

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

У. К. Ч. ГАТРИ



---

ТОМ III

---

СОФИСТЫ. СОКРАТ

У. К. Ч. ГАТРИ

ИСТОРИЯ  
ГРЕЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

ТОМ III

ИСТОРИЯ  
ГРЕЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

W. K. C. GUTHRIE

F. B. A.



A HISTORY OF GREEK  
PHILOSOPHY

---

VOLUME III

---

THE SOPHISTS. SOCRATES

Cambridge University Press  
Cambridge  
London New York Melbourne

# У. К. Ч. ГАТРИ



## ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

ТОМ III

---

## СОФИСТЫ. СОКРАТ

*Перевод с английского под редакцией  
И. Н. Мочаловой и В. В. Прокопенко*



Санкт-Петербург  
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
2021

УДК 1  
ББК 87  
Г23

**Гатри У. К. Ч.**

Г23 История греческой философии в 6 т. Т. III: Сократ / Пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой и В. В. Прокопенко. — СПб.: Владимир Даль, 2021. — 823 с.

ISBN 978-5-93615-220-7

Третий том получившей мировое признание шеститомной «Истории греческой философии» профессора Кембриджского университета, одного из крупнейших историков античной философии, Уильяма Гатри (1906–1981), посвящен периоду греческого Просвещения. В центре внимания объемного исследования — интеллектуальная культура V века до н. э., прежде всего вопросы политики и морали, воспитания и образования, языка и культуры, столь же актуальные сегодня, как и более двух тысячелетий назад. Как и предыдущие тома, данное издание содержит авторские переводы наиболее значимых текстов, детальный анализ и аргументированную критику сложившихся к середине XX века комментаторских и исследовательских традиций. Переведенный на русский язык очередной том прекрасного исследования древнегреческой мысли даст отечественному читателю достаточно ясное представление о международных исследованиях, поможет ориентироваться в уже существующих интерпретациях греческой философии, избавит от повторения ошибок прошлого.

УДК 1  
ББК 87

*Издано при финансовой поддержке  
Фонда реализации общественных проектов «Время»*

© Cambridge University Press, 1969,  
1971

© Издательство «Владимир Даль»,  
2021

© Палей П., оформление, 2021

ISBN 978-5-93615-220-7

## ☐ СОФИСТЫ

### *ПРЕДИСЛОВИЕ*

Третий том моей «Истории греческой философии» (Cambridge University Press, 1969) был разделен на две части, озаглавленные соответственно «Софисты» и «Сократ»\*. Выпуская две части по отдельности в мягкой обложке, издательство надеется сделать его более дешевым и доступным для студентов. Эта книга представляет собой первую часть с минимальными изменениями, необходимыми для того, чтобы она могла появиться как отдельное издание. Ссылки на «т. I» и «т. II» в тексте предполагают предыдущие тома данного сочинения.

Выбор первоначального названия первой части связан с желанием подчеркнуть невозможность понять

\* Настоящее издание выходит в свет в одном томе, состоящем из двух частей, как и предполагал изначально У. К. Ч. Гатри. — *Примеч. редакции.*

софистов, не принимая во внимание более широкий круг писателей и общий интеллектуальный климат того времени. Философия в середине V в. до н. э. была тесно связана с проблемами практической жизни, взглядами на мораль и политику, на происхождение и назначение организованных обществ, и наибольшей трудностью было определение границ ее предмета. То, что специалист по XVIII веку сказал о философях той эпохи, равно справедливо и для софистов, а именно: «Просвещение было содружеством философов, но одновременно и чем-то большим: это был культурный климат, мир, в котором философы действовали, против которого они шумно восставали, черпали втихомолку многие из своих идей и которому пытались навязать свою программу»<sup>1</sup>. Нельзя отделять софистов от современного им мира, от писателей, таких как Фукидид, Еврипид, Аристофан, и от ораторов, хотя по очевидным причинам следует сопротивляться тому, чтобы данный том превратился в историю греческой литературы.

Один автор отметил недавно то мощное влияние, которое всегда оказывает живое и непосредственное соприкосновение с великими умами Древней Греции. Не раз оно оказывалось источником вдохновения для борьбы за политическую свободу, и, к примеру, власти царской России, будучи не в состоянии полностью пресечь антиковедческие штудии, стремились бороться с их революционным эффектом, вводя их в безопасное русло истолкования текстов нескольких избранных авторов, вместо того чтобы разрешить более опасный вариант — получение образования в области античной политической теории<sup>2</sup>. Да будет мне позволено, не отдаляясь от узких целей, которые ставит перед собой

<sup>1</sup> Gay P. The Enlightenment: An Interpretation. London, 1967. P. XII.

<sup>2</sup> Graham H. G. The Classics in the Soviet Union // Class. World. LIV (1960–1961). P. 107.



историк, выразить надежду, что связующая нить между греческими политическими и социальными идеями и делом примирения свободы и порядка в современном мире, никогда не будет разорвана.

Ссылки на книги в тексте и в примечаниях чаще всего даются с сокращением названий, на статьи — только с указанием журнала и года издания. Полные сведения о книгах, а для статей — заглавия и указания страниц можно найти в библиографии. Фрагменты софистов и другие тексты, к ним относящиеся, включены во «Фрагменты досократиков» («Fragmente der Vorsokratiker») Дильса и Кранца (сокращенно DK). Их также можно найти, с некоторыми дополнениями, итальянским переводом и комментариями, в четырех выпусках «Софистов» («I Sofisti») Унтерштайнера. На это издание я ссылаюсь как на Sof., с номером выпуска, в то время как Sophs. означает его книгу о софистах в английском переводе К. Фримена. У текстов DK из раздела A (Testimonia) эта буква предшествует номеру, а тексты из раздела B, претендующие на то, чтобы быть реальными цитатами из данного философа, обозначены как fr. (фрагмент). Ссылка на трактаты Гиппократовского корпуса содержит номер книги (если книг в них больше одной) и главы, за которыми единообразно следуют том и страница по изданию Литтре. Тем, кто предпочитает обращаться к Corpus Medicorum Graecorum (впервые издан Гейбергом, Лейпциг, 1927) за отдельными трактатами, которые туда включены, я надеюсь, не составит труда найти конкретные отрывки.

Переводы из древних и современных авторов — мои собственные, если не указано иное.

У. К. Ч. Гамри  
Кембридж, Даунинг-колледж,  
март 1971

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

В целом названия работ, цитируемых в тексте, сокращаются до такой степени, которая не затрудняет восприятие. Однако некоторые периодические издания и ряд книг, которые цитируются постоянно, обозначены следующим образом:

### ЖУРНАЛЫ

- AJP — American Journal of Philology.
- BICS — Bulletin of the Institute of Classical Studies (London).
- CP — Classical Philology.
- CQ — Classical Quarterly.
- CR — Classical Review.
- GGA — Göttingische Gelehrte Anzeigen.
- HSCP — Harvard Studies in Classical Philology.
- JHI — Journal of the History of Ideas.
- JHS — Journal of Hellenic Studies.
- PCPS — Proceedings of the Cambridge Philosophical Society.
- REG — Revue des Études Grecques.
- TAPA — Transactions of the American Philological Association.

## ДРУГИЕ РАБОТЫ\*

- CGF — Comicorum Graecorum Fragmenta, ed. A. Meineke.  
DK — Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker.  
KR — G. S. Kirk and J. E. Raven, The Presocratic Philosophers.  
LSJ — Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, 9<sup>th</sup> ed.  
OCD — Oxford Classical Dictionary.  
OP — Oxyrhynchus Papyri.  
RE — Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft, Hrsg. von Wissowa, Kroll et al.  
TGH — Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. Nauck.  
ZN — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Hrsg. von W. Nestle.

\* В целях облегчения работы с научным аппаратом книги библиографические ссылки в подстраничных примечаниях, которые использует У. К. Ч. Гатри, даются нами часто с указанием русской версии имен авторов (и с русским переводом названий работ). Оригинальные названия в таких случаях см. в разделе «Библиография» в конце книги. — *Примеч. редакции.*

## I. ВВЕДЕНИЕ

Описывать, значит, отбирать; отбирать, значит, оценивать; оценивать, значит, критиковать.

*Гоулднер. Enter Plato, 168.*

Досократики в значительной мере имели дело с вопросами, которые, можно сказать, давно решены и ныне имеют чисто исторический интерес. Мы больше не спорим о том, круглая Земля или плоская, и если мы хотим узнать происхождение и состав звезд, нам едва ли помогут соображения Ксенофана или Анаксагора. С изменениями, постигшими философию в V в., мы погружаемся в обсуждение вопросов, столь же важных сейчас, как и тогда, когда их впервые подняли софисты. Что бы мы ни думали о софистах, нам всем следует согласиться, что (как считает Альбан Лески в своей истории греческой литературы) ни одно интеллектуальное движение не сравнится с ним по долговечности результатов, что вопросы, ими поставленные, не исчезли из истории западной мысли и по сей день<sup>1</sup>. Это ясно из

---

<sup>1</sup> *Lesky*, 341. Конечно, многие подчеркивали это. Можно взять наугад немца: «Вопросы и разногласия того времени не потеряли ничего в своей актуальности» (*Schmid W. Gesch. 1. 3.1, 216*) — или итальянца: «Теоретическое обоснование общего учения о праве в XX веке повторяет соображения греческой софистики V века» (*Gigante. Nom. Vas. 15*). Влияние софистики на Просвещение XVIII в. ярко изображено в «Философии Просвещения»

многих недавних работ об этом периоде, в которых конфликт между софистической и платоновской точками зрения излагается — даже профессиональными учеными — не в тоне бесстрастного исторического исследования, а с очевидным оттенком пристрастности. Трудно оставаться объективным при обсуждении вопросов, жизненно важных для сохранения ценностей культуры в наши дни.

