания делать бессмертными», а надо научить «пользоваться бессмертием». Как всегда у Платона, эта мысль поясняется обычным житейским примером о мастере, который может сделать лиру, а играть на ней не в состоянии. В «Законах» (II 661b) верхом всех благ, к которым стремится человек (здоровье, красота, богатство, возможность исполнить любое желание), является бессмертие. Однако и здесь Платон проводит мысль о бессмертии как «наилучшем достоянии» для людей «справедливых и благочестивых», но «никак не для несправедливых». — 596.

²⁷ *Предпосылка*, или предположение (*ὑπόθεσις*), — термин, чрезвычайно распространенный у Платона. Он означает заранее заданную мысль, аргумент, определение, основное положение концепции, из которой исходит философ и к которой он приходит. Так, в «Федоне» (92d) «довод о припоминании и знании... строится на такой основе, которая заслуживает доверия». Основа здесь — «ипотеса» (*ὑπόθεσις*). В «Пармениде» такой ипотесой является мысль элеватов о бытии как Едином. Поэтому Сократ, вступая в беседу с Зеноном, защищающим учение Парменида, просит его перед беседой предварительно «прочсть снова первое положение первого рассуждения» (127d), т. е. просит напомнить ему первую ипотесу, или первый аргумент, теории Парменида. В «Тезетете» (183b) Сократ именует ипотесой основное положение защитников теории Гераклита о всеобщем движении. Слово «ипотеса» буквально означает «подположение», «подставка», «ступенька»; до Платона оно употребля-

лось только в физическом, конкретном смысле, но никак не в абстрактно-философском. Лишь в пифагорейских «акусах» («изречениях») и символах (58 С 6 Diels) упоминается «первое положение» из главнейших наставлений Пифагора. У самого Платона, например, в «Государстве» (VI 511b) ипотесы названы «как бы ступенями и усилиями». Однако софист Антифон (87 В 13 Diels) говорит о «предположении геометра», т. е. употребляет термин «ипотеса» совсем в ином значении, чем у Платона, даже противоположном ему. Для Платона «ипотеса» — твердая основа той или иной концепции, а для Антифона, как для вечно сомневающегося софиста, — только предполагаемая основа. О термине «ипотеса» см. дис.: *Altenburg M. Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristotelis und Proklos. Marburg, 1905. — 597.*

²⁸ Для Платона вообще характерна постоянная тенденция базировать свои философские рассуждения на математике, и особенно на геометрии (см. выше, с. 814 сл., а также прим. 24). Подобно тому как в геометрии выставляется некоторое предположение («ипотеса» в смысле софиста Антифона — см. прим. 27), которое в дальнейшем последовательно доказывается, Платон доказывает свое предположение о принадлежности добродетели к области души тоже при помощи геометрической аналогии. Предположение заключается здесь в том, что мы, имея какой бы то ни было прямоугольник, считаем возможным вписать в круг равнобедренный ему треугольник. — 597.

²⁹ К сожалению, Платон не приводит здесь всего хода доказательства, считая его, по-видимому, общеизвестным, и ограничивается только глухими ссылками на основные пункты этого доказательства. Это обстоятельство доставило много труда ученым при истолковании этого места. — 597.

³⁰ У платоновского Сократа все добродетели как бы пронизаны разумностью. Например, мужество вне разумности теряет даже свое наименование и из добродетели превращается в дерзость (см.: Протагор 359cd). Платон посвятил проблеме мужества как добродетели целый диалог «Лахет» (определение мужества см.: Лахет 192b — d; см. также преамбулу к этому диалогу, с. 734, 735). — 599.

³¹ В афинском Акрополе обычно хранилась государственная казна. — 600.

³² Об *Аните* см. с. 819 и Апология Сократа, прим 1. *Исмений* — глава демократической антиспартанской партии в Фивах, разбогатевший на деньги, которыми персы стремились подкупить ряд политических деятелей в Фивах, Коринфе и Аргосе, чтобы возобновить войну со Спартой. Об этом пишет Ксенофонт (Греческая история III 5, 1). Здесь в тексте Платона содержится явный анахронизм: деньги для подкупа были посланы через Тимократа Родосского в 395 г., т. е. уже после смерти Сократа. Такие анахронизмы у Платона нередки. В данном случае Сократу надо противопоставить честного афинского гражданина человеку, разбогатевшему благодаря подкупу. *Поликратовы сокровища* — символ богатства. Геродот (III 39—43) раскрывает историю необычайного счастья Поликрата. — 601.

³³ Замечание о хорошем (по мнению большинства афинян) воспитании *Анита* — ирония Сократа в отношении своего будущего обвинителя, а также намек на то, что своего-то собственного сына Анит воспитывал плохо (см.: *Ксенофонт. Апология Сократа* 30—31). — 601.

³⁴ Анит высказывает здесь ходячее мнение о *софистах*, прекрасно выраженное в комедии Аристофана «Облака». По словам Сократа (Государство VI 492ab), именно так думают многие, хотя софисты, как частные люди, гораздо меньше приносят вреда юношеству, чем те люди, которые заседают в судах, в театрах и собраниях. «Никакой софист» и «ника-

кие частные речи» (там же VI 492e) не оказывают, по его мнению, на юношу более вредного влияния, чем воспитание, идущее от этих людей.— 602.

³⁵ Ср.: Протагор 319e — 320c. В «Лакхете» государственные мужи Лисимах и Мелесий тоже сокрушаются о том, что им нечего рассказать о собственных достойных делах своим сыновьям (179c).— 604.

³⁶ Плутарх (Фемистокл XXXII) со ссылкой на Платона сообщает о *Клеофанте* — «превосходном наезднике, но в других отношениях человеке, ничего не стоящем».— 604.

³⁷ См.: Феаг, прим. 30.— 605.

³⁸ О *Лисимахе* Старшем, отце знаменитого Аристиды, Лисимахе Младшем и Аристиде Младшем см.: Лакхет, прим. 1, 7, 12. *Парал* и *Ксантипп* — законные сыновья Перикла (см.: Протагор, прим. 17). Когда они умерли от чумы, был узаконен также его сын от гетеры Аспазии. См. также: Протагор 315 а и 320 а; Алкивиад I 118e. Плутарх (Перикл XXXVI) пишет о неладах между Периклом и Ксантиппом, о недостойных денежных махинациях этого последнего, о том, что у него «до смерти оставалась непримиримая вражда к отцу».— 605.

³⁹ О *Фукидиде*, сыне Мелесия, см.: Феаг, прим. 30. О сыновьях Фукидида — *Мелесии* и *Стефане* — см.: Лакхет, прим. 3 и 9.— 605.

⁴⁰ Угроза Анита красноречиво предвзвешивает его будущее участие в процессе Сократа. Здесь Анит оскорблен за критикуемых Сократом крупных государственных лиц. Ср. Апология Сократа 23e, где Сократ говорит об обиде Анита за ремесленников, а другого обвинителя Сократа, Ликона, — за ораторов.— 606.

⁴¹ *Феогнид* из Мегары (VI — V вв.) — знаменитый элегический поэт, автор стихотворного нравоучительного сборника. Отличался аристократической направленностью идей и ненавистью к народу — «неразумной черни».— 607.

⁴² Стихи Феогнида (33—36 Diehl), приведенные здесь в переводе В. В. Вересаева, — одно из поучений юноше Киру — вспоминает и Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 20). Однако там же ксенофоновский Сократ цитирует слова неизвестного автора: «Но добродетельный муж то бывает хорош, а то дурен».— 607.

⁴³ 434, 436—438 Diehl, пер. В. В. Вересаева.— 607.