Несмотря на смещение интереса от природных явлений к человеческим делам, можно говорить все же о существовании внутренней связи досократовской философии с новым интеллектуальным брожением, порожденным софистами. О досократиках, вероятно, справедливо было бы сказать, что они заняты природой реальности и ее отношением к чувственным феноменам. Вопрос об отношении между реальностью и видимостью являлся наиболее существенным и в той или иной форме создавал фундаментальное различие между соперничающими философскими направлениями.

С одной стороны, у нас есть совокупность идей, ключевые из которых можно обобщить, выразив в таких понятиях, как эмпиризм, позитивизм, феноменализм, индивидуализм, релятивизм и гуманизм. Явления постоянно меняются, от момента к моменту и от человека к человеку, представляя собой единственную реальность. В области морали это приводит к «ситуативной этике», к акценту на непосредственной практике и к недоверию ко всеобщим и неизменным правилам и принципам. Такие правила или принципы могли бы оставаться в силе, только будучи установленными не-

---

Эрнста Кассирера, особенно в гл. 6, где он обосновывает свое утверждение (с. 285), что «после более чем двух тысяч лет XVIII в. устанавливает прямой контакт с античной мыслью... Два основных тезиса, представленные в «Государстве» Платона Сократом и Фрасимахом, вновь противостоят друг другу». Они противостоят друг другу и сегодня.

коей божественной властью; религиозные убеждения также, наряду со многими другими традициями, до сей поры непререкаемые, теперь оспариваются, поскольку их нельзя подтвердить положительными свидетельствами. Этой точке зрения, в свою очередь, противостоит попытка с помощью философского оправдания восстановить веру в абсолютные нормы и постоянные и неизменные истины, существующие над нами и независимые от чувственных явлений и отдельных действий и событий. Мы можем назвать такую точку зрения (подобным же образом используя многозначные, но пока еще неопределенные выражения) учением об абсолюте, идеализмом или трансцендентализмом. Типичный пример первого — слова Протагора, самого раннего и величайшего из софистов, что человек есть мера всех вещей и что существование богов — недоказуемое предположение. Второе восходит к учению Сократа, но достигает кульминации в платоновской теории идей, согласно которой такие понятия, как справедливость и красота, а также тождество, равенство и многие другие, существуют отдельно от человеческого разума — как независимые и неизменные нормы, к которым можно и нужно возводить человеческие восприятия и действия. Этому естественным образом сопутствует представление о мире как продукте божественного разума.

Поразительно, как много спорных вопросов, которые можно было бы считать этическими или политическими и потому касающимися чисто практической стороны жизни, на деле зависят от решения значительно более глубоких философских проблем. И это верно, хотя люди действия, занятые практическим решением этих вопросов, могут не всегда это сознавать; тем не менее нередко эта связь вполне осознается. Политика и мораль, общие теории человеческой природы, метафизика и эпистемология не могут быть разделены. На поверхности мы можем наблюдать политические раз-

ногласия по поводу сравнительных достоинств монархии и республики, демократии и тоталитаризма, а также общего вопроса, кто является носителем суверенитета — один человек, избранная аристократия или весь народ. Мы видим вопросы, требующие безотлагательных решений, — вопросы о рабстве и его отмене, о колониальном господстве или расовых отношениях. Ниже располагается уровень идей, которые, поднимая фундаментальные вопросы человеческой природы, являются более абстрактными и теоретическими. Равны ли все люди по природе? Деление на правителей и подданных, господ и слуг — вопрос ли это практического удобства или это основано на неискоренимых природных различиях? Изучая различные ответы, которые давались на эти вопросы, историк будет часто обнаруживать, что их объяснение лежит на третьем, еще более глубоком уровне. Оно опирается на предположения о природе реальности и устройстве Вселенной, определяющие положение человека в ней, на решение вопроса о божественном управлении, противостоящем случайности, на понимание космоса, все члены которого органически связаны, в отличие от набора несвязанных частей, набросанных в кучу случайным образом.

Вот пример, который дает гражданская война в Англии в XVII в. Внешне это выглядит как политическая борьба двух соперничающих группировок, короля и парламента, за то, кому управлять. За этим скрывается вопрос, является ли разделение людей на высшие и низшие слои природным или божественным? Те, кто считали его божественным, в своей уверенности основывались на существовании иерархического устройства, господствующего во всей природе. Во главе — Бог, верховный правитель, за Ним ангелы, далее человек, который, в свою очередь, господствует над животными, ниже которых располагаются растения, а всего ниже — мир неодушевленный. Сам Бог предопределяет, какими



должны быть высшие и низшие уровни бытия, и предполагается, что подобного образца следует держаться и человеческому обществу. Именно в божественном предписании лежит высшее обоснование абсолютной монархии. Христианские принципы, которые, по мнению большинства из нас, учат, что все люди в глазах Бога равны, доказывают прямо противоположное<sup>1</sup>.

Здесь имеет место аналогия между микрокосмом и макрокосмом, порядком человеческого общества и природным порядком, включая сюда понимание Вселенной как организма, созданного и сплоченного божественной силой, — понимание, восходящее к Платону и сохранявшееся после него. Столь же глубоко укорененной в греческой мысли была и соперничающая философия, нашедшая свое политическое выражение в идее общественного договора, поддержанной Локком и другими. Отношения между правителем и его подданными основаны на принятии договора, который накладывает обязательства на обе стороны. Это не божественное предписание, но чисто человеческое соглашение, и народ имеет право смещать правителя, нарушающего договор, так же как тот может наказывать своих подданных, если они не подчиняются законам, в которых этот договор воплощен. Идея о том, что закон — не более чем соглашение, установленное

---

<sup>1</sup> Филмер считал «ошибкой, едва ли простительной для христианина», веру в общность благ и равенство людей (*Greenleaf. Order, Empiricism and Politics*, 92). Для Пьюзи простое признание сана и положения было по-прежнему «делом промысла Божьего» (Отчет Королевской комиссии по университетам 1852 года о ношении дворянами особого платья). Ср. рецензию мисс М. А. Стодарт на «Джейн Эйр» в «*Quarterly Review*», 84 (декабрь 1848), 173–174: «Абсолютно автобиографическое, «Джейн Эйр» — преимущественно антихристианское сочинение. На протяжении всей книги слышим ропот против комфорта богатых и лишений бедняков, что, применительно к каждому отдельному человеку, есть ропот против того, что назначено Богом».



людьми и изменяемое по взаимному согласию, является, как мы увидим, основополагающей для гуманизма греческих софистов, но оспаривается Платоном, для которого справедливость и закон существуют как нечто самостоятельное, и все, что мы можем сделать, это попытаться воспроизвести их, насколько возможно, в наших отношениях друг с другом. В качестве более поздней параллели можно привести Гуго Гроция, в работе которого «наиболее полно выразился платонизм современного естественного права... Устанавливая различные нормы позитивного права, законодатель следует абсолютно общезначимой норме, дающей образец для его собственной, а равно для любой другой, воли»<sup>1</sup>. По словам Платона, софисты выдвинули природу в качестве антитезы закону ошибочно, ибо сама природа как плод разумного замысла, есть высшее воплощение закона и порядка.

В философии, получившей начало у Парменида и разработанной Платоном, эпистемология обнаруживает беспредельную веру в силы человеческого разума, которая у Платона зиждется на внутреннем тождестве человеческого и божественного разума. Парменид полностью отвергает чувства. Платон считает их не более чем отправным пунктом, который уму следует быстрее оставить позади. Чувства, если к ним слишком прислушиваться, становятся лишь помехой в постижении реальности. Знание только тогда было достойно своего имени, когда являлось абсолютным и всеобщим, и, чтобы достичь такого знания, необходимо выйти за пределы опыта, проникнуть за завесу чувств и пробудить в сознании истины, которые сокрыты в уме, так как знание — эта бессмертная сущность — уже имело опыт их непосредственного видения во внетелесном состоянии.

<sup>1</sup> Cassirer E. *Philosophy of the Enlightenment*, 240.

Новое появление подобного мировоззрения в позднейшей истории поразительным образом иллюстрирует отрывок из книги доктора У. Х. Гринлифа «Порядок, эмпиризм и политика» (с. 276 сл.), описывающий рационализм в Англии XVII в.:

Философы-рационалисты того времени ... разделяли многие черты мышления с эмпирической традицией, но в своей основе их взгляды были противоположны ее принципам. Хотя эмпирик признавал важность мыслительной способности и верил, что она может постигать реальность вещей, он тем не менее придавал особое значение необходимости основывать процесс рассуждения на прочном фундаменте опыта. Надежные чувственные данные были первым требованием его индуктивного метода. С другой стороны, рационалист был склонен подчеркивать уникальное значение разума самого по себе и утверждать, что другие способности — память и воображение — лишь создают ему препятствия, не помогая в понимании реальности. Информация, полученная от чувств, неясна, ненадежна и обманчива, и только выход за пределы опыта, к более высокому уровню разумности, может привести к бесспорным заключениям. Этот разум был врожденной способностью, внутренним светом, помещенным в каждого человека Богом, обеспечивавшим совместимость разума с реальностью Его создания. Он был самодостаточен в том смысле, что его интуиции сами по себе обеспечивали ясность и точность понимания, характерную и основополагающую для истинного знания. Подобно эмпирическому разуму, этот разум анализировал и разлагал вещи на базовые «природы», однако это были не просто имена (какими они были для эмпирика), но реальные, абсолютные идеи.

Это описание взято из современных английских источников, но его истоки очевидны для любого читателя Платона; и хотя автор далее называет Декарта и его «универсальную математическую науку» в качестве прототипа такого рода понятий, все же рационалисты XVII в. знали своего Платона и, несомненно,

смотрели на него как на основателя рационализма. Представление о математике как модели строгой и рациональной науки, безусловно, присутствует в работах Платона. Маколей справедливо признавал власть философии Платона над умами людей до того времени, пока Фрэнсис Бэкон не придал им новое направление.

Эмпирическое воззрение скромнее оценивает человеческие способности. В отличие от ясности божественного видения<sup>1</sup>, были высказаны — сначала в религиозном контексте — сомнения в том, что нашими духовными средствами можно достичь истины. Однако у ионийцев, таких как Анаксагор и Демокрит, мы видим, скорее, сдержанность научного духа. Например, Демокрит в его наиболее пессимистические минуты писал: «мы ничего не знаем, ибо истина в глубине» и «либо истины не существует, либо она скрыта от нас». Но он не был полным скептиком<sup>2</sup>. Чувства дают ложную картину реальности, и уму нелегко вести исследование такого «незаконнорожденного знания»; но, по крайней мере для Демокрита, за явлениями была реальность, можем мы понять ее полностью или нет. Даже такой взгляд был отброшен некоторыми из софистов в пользу полного феноменализма. Такой радикальный скептицизм, как у Протагора и Горгия, вряд ли способствовал прогрессу научной мысли. Это была резкая реакция на крайний рационализм элеатов, но она многим обязана позиции тогдашних ионийских ученых, чей религиозный агностицизм или неверие, отрицание конечных причин и смирение перед размахом космических вопросов в сравнении с немощью человеческого восприятия расчистили путь для любой разновидности свободной мысли. И здесь у них есть свои аналоги в другие

<sup>1</sup> Например, Алкмеоном, Ксенофаном и Гераклитом. См.: т. I, 344, 398.

<sup>2</sup> Fr. 117 и A 112. См. т. 2, 461 сл.

периоды, включая наш собственный. Что до подъема научного духа в эпоху Возрождения, то некоторая начитанность в литературе того времени дает возможность заметить в ней открыто признаваемую связь с греческими философами. Побуждение к эмпирическим методам и эмпирическому ходу мысли вообще исходило столько же от возрожденного изучения греков, сколь и от современных научных достижений. Основатель экспериментальной науки, Фрэнсис Бэкон, осознавал, что соперничество двух научных школ в его собственные времена отражает аналогичный конфликт идей в Древнем мире. Он писал, например, в книге «О приумножении наук» (*De Augmentis Scientiarum*):

Поэтому естественная философия Демокрита и других, которые устранили Бога и ум из мироздания и приписали строение Вселенной бесчисленному ряду попыток и упражнений самой природы, называемых ими одним именем рока или судьбы, и видели причины отдельных вещей в необходимости, присущей материи, отвергая вмешательство конечных причин, кажется нам (насколько можно судить по фрагментам их сочинений и изложениям их философии) в вопросе о физических причинах значительно более основательной и глубже проникает в природу, чем философия Аристотеля и Платона. Единственная причина этого состоит в том, что первые никогда не тратили сил на изучение конечных причин, последние же беспрестанно рассуждали о них<sup>1</sup>.

Кэтлин Нотт едва ли была справедлива к Бэкону, ставя в заслугу лорду Расселу замечание о том, что европейская мысль — постольку, поскольку она берет свое начало у греков, — имеет два основных направления: идеалистическое и эмпирическое. Первое начинается

<sup>1</sup> О приумножении наук, кн. 3, гл. 4 (пер. Н. А. Федорова). Я перевел с латинского оригинала, который можно найти в издании Эллиса и Спеддинга, т. I, 569 сл. Их собственный перевод — т. IV, 363 сл.

Платоном, а второе — Демокритом. Как и большинство людей начиная с Бэкона, она пристрастна: «В целом успехи человечности имели началом эмпирический подход, в то время как все антигуманное можно связать с различными формами философского идеализма»<sup>1</sup>.

Эмпиризм и скептицизм софистов можно лучше всего понять в сравнении с их наиболее грозным противником — платоновским идеализмом<sup>2</sup>; но это немедленно представляет проблему для изучения софистической мысли. С софистами мы находимся в том же положении, что и с досократиками: нам приходится реконструировать идеи людей, чьи собственные сочинения по большей части уже недоступны, и самый богатый источник нашей осведомленности — сам Платон, их философский оппонент. В то же время драматическое мастерство, с которым он представляет их личности и беседы, и несравненное очарование его литературных произведений (в чем любой другой философ редко, если вообще может, с ним сравниться), произвело почти неизгладимое впечатление на наши умы. Нынешний век стал свидетелем чрезвычайно резкого спора о справедливости или несправедливости платоновской версии и относительных достоинствах обоих способов смотреть на мир.

---

<sup>1</sup> German Influence on Modern French Thought // The Listener, 13 January 1955.

<sup>2</sup> Два момента следует здесь отметить. (1) В дальнейшем необходимо будет более точно определить, кто такие были софисты и что значит это слово. Пока я позволяю себе использовать его в широком смысле как обозначение определенных интеллектуальных тенденций, которые, безусловно, если не исключительно, были представлены людьми, называемыми софистами. (2) Обычно в этой связи объединяют Сократа с Платоном, так как большинство атак на софистов в своих диалогах Платон производит устами Сократа. Позиция Сократа, однако, более сложна, и пока предпочтительнее говорить об одном Платоне как полюсе, противоположном софистической мысли.

До недавнего времени господствующее представление — представление, на котором был воспитан ученый моего поколения, — состояло в том, что в споре с софистами был прав Платон. Он был тем, чем себя объявлял, подлинным философом, или любителем мудрости, а софисты были поверхностными, вредными, а в худшем случае — намеренными обманщиками, поставщиками софистики в современном смысле слова. С 1930-х годов, однако, мы стали свидетелями серьезного движения за то, чтобы восстановить софистов и им подобных в праве считаться защитниками прогресса и просвещения, а также увидели антипатию к Платону как фанатичному реакционеру и стороннику авторитаризма, который, очернив репутацию софистов, способствовал изъятию их трудов из обращения. Сэр Карл Поппер окрестил софистов «Великим поколением», и именно к ним в первую очередь относится название книги профессора Хэвлока «Либеральные настроения в греческой политике». Для него софисты представляют собой передовой отряд либеральной и демократической мысли в Греции, который был разбит большими батальонами, представленными Платоном и Аристотелем<sup>1</sup>. В 1953 г. американский ученый Р. Левинсон мог с прискорбием говорить, что «сегодня приязнь к Платону можно найти главным образом среди тех ученых (и их друзей и учеников), чье представление о нем предвосхитило подъем нацизма». Это правда, что мощный толчок этому движению

---

<sup>1</sup> Интересную критику книги Хэвлока см. в: *Strauss L. The Liberalism of Classical Political Philosophy // J. of Metaph.* 1959. Я бы рекомендовал, в частности, его последний параграф, где он говорит об «опасности, возникающей, когда ученость начинает вдохновляться тем, что называется философией», и о мнимой терпимости, которая «превращается в острую ненависть к тем, кто заявил наиболее четко и с наибольшей силой, что есть неизменные нормы, основанные на природе человека и природе вещей».

был дан подъемом тоталитарных правительств в Европе и Второй мировой войной, и, в самом деле, можно было смутиться, узнав, что целью немецкой нацистской партии, описанной в ее официальной программе, было производство «стражей в высшем платоновском смысле». Другая атака была со стороны психоанализа, для которого Платон выступал как страдающий комплексом вины гомосексуалист с непреодолимым желанием доминировать<sup>1</sup>.

Однако, как я пытался показать, этот спор глубже современных событий или модных теорий, и на деле разногласия по поводу представления Платона о софистах длятся дольше, чем кажется спорящим сторонам. С середины XIX в. этот вопрос обсуждался энергично и квалифицированно. «История» Целлера в первом ее издании (1844–1852) была, вероятно, последним случаем, когда безусловно отстаивалось мнение, что учение даже лучших из софистов в конце концов непременно сводит все к вопросу об индивидуальных предпочтениях и предубеждениях, превращая философию из по-

---

<sup>1</sup> Самая полномасштабная и наиболее значимая атака на Платона и восхваление эмпириков — у сэра Карла Поппера: «Открытое общество и его враги» (1945, 5-е изд. — 1966). Это нападение в его современном виде началось с книги В. Файта «Платоновская легенда» (*Fite W. The Platonic Legend*, 1934) и породило значительную литературу; нижеследующее лишь выборка из нее: *Grossman R. H. S. Plato Today* (1937, 2nd ed. 1959); *Winspear A., Silverberg T. Who Was Socrates?* (1939, написана с марксистских позиций); *Neurath O., Lauwerys J. A. Plato's Republic and German Education*, и спор, последовавший за этой работой (включая статьи G. C. Field и C. E. M. Joad) в *Journal of Education* за 1945; *Havelock E. A. The Liberal Temper in Greek Politics* (1957); *Plato, Totalitarian or Democrat? / Essays ed. by T. L. Thorson* (1963); *Plato, Popper and Politics / Ed. Vambrough* (1967). Лучшая и самая полная защита Платона от нападавших на него: *Levinson. In Defense of Plato*, с полной библиографией вплоть до даты публикации (1953). Относительно психоаналитического подхода Г. Кельзена см.: *Levinson*, p. 100 ff.

иска истины в средство удовлетворения потребностей себялюбия и тщеславия, и что единственным выходом был Сократ, стремившийся с помощью разума вернуть более глубокое и надежное основание и познанию, и нравственности (ZN, 1439). Эта точка зрения особенно решительно проводилась в Германии, и против нее выступил Грот в сильной 67-й главе его «Истории Греции». Немецкие историки философии, жаловался он, «наряжают злодея по имени „софистика“, который, как они утверждают, «отравил и деморализовал порочным обучением афинский моральный характер». Грот был утилитаристом и демократом в период, когда, описывая подъем афинской демократии, был вынужден отметить, что «демократия оказывается неприятной для большинства современных читателей»<sup>1</sup>. Его оправдание софистов было воспринято как «историческое открытие самого высокого порядка» Генри Сиджвиком (1872), ре-зюмировавшим распространенное мнение о софистах таким образом:

Они были ватагой шарлатанов, которые появились в Греции в V в. и хорошо зарабатывали на жизнь, спекулируя на общественном легковерии: заявляя, что обучают добродетели, они на деле учили искусству ложной речи, а между тем распространяли безнравственные практические учения. Тяготая к Афинам как столице Греции, они были встречены и опровергнуты Сократом, который обнажил пустоту их риторики, вывернул наизнанку их словесные уловки и победоносно защитил здоровые этические принципы от их пагубной софистики.