⁴⁴ Платон различает здесь *знание* (ἐπιστήμη) и *правильное мнение* (δόξα ἀληθής). Первое обычно противопоставляется незнанию (ἄγνοια) и сопрячато миру идей. Правильное (или «истинное») мнение относится к сфере чувственного и потому занимает среднее положение между знанием и незнанием. В «Государстве» (V 476d — 480a) дан подробный анализ взаимоотношений знания, незнания и мнения. Знания, по Платону (Законы IX 875cd), стоят выше всякого закона, ибо «нельзя разуму быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только он по своей природе действительно обладает истинной свободой». Правда, Платон пессимистически замечает, что «в наше время этого вовсе не встречается нигде». См.: *Sprute J. Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*. Cöttingen, 1961.— 609.

⁴⁵ По преданию, *статуи*, сделанные знаменитым мастером Дедалом, двигались как живые. В схолиях к ст. 838 «Гекубы» Еврипида (см.: *Scholia in Euripidem/Coll. E. Schwartz. Vol. I. Berolini, 1887*) дается ссылка на стихи из «Еврисфея» Еврипида (fr. 372 N.— Sn.): «Все Дедаловы статуи, кажется, двигаются и говорят. Вот каков этот мудрец Дедал». В этих же схолиях даются аналогичные ссылки на комиков Кратина и Платона. Из «Илиады» Гомера (XVIII 375, 417) известны механические треножки Гефеста, сами собой двигавшиеся.— 609.

⁴⁶ Божественный удел и одержимость, по Платону, присущи не

только поэтам (Ион 534с — 536d), но и всякий человек «причастен божественному уделу» (Протагор 322а). Исступление (о котором выше — 99с — говорит Сократ), или неистовство, дает нам величайшие блага, «когда оно уделяется нам, как божий дар» (Федр 244а). В «Государстве» (VI 493а) проводится мысль, что и в общественной жизни «божественный удел» спасает человека. Это вполне соответствует рассуждению (в данном месте диалога «Менон») о «вдохновении» и «првидении» государственных людей. Ср.: Ион, прим. 14. — 612.

⁴⁷ Одиссея X 494 сл. О *Тиресии* см.: Алкивиад II, прим. 17. — 612.

КРАТИЛ

ФОРМЫ СУБЪЕКТИВНО-ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ОБЪЕКТИВНО-РЕАЛЬНОЙ ИДЕИ — ВЕЩЬ, ИДЕЯ, ТИП-ОБРАЗЕЦ, ИМЯ

«Кратил» принадлежит к числу довольно трудных и замысловатых диалогов Платона. Свободная манера письма, характерная для Платона, доходит здесь иной раз до полной невозможности уловить связь отдельных частей диалога и даже его основную идею. Постоянное повторение одного и того же, уклонения в сторону, разного рода интермедии, часто мешающие распознаванию сути дела, иронический тон Сократа, отсутствие обобщающих выводов и какой-то неопределенный итог диалога — все это заставляет либо принять весь диалог в бесвязном виде, либо прибегнуть к разным, достаточно рискованным домыслам, попытаться на свой страх и риск сформулировать то, что в диалоге не сформулировано, но без чего невозможно уловить композицию диалога и додумать до конца то, что иной раз как будто и вытекает из предложенных утверждений Платона, но самим Платоном почему-то до конца не додумано.

К тому же Платон тратит значительную часть этого диалога на лингвистику, с нашей теперешней точки зрения смехотворную и совершенно фантастическую, состоящую из умопомрачительных этимологий, разнообразных и изощренных, хотя и проводимых с небывалым воодушевлением и даже каким-то восторгом; об этом восторге сам Платон говорит в диалоге не раз (396de), несмотря на свое же собственное желание соблюдать в этих вопросах меру (414e). Вероятно, эта псевдонаучная лингвистика и была одной из причин крайне малой популярности диалога. Широкой публике все эти бесконечные этимологии совершенно не нужны, так как ей достаточно было бы каких-нибудь трех-четырёх примеров; что же касается ученых-лингвистов, то и те часто разводят руками и не знают, что делать, когда начинают читать в диалоге все эти фантастические толкования огромного количества имен и слов. Это и привело к тому, что «Кратил» допускает много разных трактовок и композиция его может быть представлена весьма разнообразно. Затратив немалое время на многократное перечитывание и продумывание этого диалога, мы все же даем его анализ, который нам самим представляется своего рода экспериментом и который нуждается в разных уточнениях и дополнениях. Впрочем, ввиду огромного числа неясностей этого диалога едва ли когда-нибудь удастся дать такой вполне безупречный его анализ, который уже не подлежал бы никакой серьезной критике.

I. Вступление (383а — 384е)

Противопоставляется мнение Гермогена, ученика Протагора, об условности всех имен человеческого языка, их зависимости исключительно от произвола людей, от обычая и закона и мнение Кратила, ученика Гераклита, об их естественности, т. е. об их полном соответствии природе вещей, понимаемой как нечто совершенно текучее. Сократ берется разбраться в этом вопросе.

II. Критика теории условного происхождения имен, т. е. субъективизма в учении о языке (385а — 391а)

1. Полная условность привела бы к полной путанице и нельзя было бы различить, где «человек», а где «лошадь» (385а).

2. Имена могут соответствовать каким-нибудь предметам либо не соответствовать; поэтому здесь полного произвола нет (385b — d).

3. Разнообразие наименований одного и того же предмета действительно существует повсюду, но, если из этого делать вывод о всеобщей безразличной текучести имен, все окажется смешанным, не будет ничего ни доброго, ни злого; следовательно, вещи сами по себе имеют основу своей сущности (ἡ βεβαίωτης τις τῆς οὐσίας, 386 а), она непреложна и становящиеся, объективно существующие вещи с ней срослись (386е). Это иллюстрируется при помощи примеров рассечения вещей, их сжигания. Поскольку наименование вещей тоже есть одно из наших действий, оно должно соотносываться с их специфической природой (ἰδίᾳ φύσει, 387d), а не с нашим субъективным мнением; и если для сверления нужно сверло, а для тканья — челнок, то для речи тоже необходимо орудие (ὄργανον), это — имя (388а), разделяющее сущность (388с) в целях обучения, наподобие челнока, разделяющего основу при тканье. Итак, полный субъективизм и произвол при присвоении имен совершенно исключаются (385е — 388d).

4. Присвоение имен происходит, следовательно, в силу объективного закона (νόμος, 388d); и присвоителем имен может быть не кто попало, но своего рода законодатель, учредитель (νομοτέτης, 388е) или мастер (δημιουργός, 389а) имен. Этот последний образует имена так же, как мастер, который пользуется сверлом, причем не каким-нибудь расколотым сверлом, но целым и неделимым; иначе говоря, мастер имен создает имена «по образцу» неделимого вида (εἶδος, 389b) имени, «преследуя» одну и ту же идею (также εἶδος, 390а), какое бы железо ни имелось в виду и в каких бы местах ни происходила работа (388d — 390а).

5. Но всякое орудие имеет своей целью то или иное употребление, и, как знание необходимо для употребления инструментов во всех ремеслах, так и в отношении имен необходимо соответствующее знание (390b). А поскольку знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то законодатель имен должен учиться у диалектика (391cd).

Итак, наложение имен происходит не в силу субъективного произвола людей, но в силу объективной природы вещей и есть результат диалектики. Но что понимать под природой вещей, которая обеспечивает нам необходимую для имен правильность (390b — 391а)?

III. Вопрос о правильности имен (391b — 427c)

1. Отвергая мнение софистов и исходя из Гомера, собеседники делают все имена на божественные и человеческие, причем первые целиком соответствуют своему предмету, вторые же — то более, то менее (391b — 392a), и это касается не только имен богов, но и имен героев, как то показывают имена Астианакт и Гектор (392b — 393a).

2. Имена, даваемые людьми, могут быть правильными или неправильными. Но неправильность имени не зависит от правильности или неправильности («уродства») самих предметов, так как уродливый предмет может быть назван совершенно правильно; точно так же неправильность имени не зависит от звукового состава имени и от разных частных значений имени, которые привносятся различием звукового состава (393b — 394d). Все это видно на примере имен Орест, Агамемнон, Атрей, Пелоп и Тантал (394a — 395e). Правильность наименования предмета зависит от правильности интерпретации этого предмета, т. е. она не есть результат простой репрезентации предмета в нашем сознании: имя Зевс есть результат нашей интерпретации Зевса как жизни, имя Кронос — результат интерпретации Кроноса как чистого и незапятнанного ума и т. д. (395e — 396c). Эту интерпретацию Сократ называет «вдохновенной мудростью» (396de), а ее результат — «типом», «образцом» (τύπος, 397a), не теряющим, однако, своей объективной значимости, т. е. связи с тем, что «вечно по своей природе» (396d — 397b). Другие такие же примеры — слова «бог», «демон» («гений»), «герой», «человек»; рассматривая их, Платон повторяет указание на несводимость имени к его звуковому составу (397c — 399c); то же утверждается и о словах «душа» и «тело» (399d — 400c). Далее Платон снова возвращается к исследованию имен богов, на этот раз весьма обширному: Гестия, Кронос, Рея, Океан, Тефия, Посейдон, Плутон, Аид, Деметра, Гера, Феррефатта (Персефона), Аполлон, Муза, Лето, Артемида, Дионис, Афродита, Афина Паллада, Гефест, Арес, Гермес, Ирида, Пан (400c — 408d). Сюда примыкает анализ слов «Солнце», «Луна», «месяц», «звезда», «молния», «огонь», «вода», «воздух», «Земля», «времена года», «год» (400d — 410a). Наконец, следует обширное рассуждение о множестве разных имен, имеющих отношение к умственным способностям человека, к его добродетелям, к понятиям прекрасного, доброго, искусства, мудрости, сущности и разных качеств существующего (411a — 422b).

3. Поэтому правильность имен, даже если иметь в виду их происхождение, никак не сводится к простому звукоподражанию (422c — 427c). Например, звук «р» сам по себе действительно указывает на резкое движение или раскатистость, звук «л» — на мягкое движение и т. д. (426c — 427c). Но хотя слова и подражают вещам (423b), подражание это в именах совершенно специфическое, не такое, как в музыке по отношению к слышимому голосу или в живописи по отношению к цвету и краскам (423d), поскольку всякое имя вещи есть прежде всего подражание самой сущности этой вещи (422d — 423d). Подражать голосам овец или петухов не значит именовать эти голоса, так как для наименования требуется не просто воспроизведение, но сознательное воспроизведение сущности (423c). Следовательно, выражение (δῆλωμα, 423b): чего-нибудь с помощью физических приемов должно передавать тот самый предмет, который надо выразить. Конечно, важно было бы знать, в чем состоят самые первые наименования вещей, ставшие основанием и для их более сложного обозначения (426a). Но «смешным, я думаю, должно казаться, Гермоген, — говорит Сократ, — что из подражания

посредством букв и слов вещи станут для нас совершенно ясными. Однако это неизбежно...» (425d).

4. Краткая интермедия в связи с присоединением Кратила к беседе (427e — 428d).

IV. Критика релятивизма в учении об именах (428e — 438a)

1. Кратил полагает, что все наименования вещей, как и все понятия о них, одинаково ложны и одинаково истинны (428e — 430a).

2. Возражение Сократа: каждое имя относится к определенному предмету и есть подражание ему ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, 430e); следовательно, если в подражании будет что-нибудь искажено, то и имя вещи будет ложным, т. е. нельзя сказать, что все имена одинаково ложны или одинаково истинны (430a — 432a). Это, однако, не значит, что подражание в имени должно быть абсолютным воспроизведением предмета, потому что такое подражание не дало бы ничего нового для познания самого предмета; к тому же, если бы это и было осуществимо, оказалось бы два тождественных предмета вместо одного. Другими словами, подражание в имени есть только подражание в каком-нибудь определенном отношении; иначе оно было бы просто бесполезным (432a — 433b). А этот оттенок и привносится в имя его звуковой стороной, каковая сама по себе отнюдь не есть еще вещь, которой подражают и которую воспроизводят, но есть тот материал, с помощью которого отражается вещь, так что имя оказывается не просто подражанием вещи, но тем или иным заявлением вещи о самой себе человеческому сознанию, тем или иным ее выражением. Поэтому дело не в условности обозначения и не в его относительности, а в том, что имя предмета каждый раз может обозначать различные оттенки вещи, сами по себе вполне объективные (433b — 434b). Так, отдельные звуки имени могут быть разными и в то же время иметь одну и ту же функцию; их условность не мешает их объективной значимости, их «правильности» (434c — 435c).

3. Отсюда вытекает, что по крайней мере в самом начале законодатель имен во всяком случае опирался на сущность вещей, как бы разнообразно он эту сущность ни изображал в именах, прибегая к их всестороннему познанию и рассмотрению (435d — 436e). А это свидетельствует о том, что наблюдаемые законодателем имен предметы не только находятся в состоянии сплошной текучести (в условиях которой не могло бы состояться познание вещей), но им свойственна также и некоторая устойчивость, так что имена не просто переходят друг в друга, но и резко друг от друга отличаются; поэтому не может быть речи об их полной относительности, их установила какая-то высшая сила (436e — 438e).

V. Заключение. Гносеологические выводы из предложенной выше теории имен (438e — 440e)

1. Поскольку имена, как сказано, могут друг с другом смешиваться, то различаясь между собой, то уподобляясь и отождествляясь, ясно, что имена вещей, взятые сами по себе, еще не обеспечивают ни их правильного употребления, ни их объективной значимости. А значит, истину вещей нужно узнавать из самих вещей, а не из их образа ($\epsilon\iota\chi\acute{\omicron}\nu\varsigma$, 439a), который выражается именем (438e — 439b).

2. Сами же вещи, во-первых, несомненно, пребывают в вечном становлении; во-вторых, это становление возможно только тогда, когда

существует то, что становится и что в то же время есть нестановящееся и вечно неподвижное, не выходящее из своей идеи (439a), и самое (αὐτό) бытие в себе, которое не течет в противоположность его качеств, которые текут (439c — e).

3. То, что представляет собой нечто сплошное и течет, непознаваемо; а познаваемо то, о чем можно сказать что-нибудь определенное, т. е. что не течет и не представляет собой нечто сплошное (440a — e).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Таков анализ диалога «Кратил». Теперь спрашивается: каков же общий смысл этого диалога и в чем его философская заостренность?

1. Прежде всего всякий читатель «Кратила» спросит: зачем понадобилось Платону такое длинное рассуждение о языке, в то время как он сам вовсе не лингвист и его интересы вообще имеют мало общего с лингвистикой? Нам кажется, что, постулировав мир объективных идей и сущностей, Платон сразу же столкнулся с огромной сложностью, а часто даже и бессвязностью того, что творится в субъективном сознании и мышлении человека. По-видимому, Платон рано начал чувствовать потребность проанализировать с точки зрения объективного идеализма также всю неразбериху, царящую в человеческом субъекте. Мир идей оставался у него вечно благоустроенным, вечно одним и тем же и вечно прекрасным, в то время как в человеческом субъекте всегда царили сплошная путаница и непостоянство, весьма далекие от столь простого и прозрачного идеального мира. Остается предположить, что в поисках хотя бы каких-нибудь более или менее устойчивых образований в человеческом сознании Платон и натолкнулся на проблему имени, поскольку во всяком имени фиксируется какая-то определенность и какая-то связь с объективной действительностью. Однако Платон тут же вступил в резкий конфликт с теми теориями языка, которые были популярны в его время и принадлежали софистам. Волей-неволей ему приходилось критиковать эти теории. Но из критики этих теорий он извлекал для себя много положительного; и так как это положительное само собой вытекало из платоновской критики софистов, а сам Платон, увлеченный критикой, не очень заботился о формулировке положительных ее результатов, то мы и получаем возможность кое-что сформулировать самим вслед за Платоном, конечно, не без опасности власть в преувеличение.