Тем не менее он не поддерживал Грота полностью. На утверждение Грота, что мало с кем в истории обошлись так сурово, как с так называемыми софистами, он ответил: «В свое время они добились большего успе-

<sup>1</sup> Grote. History (6th ed. 1888), VII, 52, и IV, 106. Первое издание этого труда почти совпадает по времени с работой Целлера.



ха, чем заслуживали, и с многими, кто был лучше них, потомки обошлись еще хуже». Основная критика Сиджвика состояла в том, что в желании воздать должное софистам Грот преувеличил пристрастность Платона. С точки зрения Грота, Платон

не только украл это имя, выведя из общего обращения, чтобы специально закрепить его за своими противниками — платными учителями, но и закрепил за ним явно дискредитирующее содержание, которое ни в коей мере не являлось исходным и общепризнанным значением *софиста* и было совершенно отлично от связанного с ним, привитого ранее, смутного чувства неприязни.

Реакция против комментаторов, вроде Штальбаума, говорит Сиджвик, которые «относятся к своему автору подобно репортеру, стенографирующему реальные диалоги», была необходимой и справедливой, но тем не менее «всегда чувствуется, что сатирический юмор Платона уравновешивался удивительной многосторонностью его интеллектуальной симпатии»<sup>1</sup>. Джуэитт также опубликовал разумную критику Грота во введении к своему переводу «Софиста» Платона (1871), где утверждал, что главные софисты, возможно, были хорошими и честными людьми, но их дурная слава в Афинах была уже чем-то устоявшимся по множеству причин (они были иностранцами, сделали большие состояния, возбуждали молодые умы и т. д.) и никоим образом не была изобретением Платона<sup>2</sup>. Еще одна оценка была дана в большой и хорошо аргументированной статье сэра Александра Гранта. Он пришел к выводу, что Грот преуспел в опровержении прежних огульных обвинений софистов, но даже это не сделало их ни морально безупречными, ни философски ком-

<sup>1</sup> См. две статьи Сиджвика (Sidgwick) в J. Phil. 1872 и 1873.

<sup>2</sup> Jowett. Dialogues of Plato (4th ed. 1953), III, 325 ff.

петентными, а «искусные и проницательные картины, нарисованные Платоном», не заслуживали осуждения Грота<sup>1</sup>.

Читая этих ученых прошлого поколения, испытываешь соблазн задержаться и дать длинные цитаты. Это выходило бы за рамки, но все-таки важно показать, что изображение софистов у Платона, так горячо обсуждаемое сегодня, подвергалось глубокому и честному исследованию, предпринятому великими викторианцами, многие из которых были не только прекрасными учеными, но и деловыми людьми с опытом в политической, педагогической и других областях<sup>2</sup>. Излишне говорить, что их выводы, как и выводы их преемников, не были свободны от их личных политических или философских убеждений. Карл Йозель в 1921 г. (*Gesch.* 674 f.) отметил, как позитивисты сплотились в поддержку софистов, особенно в Англии начиная с Грота и Льюиса. В Германии Теодор Гомперц (под влиянием Грота), Ласас и Ницше в его позитивистский период делали то же самое. На первый взгляд, кажется удивительным, что Йозель укрепляет эту позицию «гегелевским интеллектуализмом». Гегель назвал софистов «мастерами рефлексизирующего рассуждения» и, «исходя из своей философии истории, все понял и всех простил». С другой стороны, неизбежно, что, если история двинулась тем путем, каким двинулась, Платон должен был бы страдать от щедрых похвал, расточаемых ему некоторыми английскими комментаторами конца XIX—начала XX в. Будучи строгими либералами в своих личных убеждениях, они могли все же под влиянием того, что Хэвлок

<sup>1</sup> *Grant. The Ethics of Aristotle* (4th ed. 1885), I, 104–155.

<sup>2</sup> О Гроте и Джоуитте нет нужды говорить; Грант восемь лет служил на педагогических должностях в Индии. Описание методов софистов, данное Хэвлоком, как по существу методов демократических процессов, предвосхищено Гротом, особенно в VII, 39, п. 2 (с. 40, кол. 2).

назвал «оксфордской школой неоиdealизма», видеть Платона в образе викторианского либерала, подобно-го им самим. Есть рациональное зерно в утверждении Хэвлока (Lib. Temper, 19), что по крайней мере у одного из этих писателей «изложение читается, как пылкая апология», а «натуралисты и материалисты, софисты и демократы подаются только как слабые и тщетные голоса, протестующие за кулисами». Реакция была неизбежной из-за потрясений и разочарований, которые испытала Европа с наступлением нашего века. Далее я надеюсь изложить интеллектуальный конфликт V и IV вв. до н. э., насколько это возможно, в свете современных свидетельств и взглянуть на него как на следствие собственных кризисов той эпохи и ее собственных образовательных и социальных потребностей. Мы не должны бояться того, что его внутренний интерес или сохраняющаяся значимость будут тем самым умалены.

## II. ЗЛОБОДНЕВНЫЕ ТЕМЫ

В т. II (гл. VI) я кратко обрисовал интеллектуальный климат в V в., особенно в Афинах, и ставшие заметными в нескольких разных областях жизни последствия замены божественной причинности на природную. В данной главе, прежде чем мы перейдем к рассмотрению значения софистики и детальному исследованию каждой отдельной темы, я попытаюсь раскрыть особенности этого меняющегося мировоззрения и показать основные причины этих изменений.

Определять причины интеллектуальной революции — всегда безрассудное предприятие, и, когда великое множество событий происходит одновременно,

не всегда легко отличить причину от следствия; однако можно упомянуть несколько вещей, с большей вероятностью относящихся к причинам. Хронологические рамки заставляют нас отбросить предположение, что все «досократики», и в частности ионийцы, могли оказать влияние на формирование мысли софистов. Если есть какая-либо причинно-следственная связь между идеями Демокрита и идеями Протагора или Горгия, то скорее всего обратная. С другой стороны, влияние элейцев на Протагора и Горгия неоспоримо, как и влияние Гераклита на Протагора, а Горгий, как говорят, был учеником и последователем Эмпедокла<sup>1</sup>. Наибольшее влияние на формирование гуманизма софистов оказали теории естественного происхождения жизни и общества, рожденные ионической мыслью начиная с Анаксимандра. По мнению ионийцев, жизнь, в том числе человеческая, была продуктом своего рода брожения, вызванного воздействием тепла на влажную или гниющую материю, а социальные и политические группы были созданы путем соглашения — как единственно эффективная форма защиты человека от нечеловеческой природы. Подобные космогонии помогали изгнанию божественных сил из мира не потому, что они были скорее эволюционными, чем креационными, — идея божественного творения никогда не была заметной в греческой религии, — но потому, что они разрушали греческую традицию видеть божественные или полубожественные существа повсюду в природе. Это был удар по религии, когда даже о звездах и Солнце утверждали, что это воспламененные облака или скалы, вырванные из земли и вынесенные на орбиту космическим вихрем. Олимпийцы, даже если они не творили мир, по крайней мере им управляли, но теории натурфилософов не оставляли Зевсу никакой возможности участвовать

---

<sup>1</sup> См. т. II, с. 236.

в появлении дождя, грома или молнии, а Посейдону — в ужасе землетрясений<sup>1</sup>.

Поскольку новое духовное движение осуществлялось как поворот интереса от внешней природы к сосредоточенности на человеческих делах, в глазах многих оно могло восприниматься как отказ от влияния досократиков. В конечном счете, люди должны были примириться с миром чувственного опыта и его влиянием на них, если они хотели вести удовлетворяющую их счастливую жизнь. Для большинства из нас это «реальный мир», но философы, столь далекие друг от друга, как Парменид и Демокрит, различными способами отрицали его реальность и подрывали доверие к свидетельствам чувств. Их ответом на простой вопрос: «Могу ли я верить своим глазам?» было решительное «нет». Для одних движение и изменение были иллюзией, а «сущее» — недвижимой полнотой, для других — единственно реальными представлялись атомы, которым было решительно отказано в каких-либо чувственных качествах вообще. Кроме того, спекулятивный характер этих теорий делал их весьма уязвимыми, и изобретательность какого-нибудь Горгия вполне по-

---

<sup>1</sup> Вряд ли необходимо повторять часто высказываемую истину, что рационализм любой так называемой «эпохи просвещения» ни в коем случае не универсален. Отказ от божественного вмешательства ограничивается кругом людей образованных и интеллектуалов. Когда во время жизни Платона (373 г. до н. э.) ахейский город Гелика был сокрушен землетрясением, сопровождавшимся приливной волной, мнения «благочестиво настроенных» (в том числе Гераклида Понтийского), приписывавших бедствие гневу Посейдона, и рационалистов, объяснявших все исключительно естественными причинами, по-прежнему рознились, см.: Страбон 8.7.2 и Диодор 15.48 (Гераклид Понтийский, fr. 46 Wehrli). Фукидид рассказывает, как во время афинской чумы многие искали помощи в религиозных обрядах (2.47.4), но сам он, очевидно, приписывает это чисто естественным причинам.

зволюла использовать аргументы элеатского типа, чтобы доказывать вещи, прямо противоположные выводам элеатов: не «то, что есть, есть», но то, что есть, не есть, и ничего не существует (см. ниже, с. 293–295). Помимо их давности, досократиков дискредитировали их взаимные противоречия. Каждый считал, что именно он ближе всех к истине, но были ли веские основания больше верить одному, чем другому? Горгий нападал на них и с этой стороны. Для него эти мыслители были, подобно ораторам, просто мастерами искусства словесного убеждения<sup>1</sup>.