2. Одной из популярных во времена Платона теорий языка была теория субъективизма: предмет называется кем попало и как попало, ни одно имя вещи не соответствует ни одной вещи и потому можно пользоваться словами и именами как кому заблагорассудится. Отвечать на такую теорию для Платона ничего не стоило: если имеется субъективно придуманное имя чего-то, то для этого прежде всего должно существовать это «что-то», и уже не субъективное, но объективное; а если все превратить в человеческий субъект, то тогда сам субъект станет вполне реальным и единственным объектом. От объекта все равно куда не уйти (385a — 391a). Но не для этого Платон писал своего «Кратила». Он писал его, стремясь путем правильного толкования субъективных сторон имени, которые у субъективистов трактовались неправильно, получить необходимые и правильные, т. е. реально функционирующие, степени проявления объективного мира в человеческом субъекте.

Если собрать воедино все то положительное, что Платон говорит, подвергая критике субъективизм, причем говорит разбросанно и без точных формул, то можно сказать следующее.

Во-первых, устанавливается мир объективных сущностей, которые слишком глубоки и сложны, чтобы человек мог их познавать; и если человек их познает, то только редко и косвенно, а целиком они познаваемы только для богов (391b — 392a).

Во-вторых, этот мир объективных сущностей не есть нечто сплошное и нерасчлененное; каждая сущность заключает в себе собственную структуру, свою «идею», или «эйдос». Эта идеальная сущность тоже слишком высока и слишком далека от человека (391d, 392b). Воспроизведение сущности, абсолютно адекватное самой сущности, очевидно, не есть просто репрезентация. Скорее это нужно назвать *сущностно-репрезентативным* актом имени, когда сущность целиком отражается сама в себе.

В-третьих, этой сущностной репрезентации противопоставляется *относительно-репрезентативный* акт имени. Этот акт вполне доступен человеку, им фактически и пользуется каждый человек в своих наименованиях чего бы то ни было, его можно и необходимо анализировать. Тут, однако, оказывается, что ввиду отсутствия абсолютной адекватности имени вещи самой вещи человеку приходится подходить к объективным вещам и идеям с той или другой стороны, выделять в них ту или иную функцию, тот или иной оттенок, ту или другую сторону. Но это значит, что человеку приходится тем или иным способом *интерпретировать* идеальные сущности, рассматривать их в свете какого-нибудь одного, но зато уже определенного их момента. Вот тут-то и возникает роль человеческого слова, имеющего своей целью различать в идеальных сущностях те или иные стороны, так что наименование вещи оказывается различным, или, как говорит Платон, *диакритическим*, актом (388c). А самое основу этих диакритических актов имени, т. е. то, что мы назвали интерпретирующим актом, Платон довольно беспомощно называет мудростью (396de), еще не имея специального термина для фиксации соответствующих актов сознания. Но что для Платона это обстоятельство оказывается чрезвычайно важным, свидетельствует произведенный им анализ огромного множества различных имен и слов, — анализ, при помощи которого он хочет внушить читателю мысль, что идеальная сущность предмета — одно, а наша интерпретация этой сущности, зафиксированная в соответствующем имени, — совсем другое. Под всей этой необычайно разукрашенной этимологической фантастикой кроется у Платона несомненная мысль о том, что все наши интерпретации могут иметь разную степень достоверности, могут быть то ближе к предмету, то дальше от него, но что их субъективное наличие равно ничего не говорит в защиту субъективизма, и, интерпретируя предмет с точки зрения тех или иных его функций, мы вполне остаемся на почве объективной философии, отражая в наших наименованиях пусть не всю сущность, но все же тот или иной ее вполне объективный и реальный аспект. Таким образом, частичное «значение» слова, или имени, — мы бы сказали сейчас, его *семема* — это тоже характеристика объективирующих актов нашего сознания, хотя и в известном преломлении.

Наконец, в-четвертых, Платон весьма резко отличает от всех этих актов человеческого сознания, конструирующих собой всякое имя, еще и фактическую, физическую, или *фонетическую*, сторону имени. Платон прекрасно знает, что такое артикуляционно-акустический аппарат языка, но он для него сам по себе совершенно отличен от имени и является только носителем интерпретирующих и семантических актов языка (393b — 399d).

Таким образом, в результате критики субъективистической теории языка Платон нашел известное количество степеней преломления

исходной, объективно существующей идеальной сущности, когда она входит в человеческое сознание. Появляется сущностно-репрезентативная область сознания, которая при помощи своих интерпретирующих и семантических актов схватывает разные стороны объективно-идеальной действительности, то более, то менее близкие к ней, но всегда играющие роль объективирующих актов, обеспечивающих для человеческого сознания ту или иную объективную реальность его построений. Заметим при этом, что вся система относительно репрезентирующих, интерпретирующих, семантических и артикуляционно-акустических актов представляет для Платона единое и нераздельное целое, один «эйдос» (образ), как он опять-таки выражается, сравнивая имя как орудие познания с цельными и нерасколотыми сверлами и челноками в ремеслах (388a — 390a). Видимо, именно так нужно, по Платону, понимать разные степени присутствия идеального мира в человеческом сознании, а не огульно превращать их в нечто абсолютно субъективное, как это делали софисты.

3. Что касается платоновской критики релятивизма в учении об именах (428e — 438e), то, собственно говоря, она мало чем отличается от предыдущей критики субъективизма. Самое главное здесь то, что новый собеседник Сократа — Кратил представлен в диалоге не очень отчетливо и в каких-то смягченных тонах. Ведь Кратил известен тем, что из гераклитовского учения о вечном становлении он делал самые крайние, а именно иррационалистические выводы: если все течет, значит, ничто нельзя и познать, поскольку познание предполагает не только нераздельность становящегося предмета, но и его устойчивую раздельность. В диалоге же Кратил изображен весьма скромным искателем истины (428bc, 440d). Он большей частью только и делает, что соглашается с Сократом. Он согласен и с тем, что имена обозначают сущность или «природу» вещей (390de, 428e), и с тем, что вещи познаваемы (436a, 438a), и с тем, что первый законодатель имен прекрасно знал вещи и мог, таким образом, дать им соответствующие названия (436c, 438a). Уже из этих первых признаний Кратила явствует, что он либо вовсе не релятивист, либо релятивист весьма робкий и нерешительный; и только когда оказывается, что Кратил во всем согласен с Сократом, поднимается вопрос о всеобщей текучести вещей, да и то поднимается самим же Сократом (435c — 438b, 438e — 440c). Кратил говорит даже о какой-то «высшей силе», проявившей себя при наименовании вещей (438c). Поэтому указанный раздел диалога, понимаемый нами как критика релятивизма, представлен в диалоге несколько вяло и нерешительно и с такими выводами, которые Платон делал в «Меноне», и без всякого спора с Кратилом. Но все же и эта критика релятивизма кое-что дает для анализа имени.

Во-первых, поскольку Платону здесь нужно было критиковать относительность всякого наименования, ему приходилось гораздо больше подчеркивать определяемость человеческого знания объектами, т. е. настаивать на уже ранее предложенном им учении о том, что вещи сами *являются* о себе субъективному сознанию человека.

Во-вторых, во избежание все той же относительности Платону пришлось здесь на первый план выдвигать также значение артикуляционно-акустического аппарата человеческой речи, хотя об этом раньше говорилось достаточно.

В-третьих, — и это самое главное — пришлось гораздо сильнее подчеркивать то осмысление, которое получает указанный артикуляционно-акустический аппарат, так как без этого в теории языка водворилась бы действительно полная относительность, т. е. всегдашняя правильность и в то же время всегдашняя неправильность всех имен вообще. Платон,

не давая окончательных ясных формул (а это, как мы уже хорошо знаем, его обычная манера), тем не менее настойчиво подчеркивает смысловое значение артикуляционно-акустического аппарата. Слоги и буквы обязательно вносят в имя нечто новое. Но это новое опять-таки не оторвано от вещи, а только указывает на тот или иной более специальный ее оттенок (389d). Уместно звучит у Платона также и термин «подражание», когда имеется в виду именно интерпретирующее подражание, а не полное и абсолютное, которое ничего нового не давало бы в сравнении с самим предметом подражания, а потому было бы бесполезно (432bc). В таком случае мы не ошибемся, сказав, что Платон тут должен был бы употребить термин *сигнификативный* акт. Сам Платон говорит здесь уже не просто о смысловой значимости предмета, выраженной в имени, но о том, что мы на нашем языке назвали бы подлежащим, сказуемым и предложением (431b). Следовательно, общая интерпретирующая семантика имени — это одно, а воплощенность этой семантики в конкретных словах, т. е. в лексико-грамматическом материале, — это совсем другое. Поэтому будет правильно, если этот специальный оттенок общей семантики мы также назовем специальным термином, который пока еще не был доступен Платону, но который им вполне отчетливо мыслился, — это *сигнификативный акт наименования*.

В-четвертых, критикуя релятивизм, Платон не мог не находить в нем и рациональное зерно. А именно, с точки зрения Платона, нужно говорить пусть не об относительности наименований, однако все же об их приспособленности к тому, чтобы люди их понимали и таким образом в той или другой форме общались между собой. Это отчетливо видно из платоновского рассуждения (434e — 435a). Тут тоже говорится о репрезентации вещей в человеческом сознании, о необходимости употребления слогов и букв, т. е. артикуляционно-акустического аппарата человеческой речи, об отражении предметных сущностей при посредстве этого аппарата, или, как говорит Платон, о «подобии» того и другого, и, наконец, о взаимном понимании людей, употребляющих эти конкретно звучащие слова, по субстанции своей не имеющие ничего общего с объективными предметами и в то же время смысловым образом их достаточно выразительно отражающие. Мы не ошибемся, сказав, что Платон здесь имеет в виду наше понятие коммуникативной функции слова, хотя до употребления подобного термина дело у него опять-таки не доходит.

4. Последний вывод диалога (438e — 440e) также не отличается достаточной ясностью. Собственно говоря, тут просто повторяется мысль диалога «Менон» о разнице между бытием и становлением, т. е. между познаваемым бытием (поскольку оно устойчиво и раздельно) и непознаваемым становлением (поскольку оно сплошное, текучее и потому лишено всякой расчлененности). По-видимому, это должно относиться как раз к именам и к тем предметам, которые они обозначают. Однако полной ясности в данном вопросе мешают два обстоятельства. Во-первых, это заключение еще кое-как можно связать с беседой Сократа и Кратила об относительности имен. Но тогда это будет заключением только беседы с Кратилом, но не беседы с Гермогеном, хотя нам-то ясно, что это заключение относится ко всему диалогу, что и заставило нас понимать его как особый раздел всего диалога, а не только беседы Сократа и Кратила. Во-вторых, у читателя диалога возникает некоторое разочарование вследствие того, что две области действительности, т. е. бытие и становление, противопоставлены здесь друг другу достаточно отчетливо и убедительно, но никак не показано, в чем же заключается их единство, которое само собой вытекает из всего диалога, однако в заключении никак не сформулировано. Сама собой напрашивается мысль, что Платон еще будет касаться данного вопроса в других своих произведениях.

Таким образом, платоновский «Кратил» очень богат глубокими мыслями. Однако свести эти мысли в одно целое очень трудно. Нам казалось, что если попытаться систематизировать все основные мысли «Кратила», оставшиеся в самом диалоге без всякой системы, то, пожалуй, ярче всего будет бросаться в глаза разная степень присутствия *объективной сущности вещей в субъективном сознании человека*.

Имеются сущности вещей, или объективные идеи, но существует также и отражение их в человеческом субъекте. Сначала это бессильная репрезентация или какие-то теневые образы вещей, противостоящие их «истине» (439ab), которые могут соответствовать истине то более, то менее (431e). Но этот примитивный акт репрезентации может и гораздо более точно воспроизводить идеальную сущность вещей. Тогда имя вещи становится ее более или менее правильной интерпретацией, во всяком случае настолько специфической, что в отличие от увеличения или уменьшения чисел через прибавление отдельных единиц она уже не меняется при разных ее внешних изменениях (393de, 394b, 432a). Сам этот термин — «интерпретация» — еще не употребляется Платоном, он употребляет такие более общие термины, как «мудрость» (396d, 412b, 428d), «знание», или «познание» (412a, ср. 437a), причем знание связывается с вечным становлением вещей и, очевидно, не есть то знание вещей до их наименования, о котором говорится, например, в конце диалога (440ab, 435de, 436c, 437e — 438b), или «искусство» (428a, ср. также о «мастере» имен, 389a или об «орудии», 388a), «подражание» (422d, 423cd, 430b — e), «понимание» (см. о законодателе имен, налагавшем эти имена «в соответствии с тем, как он их постигал», 436b), либо, наконец, «научение» при помощи имен (387d — 388e, 428e, 435d). Далее, в диалоге подчеркивается активное «самовыражение» (423b, 433d) вещей, как бы вторгающихся в человеческое сознание, когда они непосредственно стоят перед человеческим восприятием (430e). В результате этого в человеческом сознании образуется устойчивый и структурно оформленный тип, или *образец* (397a и др.), т. е. рельефно отчеканенное изображение идеальной сущности (слово *τύπος* соответствует глаголу *τύπτω*, что означает «чеканю», «выбиваю», «ваяю»). Значение такой интерпретации настолько универсально, что уже не зависит ни от места, ни от времени ее появления (390a). Но тогда репрезентативная функция превращается уже в мощный *объективирующий* акт имени в человеческом сознании. Тогда становится понятным и тот термин, который при другом подходе к диалогу может пониматься только как некоторого рода курьез, а именно термин «законодатель» (388e), или «мастер» (389a), встречаемый нами в диалоге много раз. Очевидно, Платон хотел этим подчеркнуть полную определенность и твердость, а главное, полную законность того частичного присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании, которое мы назвали интерпретирующей функцией имени. В одном месте диалога Платон об этом так и говорит — «закон» (388d), а в другом (390cd) заговаривает даже о том диалектике, под надзором которого должен быть «законодатель», хотя под диалектиком здесь Платон понимает пока еще только того, кто умеет правильно спрашивать и отвечать. Наконец, если угодно, у Платона имеется даже и самый термин «объективирующий акт», потому что как же иначе перевести слово *πραξις* (действие), которое использовано в диалоге (386e)? Этому, конечно, нисколько не мешает тот факт, что таких актов относительно одной и той же вещи может быть очень много (ср. 401e — о «рое мудрости» в связи с вечной изменчивостью гераклитовского потока, а также 414c — о всевозможных перестановках и вставках букв при наименовании).

Итак, спрашивается: можно ли иначе назвать подобную систему по-

нятий, как не теорией различных степеней присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании? Так мы и поступили при анализе «Кратила».