Часто в качестве причины нового гуманизма приводят расширение горизонтов — благодаря умножению контактов с другими народами в ходе войн и путешествий, вследствие оснований колоний. Делалось все очевидней то, что обычаи и нормы поведения, которые ранее считались абсолютными, универсальными и установленными божеством, на деле локальны и относительны<sup>2</sup>. Обычаи, для греков дурные и отвратительные, как например брак между братом и сестрой, у египтян или где-нибудь еще могли рассматриваться как нормальные и даже предписанные религией. История Геродота типична для середины V в. тем энтузиазмом, с каким он собирает и описывает обычаи скифов,

<sup>1</sup> Горгий. Елена, 13 (DK, II, 292). См. ниже, с. 78.

<sup>2</sup> Удивительно, с каким постоянством такого рода явления вновь понимаются как ставящие под сомнение моральный кодекс. Г. Л. А. Харт (Law, Liberty and Morality, 68) упоминает в качестве причины разногласий и сомнений по вопросам сексуальной морали «в наше время», вылившихся в свободную дискуссию об этом, «открытия антропологии и психологии». Исключительная свобода дискуссии, допускаемая ныне, должна иметь другие корни, ибо объем антропологических и психологических сведений, достаточный, чтобы показать относительность моральных законов, был известен Геродоту, а потом — Европе XVII в. (ср. особенно: Greenleaf. Order, Empiricism and Politics, 198), не говоря уже о викторианцах.

персов, лидийцев, египтян и других и указывает на их расхождение с традициями эллинов. Если бы всех людей, говорит он, попросили назвать самые лучшие законы и обычаи, каждый выбрал бы свои собственные. Он иллюстрирует это рассказом о Дарии, который призвал нескольких греков и индийцев к своему двору и сначала спросил греков, за какое вознаграждение они согласятся съесть своих умерших отцов. Когда же они ответили, что ни за что этого не сделают, он повернулся к индийцам (из племени, где обычно поедали трупы своих родителей) и спросил их, можно ли как-нибудь убедить их сжечь своих отцов (как делали греки), и те возмутились при одном упоминании такого нечестия<sup>1</sup>. Еврипид тоже отмечал, что инцест практикуется среди негреческих народов, «и ни один закон не запрещает этого» (Андромаха, 173–176). Он шокировал многих, заставив своего персонажа сказать (снова со ссылкой на инцест), что никакое поведение не постыдно, если не кажется таким тем, кто его практикует (fr. 19)<sup>2</sup>.

Такие примеры можно умножить, но следует помнить, что контакт между греками и варварами не был чем-то новым. Ионические греки анатолийского побережья тесно общались с Востоком на протяжении веков, и их интеллектуальный прогресс во многом обязан чужим источникам. Торговля и колонизация привела их к Черному морю и в Месопотамию, а милетская ко-

<sup>1</sup> Геродот, 3.38; кстати, это не лучший довод в пользу моральной относительности, так как пример показал, что обе стороны согласны с фундаментальным нравственным принципом — родителей следует чтить в смерти, как и в жизни: спор только о средствах исполнения долга. Фукидид (2.97.3–4) отмечает обычай одрисийцев во Фракии, прямо противоположный тому, что наблюдается в Персии.

<sup>2</sup> Как мы увидим (ниже, с. 180), Сократ не соглашался, что закон менее универсален и божествен из-за того, что некоторые люди его нарушают: инцест, например, приносит неизбежное наказание, ибо следствием его является вырождение.

лония Навкратис была основана в Египте в VII в.<sup>1</sup> Пребывание среди египтян и халдеев засвидетельствовано для ранних философов и мудрецов, вроде Солона, и совершенно достоверно. То же можно сказать и о влиянии кодификации законов. Беспрекословное принятие законов и обычаев, как мы сказали, было уже невозможно во времена законодательной активности. «Свод законов, составленный человеком, чье имя было известно ... не мог быть принят на старый манер как часть вечного порядка вещей». Так говорит Бёрнет (Т. to P. 106), и работа Протагора по составлению законов для Фурий в 443 г. иногда приводится в качестве уместного примера. Но упоминаемые Бёрнетом Залевк, Харонд и Солон вряд ли могут нести ответственность за появление новых теорий, отрицающих религиозное одобрение закона, в период после персидских войн. Греки видели процесс выработки законов задолго до этого, однако продолжали приписывать их указаниям Аполлона, дававшего советы законодателю через свой оракул в Дельфах<sup>2</sup>. Причины обоснованного отказа от традиции, которым отмечена середина V в., были чрезвычайно сложны, и даже если эту горючую смесь можно проанализировать, вероятно, все равно будет трудно понять, почему она вспыхнула именно в этот момент<sup>3</sup>.

Несомненно, успехи греков в борьбе против варваров дали им огромную уверенность в себе и гордость своими достижениями; и хотя общественное мнение было по-прежнему готово выслушивать рассказы о лич-

---

<sup>1</sup> См. т. I, с. 114. Р. М. Кук (Cook) в JHS, 1937, 227 ff., заключает, что Навкратис был основан около 615–610.

<sup>2</sup> Детали см. в моей работе «Греки и их боги», 184–189.

<sup>3</sup> Дильс (Hermes, 22) отмечает некоторые признаки того, что у софистов были свои предшественники в начале VI в., особенно среди логографов, вроде Гекатея Милетского. См. об этом у Дюммлера: *Dümmeler*. Akad. 250.



ном вмешательстве богов или героев в ход битвы при Марафоне и в другие события, ощущение, что греки были в одиночестве и победили, было сильным, особенно среди афинян. Они были вождями греческого сопротивления и вынесли главный удар персидского нападения, и сознание своей силы превратилось у них в желание господствовать над остальными и сделать бывших союзников подданными. Если спросить, по какому праву они это делают, афиняне ответили бы так, как изображает это Фукидид в Мелосском диалоге: таков «закон природы» — сильнейший делает то, что в его власти, а слабый уступает (ниже, с. 127–128).

С другой стороны, это сознание власти основывалось на успехах человеческой изобретательности и развитии техники. Слишком легко было бы предположить, что греки в целом верили в идеал знания ради самого знания, в отрыве от практических целей, и презирали полезные искусства; можно согласиться с недавними утверждениями, что это обобщение происходит из академической привычки слишком полагаться на Платона и Аристотеля как на представителей греческого мышления. В V в. практическими достижениями человечества восхищались столько же, сколько и пониманием Вселенной. Материальный прогресс человечества прославляли, например, все три великих трагика, а также философы, такие как Анаксагор, Демокрит и софист Протагор. Его могли связывать с героем Прометеем, покровителем технологий, или с неизвестным богом, как в «Умоляющих» Еврипида (201 сл.), и если так, то первый дар людям — это сообразительность, или изобретательность, а все остальное — следствия. В знаменитом хоре «Антигоны» Софокла (332 сл.) нет упоминаний о высших существах: «человек с его умениями» (περὶ φραδῆς ἀνὴρ) — самая грозная и прекрасная вещь в мире. Практические достижения, перевозносимые этими авторами, включают речь и письмо, охоту и рыболовство,

сельское хозяйство, одомашнивание животных и их использование в перевозке, строительство, кулинарию, горное дело и металлообработку, судостроение и судоходство, прядение и ткачество, фармацевтику и медицину, счет, астрономию и мантические искусства. Этот список полностью в духе перечня плодов экономовской науки Т. Маколея, составленного с ясной целью по контрасту показать практическое бесплодие греческой мысли. Разница в том, что англичанин, опуская пророческое искусство, помещает среди благ прогресса новые виды оружия. Возможно, грек тоже показал свою мудрость, добавив в конце списка технических достижений, что они могут быть использованы во зло так же, как и во благо. Подобным образом и Тесей в «Ипполите» (Еврипид. Ипполит, 915 сл.) спрашивает, ради чего люди изучают десять тысяч искусств и производят все хитроумные изобретения, если их наука не говорит им, как вложить ум в голову человека, у которого его нет.

Социальные и политические изменения тоже играли свою роль, особенно подъем демократии в Афинах. Это был постепенный процесс, начатый Солоном (он первым ввел принцип назначения должностных лиц сочетанием выборов и жеребьевки) и продолженный Клисфеном после тирании Писистратидов. Процесс демократизации далеко продвинулся ко времени Персидских войн и был завершен реформами Перикла и Эфиальта около 458 г. Они открыли архонтство для низших классов и ввели выплаты архонтам, совету (*boule*) и народным судам, тем самым делая не только законным, но практически возможным для беднейших граждан посвящать свое время общественным делам. В то же время они ввели жеребьевку в чистом виде, то есть без предварительного избрания кандидатов, для назначения на многие должности; и конечно, любой гражданин мог выступать и голосовать в Народном со-

брании, которое принимало законы, объявляло войны и заключало договоры. Такая ситуация, естественно, поддерживала убеждение, что мнение одного человека так же хорошо, как мнение другого, ибо, как жаловался Сократ, если в технических вопросах ни у кого не станут просить совета, пока он не докажет своей подготовки и компетентности, то там, где дело касается искусства управления, афиняне готовы слушать любого — кузнеца или сапожника, богатого или бедного. Эти антидемократические настроения не остались незамеченными для критиков Сократа (Сократ, с. 91), но сбои системы (весьма отличной от современной демократии) бросались в глаза, будучи постоянными. Обращение афинской демократии с Митиленой демонстрирует ее недостатки — хотя, возможно, и достоинства. После подавления восстания в 428 г. Народное собрание под влиянием Клеона послало туда трирему с приказом убить каждого мужчину в городе, а женщин и детей обратить в рабство. На следующий день афиняне раскаялись в этой зверской жестокости и после второго обсуждения отменили решение с минимальным перевесом и спешно отправили вторую трирему, чтобы отменить приказ. Гребцы ели за веслами, спали по очереди, и им удалось прибыть прежде, чем приказ был исполнен. В этом случае слабость демократии в лице оратора-демагога уравнивалась ее готовностью пересмотреть вопрос и предоставить обеим сторонам справедливое слушание дела<sup>1</sup>. Маленькому острову Мелосу повезло меньше, и его жителей постигла участь,

<sup>1</sup> Фукидид, 3.36 сл. (К речам по этому поводу отсылка ниже, с. 127–129). Размер современных государств препятствовал бы непосредственной демократии, в отличие от представительной, даже если бы к ней стремились, и, вероятно, единственные места, где такую демократию можно наблюдать сегодня, это университеты Оксфорда и Кембриджа, где известны подобные случаи колебаний.