А. Ф. Лосев

В диалоге «Кратил» принимают участие три собеседника: Сократ, Гермоген и Кратил. Как большей частью бывает у Платона, он вводит в свои диалоги лиц вполне реальных, современников Сократа, его друзей, врагов, учеников и почитателей. Гермоген, который приглашает Сократа вступить в беседу, — родовитый афинянин, брат самого богатого человека в Греции, Каллия, сын Гиппоника. Получив половину отцовского наследства, Гермоген тем не менее впал в бедность. Он — верный слушатель Сократа. Он будет присутствовать при его кончине (Федон), с ним говорит Сократ перед судом (см.: *Ксенофонт. Воспоминания... IV 8*). Это Гермоген «изнывает от любви к высокой нравственности»; облик его соответствует его духовным запросам: «серьезные брови», «недвижный взор», «умеренные речи», «мягкий голос», «все светлое его существо» (*Ксенофонт. Пир 8, 3*). Гермоген — полная противоположность своему богатому, тщеславному и жадному до удовольствий брату Каллию. Если о Гермогене мы обладаем довольно подробными сведениями, то о Кратиле известно очень мало. Он родом из Афин, верный последователь Гераклита. Довел до крайности его теорию вечной текучести, так как говорил, что в одну и ту же реку нельзя войти даже один раз (65, 3 Diels). Диоген Лаэртций (III 6) сообщает, что Платон после смерти Сократа посещал гераклитовца Кратила. О его обучении у Кратила говорят Олимпиодор в «Жизни Платона» (см.: *Диоген Лаэртций. Приложение*) и анонимный биограф Платона. Олимпиодор пишет, что Платон посвятил Кратилу одноименный диалог. Аристотель отмечает, что Платон с молодости был знаком с Кратилом и близок по своим взглядам к гераклитовской идее того, что «все чувственно постигаемое постоянно течет и о нем нет истинного знания» (65, 3 Diels). Немногочисленные свидетельства о Кратиле собраны у Дильса (Bd II. Кар. 65).

Непосредственная проблема данного диалога — можно ли понять сущность вещи, если знаешь ее имя, иначе говоря, могут ли имена быть орудиями познания вещей. Тема эта для современников и предшественников Сократа — атомистов и софистов — чрезвычайно актуальна. Ведь они впервые заговорили о происхождении «имен», или самого языка, впервые стали заниматься синонимикой, семантикой и этимологией, т. е. пытались установить систему имен, их смысл, их образование, связали развитие истории человека с его потребностью к общению посредством слова.

О языковых теориях досократиков см.: *Тронский И. М. Проблемы языка в античной науке // Античные теории языка и стиля/Под ред. О. Фрейденберг. М.; Л., 1936; Каракулаков В. В. Проблема языка у Гераклита // Язык и стиль античных писателей. Л., 1966; Он же. Первые греческие философы о роли языка в познании // Вопросы филологии. Вып. 16. Душанбе, 1963. И. М. Тронский устанавливает также четыре типа изменений, которым, по его мнению, подвергается имя, прежде чем оно сложилось в целостное слово. Это вставки, изъятия, замены и перестановки тех или иных букв (звуков). При этимологическом толковании учитываются диалектные, архаические формы, а также наблюдения над живым языком.*

¹ Здесь — типичная для гераклитовца Кратила теория: от природы каждой вещи присуще «правильное» имя, а люди по договору условились называть ее по-своему, и имя тем самым уже не соответствует вещи («договорившись» — συνθέμενοι здесь не обязательно понимать буквально. Вероятно, это просто указание на условность всякого обозначения с точки зрения звуковой). — 613.

² Намек на то, что имя *Гермоген* (букв.: «рожденный Гермесом», «потомок Гермеса») никак не соответствует облику и сущности Гермогена. Гермес — бог-покровитель житейской удачи, торговли, ловкости, и Гермоген, практически совершенно беспомощный, никак не может носить имя, имеющее такое значение. — 613.

³ Сократ несколько видоизменяет известную поговорку (см.: Гиппий больший, прим. 37). Таким образом, старинное изречение о том, что все прекрасное по своей природе создается с трудом, Сократ истолковывает по-своему: познать прекрасное трудно. — 613.

⁴ См.: Апология Сократа, прим. 9 и Протагор, прим. 52. — 613.

⁵ Здесь Сократ снова шутит, на сей раз по поводу имени Гермогена, как бы подхватывая шутку Кратила (см. прим. 2). — 614.

⁶ Гермоген в отличие от Кратила выражает распространенный среди софистов взгляд, что главное в вопросе об именах — это договоренность о том, как называть вещь. Правильности имени от природы не существует, она — результат договора (иначе говоря, правильность всегда и во всем относительна, условна и субъективна). — 614.

⁷ Рабы-чужеземцы, носившие *имена*, звучавшие «варварски» для греческого уха, часто получали от своих хозяев новое имя (см., например, Протагор 310с). — 614.

⁸ См.: Евтидем, прим. 32. — 616.

⁹ См.: Менон, прим. 6. — 616.

¹⁰ *Евтидем* — современник Сократа, хиосец, поздний софист, по своим воззрениям близкий Калликлу и Полу (см.: Горгий); Платон называет его именем диалог. См. также: Евтидем, преамбула. — 616.

¹¹ Здесь перевод греческого εἶδος. См.: Евтидем, прим. 18. — 620.

¹² В ориг. ἰδέα; ср.: Евтифрон, прим. 18. — 621.

¹³ См.: Ил. XX 73—74. — 623.

¹⁴ *Гомер*. Ил. XIV, 290—291 (здесь и в прим. 15 «Илиада» цитируется в переводе Н. И. Гнедича). — 624.

¹⁵ См.: *Гомер*. Ил. II 813—814:

Смертные люди курган тот высокий зовут Батиеей,
Вечноживущие боги — могилой проворной Мирины.

Ср. о «сторуком великане» в «Илиаде» (I 403):

Имя ему Бриарей у богов, у людей же — Эгеон.

В диалоге «Федр» (252b) Платон приводит стихи (видимо, им самим сочиненные) о разных наименованиях Эрота:

Люди прозвали его самого Эротом крылатым,
Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья.

Новое имя получает человек, ставший бессмертным, например, в «Одиссее» (V 333—335):

Кадмова дочь Левкодея, прекраснородыжная Ино,
Тут увидала его. Сначала была она смертной,
Ныне же в безднах морских удостоилась божеской чести.
Пер. В. В. Вересаева. — 624.

¹⁶ Троянский герой Гектор, сын царя Приама, имел сына *Астианакта* (он же *Скамандрий*), погибшего еще ребенком при взятии Трои греками. — 624.

¹⁷ Здесь у Платона неточность, возможно необходимая для хода рассуждений Сократа. В «Илиаде» (VI 402 сл.) прямо говорится:

Именовал его Гектор Скамандрием, все остальные —
Астианактом...

Пер. В. В. Вересаева

Платон как бы забывает об этом месте и помнит только XXII 506:

Астианакт, как ребенку троянца, прозвание дали.

Пер. В. В. Вересаева

Объяснение этимологии имени «Астианакт» дано у Платона несколько ниже, 393а (см. также прим. 18). — 624.

¹⁸ Древние не различали звука и буквы. О классификациях букв (звуков) и слов см.: *Тронский И. М.* Указ. соч. — 625.

¹⁹ *Археполис* — слово, состоящее из двух основ: «власть» (ἀρχή) и «город» (πόλις), т. е. оно близко по своему значению к имени «Астианакт» («владыка города»). — 626.

²⁰ По велению бога Аполлона и с помощью своей сестры Электры *Орест* отомстил за смерть отца, убив свою мать Клитемнестру (см.: *Феаг*, прим. 10 и *Алкивиад II*, прим. 8). Мечь Ореста и его сестры стала темой трагедий Эсхила («Орестея»), Софокла («Электра»), Еврипида («Электра», «Орест»). — 627.

²¹ См.: Апология Сократа, прим. 57. — 627.

²² *Атрей* (миф.) — отец Агамемнона и брат *Фивеста*, с которым они вместе убили своего сводного брата *Хрисиппа*. Впоследствии он из мести убил детей Фивеста и подал их в виде угощения брату. — 627.

²³ *Пелоп* завоевал в жены дочь элидского царя Эномая Гипподамию, победив в состязании колесниц с помощью возничего *Миртила*, которого он потом вероломно убил. — 628.

²⁴ См. прим. 23. — 628.

²⁵ *Гипподамия* (см. прим. 23) была обещана отцом в жены победителю в состязании колесниц. — 628.

²⁶ *Тантал* за свои проступки перед богами (похищал амбросию и нектар, открывал тайны богов; см. также: *Евтифрон*, прим. 22) вечно терпит муки жажды и голода в царстве мертвых — Аиде; над его головой нависает камень, грозящий падением. — 628.