изначально предназначенная Митилене. Их преступлением было то, что они предпочли нейтралитет включению в Афинскую державу.

В то время как суровые исторические реалии, период неразборчивого империализма и войны греков с греками, поощряли соответствующие теории права сильного делать, что ему угодно, — тот вид теорий, которые обычно связывают с именами некоторых софистов, — распространение демократии создавало запрос, который софисты обещали удовлетворить своими способностями профессиональных наставников. Путь к политическому успеху был открыт для каждого при условии, что он обладает разумом и имеет образование, чтобы превзойти своих конкурентов. В отсутствие университетов или колледжей для взрослых, дефицит был восполнен — к их выгоде — людьми, вроде Протагора, который гордился именем софиста и гордо рекламировал свою способность научить молодого человека «надлежащей заботе о его личных делах, так что он сможет лучше управлять собственным домом, а также о делах государства, с тем чтобы он стал реальной силой в городе и как оратор, и как человек действия». Для этого первой необходимостью было овладеть искусством убедительной речи. Утверждали даже (Генрих Гомперц), что все учение софистов сводится к риторическому искусству<sup>1</sup>. Это большое преувеличение; «добродетель» (*areté*), которой, по его утверждениям, учил Протагор, состояла не только в этом. Но один из софистов, Горгий, действительно смеялся над теми, кто объявлял себя учителями гражданской добродетели. Искусство раз-

---

<sup>1</sup> Другая крайность — Биньоне (*Bignone. Studi*, 32), противопоставляющий ораторов, «живущих в суровой реальности политий», софистам, которые вели «закрытую обособленную жизнь платных наставников публики». Я полагаю, в первый и последний раз мы видим, как жизнь софистов называют *закрытой* и *обособленной* (*ombratile e appartata*)!

умной речи, по его словам, это все, что он преподает, и все, чему любой честолюбивый молодой человек должен учиться. Это было главным искусством, ибо человек с даром убеждения имел в своей власти всех других знатоков (об этом, однако, см. ниже, с. 411).

Из моих слов можно вывести, будто политические обстоятельства и деятельность греческих государств привели мыслителей и педагогов к созданию нерелигиозных и утилитарных моральных теорий, но более вероятно, что практика и теория действовали взаимно, влияя друг на друга. Несомненно, афиняне не нуждались во Фрасимахе или Калликле, чтобы научиться, как обходиться с непокорным островом, но речи, которые Фукидид вкладывает в уста афинских ораторов в той ситуации, которую он изображает как официальные прения с мелосским народным собранием, несут несомненные следы софистического обучения. Перикл был другом Протагора, и, когда Горгий появился перед афинянами в 427 г., новые формы красноречия, использованные для защиты своего сицилийского отечества, вызвали их удивленное восхищение (см. ниже, с. 271, прим. 2). Софисты были продуктом своего века, и, в свою очередь, они способствовали кристаллизации его идей. По крайней мере, их учение упало на подготовленную почву. По мнению Платона, не их следует обвинять в том, что они заражали молодежь пагубными мыслями, ибо они всего лишь отражали вожделения и страсти существующей демократии:

Каждое из этих частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами и считает, будто их искусство направлено против него), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Государство, 493а, пер. А. Н. Егунова. Весь отрывок 492а–493d на многое проливает свет.

Прав ли был Платон, мы сможем сказать, если вообще сможем, лишь на более позднем этапе нашего исследования.

Если обратиться от причин этой перемены к ее характерным чертам (насколько их вообще можно разделить), то самой основной выступает антитеза *physis* / *nomos*, разработанная в это время сходным образом у натурфилософов и гуманистических философов. Когда распространилась точка зрения, что законы, обычаи и соглашения не являются частью неизменного порядка вещей, стало возможно относиться к ним очень по-разному. С одной стороны, Протагор мог утверждать, что принятые каноны хорошего поведения, включая некоторые ограничения эгоистических склонностей и учет интересов других, хотя и не являются прирожденной и неотъемлемой частью человеческой природы, необходимы для сохранения общества, а жизнь в обществе необходима для фактического выживания. Другой крайностью был безудержный индивидуализм людей, подобных платоновскому Калликлу, который утверждал, что идеи права и справедливости выдуманы большинством слабых, чтобы не дать сильному, который прав по природе, занять его законное место. *Nomos* и *physis* были врагами, и правота была на стороне *physis*. Софист Антифонт тщательно разработал противопоставление дел *nomos* и работы *physis*: первые — ненужные и искусственные ограничения, наложенные на природу человеческим соглашением, последние — необходимые и имеющие естественное происхождение. В утверждении, что законы — это предмет человеческого соглашения, «договоры, заключенные гражданами», как называет их Гиппий (ниже, с. 210), а не санкционированные божеством, мы находим суть теории общественной сделки или договора, разработанной главным образом в Европе XVII и XVIII в. В глазах Калликла это для них приговор, в то время

как Критий устами Сизифа в одноименной драме представляет изобретение закона как важный шаг на пути от первоначально «беспорядочной и жестокой» человеческой жизни к цивилизации. Безусловное утверждение договорной теории права Аристотель приписывает Ликофрону, ученику Горгия, и в ее историческом виде в качестве теории происхождения права она ясно заявлена Главконом в «Государстве» как распространенный взгляд на вещи, который он хотел бы видеть опровергнутым.

Кроме законов в обычном смысле, тогдашнее мнение признавало существование «неписаных законов», и отношение между ними хорошо иллюстрирует переходный характер этого интеллектуального периода. Для некоторых выражение «неписаные законы» обозначало некие вечные моральные принципы, имеющие универсальную применимость и господствующие над человеческими положительными законами, ибо их происхождение божественно. Это представление лучше всего известно по великолепным строкам в «Антигоне» Софокла (450 сл.), где Антигона отстаивает погребение ее умершего брата, вопреки указу Креонта, заявляя: «Не Зевс и не Справедливость установили эти законы (*ποιοί*) среди людей, и я не считаю ваш приказ столь могущественным, чтобы вы, смертные, могли низвергнуть надежные, неписаные законы богов». Позже мы увидим другие ссылки на эти божественные законы, существовавшие всегда, и на их преимущество перед несовершенными и изменчивыми людскими постановлениями. Однако с распространением демократических идей выражение «неписаные законы» приобрело новый и более мрачный смысл. Кодификация права стала рассматриваться как необходимая защита людей. Не только Еврипид («Просительницы», 429 сл.) видел в ней гарантию равных прав и оплот против тирании, но и на деле восстановленная демократия в конце Пелопоннес-

ской войны прямо запретила должностному лицу пользоваться неписанным законом (ниже, с. 192).

Вот еще одна дискуссия, нашедшая отражение во втором великом периоде Просвещения — в Европе XVII и XVIII вв. С одной стороны — Руссо, пишущий:

К этим трем родам законов добавляется четвертый, наиболее важный из всех; эти законы запечатлены не в мраморе, не в бронзе, но в сердцах граждан; они-то и составляют подлинную сущность Государства; они изо дня в день приобретают новые силы... Я разумею нравы, обычай и, особенно, мнение общественное.

За другой точкой зрения мы должны обратиться к Локку:

Так как закон природы не является писанным законом и его нигде нельзя найти, кроме как в умах людей, то тех, кто благодаря страсти или личным интересам будет искажать или неправильно применять его, не так-то легко убедить в их ошибке, если не имеется поставленного на то судьи. В этом случае закон не служит, как он должен, для того чтобы определять права и охранять ответственность тех, на кого распространяется его действие, в особенности там, где каждый к тому же является судьей, толкователем и исполнителем его, и притом в своем собственном деле; и тот, на чьей стороне право, обычно располагает только своей личной силой, а следовательно, не имеет достаточной силы, чтобы защитить себя от обид или чтобы наказать преступников<sup>1</sup>.

Рост атеизма и агностицизма в это время также был связан с идеей закона. Помимо классического высказывания Протагора, что он не может сказать, существуют боги или нет, можно отметить любопытные

---

<sup>1</sup> Руссо. Общественный договор, 2.14, пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова; Локк. Второй трактат о правлении, 2.136, пер. Ю. В. Семенова. (Оба отрывка легко найти в томе «Общественный договор» серии «Мировые классики», изд. Баркера, с. 313 и 115.)



и наводящие на размышления слова Гекубы Еврипида в ее мольбе о помиловании («Гекуба», 799 сл.): боги, говорит она, имеют власть, как и *nomos*, который является господином над богами, поскольку именно благодаря ему мы верим в них и живем в соответствии с нормами правильного и неправильного. Согласно Критию, боги изобретены гениальным законодателем, чтобы предотвращать нарушение законов, когда люди не под надзором. Продик, как и некоторые антропологи XIX в., разделял ранние стадии религии на два этапа: сначала обожествление полезных природных объектов, таких как Солнце и реки, зерно и виноград, а затем — обожествление людей-первооткрывателей, или изобретателей таких необходимых вещей, как хлеб и вино, жилье и полезные искусства в целом. Это считалось древним примером теории продвижения от фетишизма к антропоморфизму<sup>1</sup>.

Антитеза *nomos* — *physis* интересна тем, что она содействует первым шагам по направлению к космополитизму и к утверждению идеи единства человечества. Здесь номос играет роль *порядка* (*die Mode*) из гимна Шиллера, выделяющего тех, кто по природе — братья<sup>2</sup>. Именно так Гиппий смотрит на *nomos* в «Протагоре» Платона, говоря о тех, кто приехал из разных греческих государств. Антифонт пошел дальше (как, возможно, сделал и Гиппий) и, осудив различия, основанные на высоком или низком происхождении, заявил далее, что нет никакой природной разницы между варварами

<sup>1</sup> Свидетельство, приписывающее Продику теорию двух этапов, не вполне убедительно. Оно обсуждается ниже, с. 238 сл.