²⁷ См. прим. 23, а также: *Горгий*, прим. 81. — 628.

²⁸ Здесь в корне имени «Зевс» мыслится глагол ζῆν (жить). Все античные этимологии имени «Зевс» см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 96—97, 103—104. — 628.

²⁹ *Кронос* — сын *Урана* и *Геи*, титан, отец Зевса и других олимпийских богов. Древние связывали его имя или со словом χρόνος (время), или с глаголом κροεῖν (выметать, чистить) и существительным νοῦς (ум); согласно этому последнему толкованию, Кронос означает «чистый ум». — 629.

³⁰ Уран — Οὐρανός (небо) — древнейшее божество, порожденное богиней Земли Геей и вступившее с ней в брак, от которого произошли титаны, циклопы и сторукие, воплотившие в себе стихийную мощь космоса. Урания (небесная) — имя одной из муз, а также прозвище Афродиты (см. также прим. 63). — 629.

³¹ Гесиод (ср.: Апология Сократа, прим. 55) в данном случае упоминается как автор генеалогической поэмы «Теогония» («Рождение богов»). См. также: Гипсий большой, прим. 15. — 629.

³² Евтифрон (см.: Евтифрон, преамбула) был известен фантастическими толкованиями имен. — 629.

³³ См.: Апология Сократа, прим. 29. В распределении реплик в этом месте мы отступаем от издания Барнета и принимаем чтение Шанца и др. (ср.: Platonis opera/Rec. I. Burnet. T. I, adnot. crit. 379 d). — 630.

³⁴ Труды и дни 121—123. По Гесиоду, человечество пережило четыре века — золотой, серебряный, медный, героический — и находится в стадии пятого, железного века (Труды и дни 109—201). Счастливые времена для поэта в прошлом. Наивысшее блаженство — золотой век с полным отсутствием труда (все даруют людям боги) и безболезненной, незаметной, как сон, смертью. — 630.

³⁵ См. выше 398а. — 631.

³⁶ Здесь явная ирония Сократа и столь же ироническая и фантастическая этимология слова «герой». — 632.

³⁷ Этимология имени ἄνθρωπος (человек) до сих пор не выяснена (см.: Hofmann J. B. Etymologisches Wörterbuch des griechischen. München, 1950; Frisk H. Op. cit.). — 632.

³⁸ По Анаксагору, всю природу упорядочивает мировой Ум (см.: Горгий, прим. 18). — 633.

³⁹ См.: Горгий, прим. 45. — 634.

⁴⁰ Орфики — последователи оккультного учения (см.: Горгий, прим. 80). — 634.

⁴¹ Гестия — богиня очага. По пифагорейско-платоновской системе космоса она, как мировой очаг, находится в центре всех планетных сфер (Филолай А 16 Diels), т. е. Гестия является центром всего существующего. Интересно сопоставить слово ἐσσία с лат. essentia. — 634.

⁴² См.: Гипсий большой, прим. 21. — 635.

⁴³ Рея (см.: Критон, прим. 19) и Кронос (см. прим. 30) — титаны, дети Урана и Геи. — 635.

⁴⁴ Эти слова Гераклита см. в издании Дильса (22 А 6). Близок к данной мысли также fr. 91 Diels. — 636.

⁴⁵ Сократ производит имя Рея от ῥεῖν (течь); Кронос — от κρονός (источник). — 636.

⁴⁶ См.: Ил. XIV 200 сл. — 636.

⁴⁷ См.: Теогония 337—368. — 636.

⁴⁸ См.: Ион, прим. 11. — 636.

⁴⁹ Об Океане и Тетии — fr. 25, 109, 112, 114, 117 Kern. — 636.

⁵⁰ См.: Горгий, прим. 81. — 636.

⁵¹ См. там же. — 637.

⁵² Этимология слова «Аид» — «безвидный», «невидимый» — сейчас оспаривается. Подробнее об этом см.: Горгий, прим. 45. — 638.

⁵³ Сирены (миф. — девы-птицы) у Платона (Государство X 617b) восседают на небесных сферах и тем самым создают созвучие восьми тонов, т. е. космическую октаву. Сирен, которых Платон помещает в Аид, Прокл, комментируя Платона, именует «родом очистительным», который «охвачен мыслями об Аиде» (см.: Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria/Ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908). — 637.

⁵⁴ См.: Горгий, прим. 81. — 638.

⁵⁵ *Узы Кроноса* — связи самой природы, которая удерживает в своих недрах все живое. — 638.

⁵⁶ *Деметра* — богиня плодородия и земледелия, мать Персефоны, похищенной Плутоном и ставшей владычицей мертвых (см. также: Менексен, прим. 15). *Арес* — один из сыновей Зевса и Геры, бог стихийной, неупорядоченной войны. О *Гере* и *Гестесте* см.: Апология Сократа, прим. 25 и Евтифрон, прим. 20. Научные этимологии имен Геры, Аполлона, Лето, Гестеста, Афины, Ареса трудны, так как это догреческие имена, относящиеся к древнейшему балканскому и малоазийскому субстрату. — 638.

⁵⁷ *Феррефатта* (в такой форме это имя встречается у Софокла, Еврипида и Аристофана), иначе Ферсефона, или Персефона, — супруга Аида. — 638.

⁵⁸ Возможно, здесь имеется в виду φόνοϛ — «убийство», хотя в оригинале стоит δεινός. — 638.

⁵⁹ Хотя данные здесь Платоном толкования имени «*Аполлон*» с научной точки зрения и не выдерживают никакой критики, они хорошо отражают основные функции Аполлона — целителя и губителя, пророка и музыканта, установителя мировой гармонии. — 640.

⁶⁰ Лето — мать Аполлона и Артемиды. — 640.

⁶¹ *Артемиды* — сестра Аполлона, девственная богиня-охотница. — 640.

⁶² *Дионис* — бог плодородия и виноградной лозы. См. также прим. 70. — 640.

⁶³ См.: Теогония 195—200:

...ее Афродитой

«Пенорожденной», еще «Кифереей» прекрасновенчанной

Боги и люди зовут, потому что к Киферам пристала,

«Кипророжденной» — что в Кипре, омывом волнами, родилась.

Пер. В. В. Вересаева. — 641.

⁶⁴ *Афина*, по Гесиоду (Теогония 886—896), — дочь Зевса и Метиды (Мудрости), которую поглотил Зевс перед рождением Афины. Отсюда миф о рождении Афины одним отцом, Зевсом, без участия женщины, а также представление об Афине как о воплощенной мысли Зевса и самой мысли. Об Афине, «устрояющей умы, души и тела», см. в орфических фрагментах (fg. 210 Kern), а также в «Орфических гимнах» XXXII. Именно в связи с таким толкованием функций Афины и связано дальнейшее замечание Сократа (406d), что ему не пристало забывать об Афине. См. также: Евтидем, прим. 56 и Протагор, прим. 33. — 641.

⁶⁵ *Альфа вместо эты* была характерна для дорийского наречия. — 641.

⁶⁶ Θεωονή букв.: «божественное разумение». — 641.

⁶⁷ Здесь перефразируется гомеровский стих (Ил. V 221 сл.):

...тогда каковы, ты увидишь,

Тросовы кони...

См. также прим. 32. — 642.

⁶⁸ Ср. 387b, 390de. — 642.

⁶⁹ *Гермес* и *Ирида* (миф.) — вестники богов, почему и связываются с глаголом εἶπεν (говорить). По своему происхождению эти имена тоже негреческие. О Гермесе см. также прим. 2. — 642.

⁷⁰ *Пан* — козловидный бог лесов, полей, охранитель стад; это божест-

во из круга дионисийских культовых представлений. Он один из спутников Диониса, свита которого состояла из козлоподобных демонов. — 643.