<sup>2</sup> Речь идет о первой строфе шиллеровской оды «К радости»: *Deine Zauber binden wieder, / Was die Mode streng geteilt, / Alle Menschen werden Brüder, / Wo Dein sanfter Flügel weilt* («Ты волшебнo вновь связуешь / Все, что делит мир сует: / Там мы все — друзья и братья, / Где горит твой кроткий свет!» Пер. В. П. Колосийцева. (Прим. перев.).

и греками. Такое осуждение различий, основанных на происхождении и отношении к роду, давало основание ожидать, что он включит сюда и осуждение рабства, и Антифонт вполне мог это сделать; но во фрагментах нет никакого упоминания об этом. Единственный, кто в V в. свидетельствует о существовании мнения, что рабство неестественно, это Еврипид, чьи герои высказывают такие суждения: «Только название приносит позор рабу; во всем остальном раб не хуже, чем свободный, если он добрый человек». Это не обязательно собственное мнение драматурга, ибо другие персонажи в его пьесах проклинаяют всех рабов как никчемных и жадных. Однако вскоре после Еврипида Алкидамант написал, что бог сделал всех людей свободными, и природа никого не делает рабом; и ко времени Аристотеля, безусловно, были некоторые люди, утверждавшие, что рабство неестественно. (Эта тема рассматривается ниже, в гл. VI (4)).

Одним из самых важных уроков, преподанных в лекциях и пособиях софистов, было искусство высказываться с равной убедительностью за обе стороны вопроса. Протагор начинал с аксиомы: «есть два утверждения о каждом предмете». Мы можем признать достоинство в способности видеть обе стороны вопроса и демократический характер готовности выслушать обе стороны, но должны осознавать опасность такого учения, если только оно не находится в очень честных руках. На деле такое учение за высокие гонорары преподавалось своевольной и честолюбивой молодежи. В глазах Горгия «слово» было властителем, который мог сделать что угодно, но, подобно рабу лампы, Горгий служил тем, кто брал у него уроки. Читая сохранившиеся фрагменты его сочинений, не хочется обвинять Платона в несправедливости, когда он заставляет Горгия отрицать всякую ответственность за использование его науки другими. Это был разрушительный мате-

риал — и морально, и эпистемологически, ибо мысль, что людей можно убедить в чем угодно, естественным образом согласуется как с релятивизмом протагоровского учения о человеке как мере, так и с нигилизмом трактата Горгия «О природе, или О несуществующем».

Наконец, один из наиболее горячо обсуждаемых актуальных вопросов, возникший тогда, когда софисты выступили в новой роли платных наставников. Этот вопрос рассмотрел Сократ, он продолжал обсуждаться у Платона и даже Аристотеля. Итак, софисты утверждали, что учат *areté*, но есть ли *areté* нечто, что можно передать в процессе обучения? *Areté*, когда это слово используется без уточнения, обозначает те достоинства человека, которые делают его естественным лидером в своем сообществе; прежде полагали, что *areté* зависит от определенных природных или даже божественных способностей, являющихся знаками благородного рода и воспитания. Эти способности, определенно, относились к *physis* и развивались, пока мальчик рос, живя с отцом и старшими родственниками и следуя их примеру. Таким образом, они передавались естественно и едва ли сознательно, будучи прерогативой класса, рожденного править, и сама мысль, что их можно привить усилиями стороннего человека, который дает формальные наставления за деньги, была проклятием для отцов старой закалки. Отсюда значение вопроса для молодого человека, вроде Менона — благородного происхождения и богатого, а кроме того, ученика и поклонника Горгия, с которым он буквально набрасывается на Сократа в самом начале диалога, носящего его имя: «Скажи мне, Сократ, можно ли научиться *areté*? Дело ли это упражнения или это природные способности, или что-то еще?»

Вышеизложенное — предварительное представление некоторых тем, вызывавших жгучий интерес во

времена Сократа, которые мы будем детально исследовать в следующих главах: статус законов и моральных принципов, теория развития человечества от дикости к цивилизации, вытесняющая теорию упадка после золотого века идея общественного договора, субъективные теории познания, атеизм и агностицизм, гедонизм и утилитаризм, единство человечества, рабство и равенство, характер добродетели (*areté*), важность риторики и изучения языка. Но сначала немного о той группе людей, которых обычно называют главными распространителями нового гуманизма и рационализма. Что значило слово «софист» и что мы знаем о личностях, ставивших эти вопросы, которые с тех пор беспокоили серьезные умы?

### III. КТО ТАКИЕ СОФИСТЫ?

#### 1. СЛОВО «СОФИСТ»<sup>1</sup>

Греческие слова *sophos*, *sophia*, обычно переводимые как «мудрый» и «мудрость», были в общем употреблении с древнейших времен и, обозначая фактически интеллектуальное или духовное качество, естественным образом приобрели некоторые тонкие смысловые оттенки, которые здесь можно только в общих чертах проиллюстрировать. Сначала эти слова ассоциируются в первую очередь с искусностью в отдельном ремес-

<sup>1</sup> Далее помимо первоисточников главным образом использовались следующие работы, к которым я отсылаю читателя за дополнительными сведениями и мнениями: Grote. History, VII, 32 ff.; Grant. Ethics, I, 106 ff.; ZN, 1335, n. 1; Jowett. Dialogues of Plato, III, 326 ff.; Kerferd in CR, 1950, 8–10; Morrison in Durham U. J. 1949, 55–63.

ле. Корабельный плотник у Гомера «искусен во всякой *sophia*», возничий, кормчий, предсказатель, ваятель — *sophoi* каждый в своей профессии, Аполлон — *sophos* с лирой, Терсит — презренный персонаж, но *sophos* своим языком; в Аиде есть закон (для комических целей), что тот, кто превосходит своих собратьев-мастеров в «одном из великих и тонких искусств», имеет особые права, пока не придет кто-то другой, «более *sophos* в своем искусстве»<sup>1</sup>. Это значение *sophos* близко по смыслу «знающему в общих чертах» или «рассудительному», как это встречается у Феогнида (119 сл.), писавшего, что для *sophos* легко опознать поддельную монету, но куда труднее разоблачить лживого человека. Здесь *sophos* может все еще означать знатока (есть знатоки по проверке чеканки, но, увы, никто не проверяет человеческую природу), хотя более вероятно значение осведомленности вообще. Столь же неопределенно описание Гесиодом Лина, мифического певца и музыканта, как «сведущего во всех видах *sophia*» (фр. 153 Rzach). Подобным же образом это слово использовалось в отношении семи *Sophoi*, Мудрых мужей, или Мудрецов, чья мудрость состояла главным образом в практике государственного управления и была сохранена в кратких гномических изречениях; или применительно к любому человеку, наделенному здравомыслием (*Еврипид*. Ифигения в Авлиде, 749).

Наряду с обобщенным значением, такой оценочный термин, имеющий положительные коннотации, неизбежно претерпевает разделение на «истинное» и «ложное» значения в соответствии с точкой зрения использующего его. *Sophia* возничего, кормчего или музыканта должна была в значительной мере приоб-

<sup>1</sup> Илиада, 15.412; Пиндар. Пифийские оды, 5.115; Эсхил. Просительницы, 770, и Семеро против Фив, 382; Софокл. Эдип царь, 484; Еврипид, фр. 372, и Ифигения в Тавриде, 1238; Софокл. Филоклет, 439 сл.; Аристофан. Лягушки, 761 сл.

ретаться в процессе обучения, и Пиндар, несомненно, доставил удовольствие своему царственному покровителю, написав, что мудр (*sophos*) тот, кто много знает от природы, в отличие от шумливых ворон, усвоивших свои знания в процессе обучения. Не тот мудр, кто знает много вещей, сказал Эсхил, но тот, чье знание полезно. В то же время имеет место и иронический оттенок, намек, что мудрый слишком умен и может перехитрить сам себя. Понуждаемый хитроумным Одиссеем (которого автор ранее описал как искусного, *sophos*, борца) действовать таким способом, который не является *sophon*, Неоптолем отвечает, что правильное и справедливое лучше, чем мудрое (*sophon*). Так дело доходит до оксюморона в еврипидовском хоре: когда люди противопоставляют себя богам, их мудрость не мудра, они умны, но не мудры. Глагол *sophizesthai*, означающий практиковать *sophia*, используемый Гесиодом применительно к приобретению навыков в морском деле и Феогнидом — в высказывании о самом себе как о поэте, претерпел параллельное развитие, приобретая значение «подшутить» или «обмануть», или «быть очень хитроумным»<sup>1</sup>.

Слово *sophistes*, «софист», — имя существительное, образованное от глагола и обозначающее деятеля<sup>2</sup>. Как заметил Диоген Лаэртский (1.12), задолго до

<sup>1</sup> Ссылки для этого пассажа: Пиндар. Олимпийские оды, 2.86; Эсхил, фр. 390; Софокл. Филоклет, 1246 (ср. употребление слов σοφισια и σοφίζεσθαι в ст. 14 и 77); Еврипид. Вакханки, 395; относительно σοφίζεσθαι: Гесиод. Труды и дни, 649; Феогнид, 19; Еврипид. Вакханки, 200. С Феогнидом ср. Солон, 1.52, где речь о σοφία применительно к поэзии. Когда Перикл находит вопросы юного Алкивиада щекотливыми, он заканчивает спор словами: «в твоём возрасте мы тоже τοιαῦτα ἐσοφίζόμεθα» (Ксенофонт. Воспоминания, 1.2.46). В. Gladigow (Hermes, 1967) собрал примеры σοφός у Еврипида, употребляемого в оскорбительном смысле.

<sup>2</sup> Kerferd (CR, 1950, 8) даёт систематизированный перечень, со ссылками, самых ранних употреблений слова.