⁷¹ Античная традиция производит наименование жанра трагедии от слова τράγος (козел). Так своеобразно толкует Сократ козлоподобную «лживую» сущность полубога Пана. — 643.

⁷² Пан — сын Зевса или Гермеса. — 643.

⁷³ Об отраженном свете Луны см. А 77 Diels: «Фалес, Анаксагор... учили, что Луна ежемесячно убывает, сопутствуя Солнцу и получая от него свет». — 644.

⁷⁴ См.: Ион, прим. 17. — 644.

⁷⁵ «Огонь», «вода», «собака» — в греч. яз. слова индоевропейского происхождения. Их древние корни — малоазийские (хеттские, тохарские, фригийские, лидийские), т. е. для грека Сократа — варварские. — 645.

⁷⁶ Ср.: Протагор, прим. 31. — 645.

⁷⁷ Поговорка, связанная с басней Эзопа об осле, который надел львиную шкуру и выдавал себя за льва (см.: Corpus fabularum Aesopicaeum. T. 1. Fasc. 2. N 199 — три варианта басни). — 646.

⁷⁸ Видимо, Сократ намекает здесь на гераклитовцев с их вечным течением, на атомистов с их непрерывным движением атомов и на софистов с их релятивизмом. Все они занимались именами, их происхождением, их историей. У Демокрита были трактаты: «О речениях», «Именослов», «О благозвучных и неблагозвучных буквах» и др. Среди софистов были такие знатоки имен, как Протагор, Продик, Гиппий. Известен безымянный софистический трактат «Двойные речи» (конец V в.). Гераклитовец Кратил был также любителем толковать имена. — 646.

⁷⁹ В ориг. (чтение Барнета) асс. Δία. Игра слов; ср. διά — «через», «из-за»: Зевс — причина всего, то, из-за чего все происходит. — 648.

⁸⁰ Чтобы перепрыгнуть через ров, надо сразу сделать один большой прыжок. Сократ хотел бы узнать, что такое право, сразу, как бы одним прыжком, а не шаг за шагом перебираться по положенной *через ров* лестнице. — 648.

⁸¹ См.: Горгий, прим. 18. — 649.

⁸² У Гомера (Ил. VI 265) с этими словами обращается Гектор к своей матери, которая предлагает ему перед поединком чашу с вином. — 650.

⁸³ Здесь и ниже (416b — d) Сократ дает своеобразное истолкование этимологии слова «прекрасное» (καλόν). Он сопоставляет его с глаголом καλοῦν (называть), в котором в свою очередь ему слышится созвучие со словом νοῦς (ум; винительный падеж — νοῦν), и таким образом он связывает «прекрасное» с «разумом», «умом», «мыслью». — 652.

⁸⁴ Употребление *дзеты* (ζ) вместо *дельты* (δ) — результат тенденции к так называемой спирантности и переднему произнесению согласной. В VI—V вв. эти тенденции наблюдались в Элиде, на Родосе. — 654.

⁸⁵ Здесь намек на нечто неделимое в слове, какой-то «атом», «корень» слова. *Простейшие частицы* — στοιχεῖα (стихии, элементы), которыми сначала обозначались буквы. В философии этот термин имел значение «элемент», «вещество». О раннем этапе употребления этого понятия см.: Лосев А. Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина. УЗ МГПИ им. Ленина. 1971, N 450. С. 18—26. — 659.

⁸⁶ *Подражание* (μίμησις) — термин, часто встречающийся у Платона и Аристотеля. Понимался Платоном как воспроизведение какого-то образа (идеи, эйдоса; см.: Евтифрон, прим. 18). У досократиков этот термин в философском смысле не встречается. Но для понимания мысли Сократа о первоначальных словах, созданных подражанием, важен не только fr. 154 (Diels) Демокрита (324 Маков.): «От животных мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в постройке жилищ и [уче-

ники] певчих птиц, лебеда и соловья, в пении», — но и фг. 26 (313 Маков.). Здесь мнение Кратила поддерживается Пифагором и Эпикуром, а мнение Гермодена — Демокритом и Аристотелем. Для Пифагора «имена вещам дает душа» или тот, «кто видит ум и естество сущего». Слова — это «как бы статуи» сущих вещей в виде имен, являющихся подражанием числам (ср. 58 В 12 Diels). Для Демокрита «имена — по установлению, они не что иное, как «звучащие статуи богов», так как «первые люди положили вещам имена в избытке мудрости», они, «как наилучшие ваятели, открыли силы богов посредством имен, служащих как бы образцами богов» (68 В 142 Diels = 314 Маков.). О подражании (мимесисе) в античности см.: *Koller N. Die Mimesis in der Antike. Bern, 1954. — 660.*

⁸⁷ См. прим. 19. — 661.

⁸⁸ Имеется в виду неожиданное появление божества в трагедии — «*deus ex machina*». Ср. у Цицерона (О природе богов I 20): «Вы прибегаете к богу по примеру поэтов, авторов трагедий... когда не знают, как довести действие до развязки» (Философские трактаты). — 663.

⁸⁹ Попытку выразить с помощью звука особенности того имени, в которое он входит, а значит, и особенности вещи или действия, которое выражено этим именем, можно найти и у эллинистических риториков. Дионисий Галикарнасский в сочинении «*De compositione verborum*» (14—16// *Dionysii Halicarnasei opuscula critica et rhetorica. Opp. II; русск. пер.: О соединении слов// Античные риторика/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1978*) пишет о звуках «нежных и твердых», «гладких и шероховатых». Деметрий Фалерейский (О стиле III 174—178) тоже пишет о «складных», но тяжеловесных звуках, «гладких» и «шероховатых», о тех, что обладают «изяществом» (см.: *Demetrii Phalerei de elocutione libellus; русск. пер. Н. А. Старостиной и О. В. Смыки см. в кн. «Античные риторика»*). — 664.

⁹⁰ Труды и дни 361 сл.:

Если и малое даже прикладывать к малому будешь,
Скоро большим оно станет, прикладывая только почаше.

Пер. В. В. Вересаева. — 665.

⁹¹ Гомер. Ил. IX 664 сл. Александрийские грамматики называют эту песню «Мольбы» (или «Просьбы»), так как здесь ахейские послы (Аякс, Одиссей, Диомед) умоляют Ахилла вступить в бой. — 666.

⁹² Ср.: Гомер. Ил. I 343 сл. (слова Ахилла об Агамемноне):

«Прежде» и «после» связать не умеет, не может придумать,
Как, пред судами своими сражаясь, спастись ахейцам.

Пер. В. В. Вересаева. — 666.

⁹³ Возможно, Кратил был сыном афинянина *Смикриона*. — 668.

⁹⁴ По мнению Сократа, здесь и ниже подражание (изображение предмета, или его образ, — *εἰκών*, 432) не может быть буквальным копированием. Здесь сказывается принципиальная новизна Платона по сравнению со старой натурфилософией, еще не порвавшей с мифологической значимостью имени. — 671.

⁹⁵ Сократ намекает, по-видимому, на какой-то широко известный в то время, возможно, не очень скромный обычай жителей о. Эгина. Во всяком случае никто из античных комментаторов это место не поясняет. — 672.

⁹⁶ Сократ указывает на реальное произношение эретрийцев (малозазиатских ионийцев), которым был свойствен так называемый ротацизм, т. е. переход «сигмы» (σ) в «ро» (ρ), и не только в конце слова, как здесь, но и в середине. — 673.

⁹⁷ См.: Евтифрон, прим. 18.—680.

⁹⁸ Сократ здесь критикует гераклитовцев, в том числе Кратила, которые довели до крайности учение Гераклита о вечном движении (65 4 Diels).—680.

⁹⁹ В ориг. «катар» (*κατάρρῳς*), что по-гречески означает болезнь, сопровождающуюся выделением или истечением слизи (например, насморк, расстройство желудка и др.). О чем именно идет здесь речь — не вполне ясно.—680.