того, как это слово приобрело нелестный смысл, *sophos* и *sophistes* были синонимами. Это мы видим у Геродота, который называет софистами Пифагора, Солона и основателей дионисийского культа и говорит, что все софисты Греции, включая Солона, посетили лидийскую столицу Креза. Из фрагмента Аристотеля мы знаем, что Семерых мудрецов называли софистами, и Исократ говорит, что им было дано это имя, «которое ныне среди вас пребывает в беславии». В контексте своего понимания философии Исократ останавливается на изменении значения этого слова:

Я негодую всем сердцем, когда вижу, как сикофанты расцениваются выше философов, как первые выступают в качестве обвинителей, вторые же — подсудимых. Кто из предков мог бы подумать, что подобное может иметь место, в особенности среди вас, хвлящихся, что вы лучше всех других знаете, что такое мудрость (*sophia*)? Во времена наших предков дело обстояло совершенно иначе: они восхищались так называемыми софистами и завидовали тем, кто у них учился ... И вот что служит величайшим доказательством этому: Солон они признали заслуживающим названия простата государства, причем он первым из граждан удостоился этого почетного прозвания<sup>1</sup>.

Вполне допустимо, что *sophistes* мог значить — учитель<sup>2</sup>. Это согласуется с тем, что так часто называли поэтов, ибо в глазах греков практическое наставление и моральный совет составляли основную задачу поэта. Сам Солон был поэтом, и Дж. С. Моррисон предпо-

<sup>1</sup> Пер. В. Г. Боруховича. *Геродот*, 4.95. 2, 1.29.1, ср. также 2.4.1; *Аристотель*, fr. 5 Rose, Ross, p. 79; *Исократ*. Об обмене имуществом, 235, 312. Об употреблении этого слова у Исократа см. также: *Grant. Ethics*, I, 111–113.

<sup>2</sup> У Геродота (1.29.1, 2.49.1 и 4.95.2) переводчик в Penguin series, г-н de Selincourt, каждый раз переводит это слово как «учитель», что, помимо весьма естественного звучания в его английском контексте, пожалуй, столь точно, сколь может быть точен английский эквивалент.

жил, что именно в этом качестве он впервые привлек внимание и стал тем, кому доверили сохранение политической гармонии<sup>1</sup>. До него Гесиод написал свои «Труды и дни» как руководство для земледельцев и средство для этических предписаний. Поэзия Феогнида была полна этических максим, одни из которых имели характер общих принципов, а другие служили поддержкой высшего класса, господство которого находилось под угрозой. Парменид и Эмпедокл были поэтами, и великие драматурги V в., как трагические, так и комические, конечно, признавали за собой образовательные задачи. Изображаемый Аристофаном в Аиде спор между Эсхилом и Еврипидом ведется скорее на моральной, чем на эстетической почве. В ходе него Эсхил прямо заявляет, что, хотя история преступной любви Федры, как она рассказана Еврипидом, может быть правдой, поэт должен скрывать ее порочность, а не выводить на сцене, потому что «как у школьников есть учителя, чтобы показывать им путь, так поэты — учителя людей». Сам Еврипид, когда от него требуют изложить причины, по которым поэт заслуживает восхищения, отвечает: «За его остроумие и добрый совет, и потому что он делает людей лучшими гражданами». Очевидно, как много общего есть у спорящих, и это именно то, чем занимался, по утверждению Аристофана, профессиональный софист Протагор<sup>2</sup>.

Так, мы находим, что в самом раннем известном случае, в оде Пиндара, слово *sophistes* явно означает поэта. Рядом с поэзией — музыка, так как лирический по-

---

<sup>1</sup> Моррисон в Durham U. J. 1949, 59. Его статья содержит много свидетельств того, что (как утверждал и Йегер в «Пайдейе», I, 293) софисты были наследниками образовательной традиции поэтов. И это было не единственное их наследство. Нестле более точно называет их еще и наследниками ионийских философов (VMzuL, 252). То же, по сути, говорит Моррисон, loc. cit. 56.

<sup>2</sup> Аристофан. Лягушки, 1053–1055, 1009 сл.



эт сам себе аккомпанировал. Афиней цитирует строку Эсхила о *sophistes*, играющем на лире, чтобы проиллюстрировать свое утверждение, что «всех, кто занимается искусством *mousiké*, раньше называли софистами»; в качестве другого примера приводится упоминание певца и музыканта Фамирида как *sophistes* в еврипидовском «Ресе». Здесь, однако, Муза говорит о нем с ненавистью и отвращением, и само это слово, вероятно, получает некоторый негативный оттенок, приобретенный им в начале V в.<sup>1</sup>

Похоже, однако, что в V в. это слово начинают использовать в отношении к пишущим прозой, противопоставляя их поэтам, ибо именно проза главным образом брала на себя выполнение дидактической функции. Некоторые из Семи мудрецов в роли *sophistai*, или учителей выражали в прозе те же максимы, которые Феогнид или Симонид воплощали в стихах, и это, возможно, стало основанием для установления их различий<sup>2</sup>. Ксенофонт (Воспоминания, 4.2.1) говорит, что Евтидем собрал «многие сочинения знаменитейших поэтов и софистов». Среди последних могли быть люди, подобные Анаксагору, чья книга, как мы знаем, широко продавалась, и которого Эсхин из Сфетта мог упомянуть как *sophistes* рядом с Продиком, одним из признанных «софистов»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Пундар. Истмийские оды, 5.28; Эсхил, fr. 314; Еврипид. Рес, 924.

<sup>2</sup> Schmid. Gesch. gr. Lit. 1.3.1, 14.

<sup>3</sup> Такое мнение Эсхина обычно признается в качестве факта (напр.: Zeller, ZN, 1335, п. 1). Это могло бы быть хорошим свидетельством современника, чтобы на него сослаться, но данный пассаж гарантирует лишь то, что в нем говорилось о двух людях как у Афиней. В нем говорится так (Афиней, 5.220b, Эсхин, fr. 34 Dittmar): ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ (то есть диалог Эсхина «Каллий») περιέχει τὴν τοῦ Καλλίου ... Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμῶχην. Анаксагор также назван *sophistes* у Диодора (12.39, DK, 59 A 17). О книге Анаксагора см. т. II, 452–453.

*Sophistes* пишет или учит, поскольку обладает особым умением или знанием, которым можно поделиться. Его *sophia* — практическая, будь то в области поведения и политики или в технических искусствах. Если бы кто-то мог, став мастером в каждом ремесле, изготовить любые предметы, а кроме того, произвести все вещи природного мира, он действительно был бы удивительным *sophistes*, — говорит Главкон в «Государстве» (596d). Подобную фразу, «чудесный (*deinos*) *sophistes*», с таким же скепсисом произносит Ипполит у Еврипида (Ипполит, 921), характеризуя человека, способного сделать дураков мудрыми. Так же это существительное употребляется с объективным генетивом, означая «изобретатель» или «выдумщик» («Я стал *sophistes* многих бедствий», Еврипид, «Гераклиды», 993). Отсюда значение «знаток», «ученый муж», например в математике. Сократ в «Меноне» (85b), при помощи схем научив Менонова раба находить диагональ квадрата, говорит ему: «название, которое дают ей *sophistai*, — диагональ». Ксенофонт (Воспоминания, 1.1.11), возможно, имея в виду в основном пифагорейцев, говорит о том, что *sophistai* интересовались тем, как устроен так называемый «*kosmos*». В том же духе с иронией Сократ говорит о мудрой Диотиме, что она ответила на его вопрос «как настоящий *sophistes*»<sup>1</sup>. Здесь Майкл Джойс в своем, пусть и многословном, переводе находит верную ноту: «с авторитетным видом, почти профессорским». Когда Сократ в «Лисиде» (204a) говорит о некоем Микке, что он «не обычный человек, но весьма сведущий *sophistes*», это искренний комплимент его преподавательскому таланту. Еще более примечательное использование этого слова в значении одобрения — у Ксенофонта (Киропе-

<sup>1</sup> Платон. Пир, 208c. То же выражение, *téleος σοφιστής*, шуточно применено к Аиду в «Кратиле», 403e, в связи с его способностью убеждения.

дия, 3.1.14 и 38 сл.): армянский князь Тигран рассказывает Киру об учителе, с которым он был связан и которого Ксенофонт называет *sophistes*. Его отец приговорил этого человека к смерти, уверенный, что тот развращает Тиграна, но столь благороден был нрав учителя, что перед казнью он послал за Тиграном и сказал ему, чтобы он не держал гнева на отца, ибо тот действует по неведению. Следовало ожидать, что такой термин станут применять к натурфилософам, и Исократ включает Алкмеона, Эмпедокла, Иона Хиосского, Парменида и Мелисса вместе с Горгием в число «*sophistai* былых дней» (Об обмене имуществом, 268). В нескольких других отмеченных случаях, кажется, обнаруживается намек на оттенок пренебрежения, о чем мы скажем далее. Диоген Аполлонийский называл своих предшественников *sophistai*, когда писал против них (т. II, 598), и, когда автор гиппократовского трактата «О древней медицине» (гл. 20) говорит о «некоторых врачах и *sophistai*», утверждающих, что нельзя разбираться в медицине, не понимая природы человека в целом, он решительно критикует их позицию.

Афиняне, подобно многим другим, как правило, с подозрением смотрели на интеллектуалов, ученых мужей, профессоров и тому подобных. Вместе их качества выражаются одним, трудным для перевода словом *deinotes*, с прилагательным *deinos*. Произведенное от существительного, означающего «страх», оно обозначает нечто страшное или ужасное, как например у Гомера — оружие, взгляд врага, водоворот Харибды, гром, львы. Когда оно относится к богине, сочетаясь со словом «чтимый», оно, возможно, передает идею, подобную «страху Божиему». Значение «ужасного» сохраняется часто с намеком на странное, непонятное, сверхъестественное; употребленное таким образом слово способно создать самые волнующие и непередаваемые строки греческой трагедии. Гефест не может заставить себя

приковать Прометея к скале, потому что «родство есть нечто *deinon*». Клитемнестра ненавидит и боится своего сына, но когда она слышит о его смерти, не может чувствовать ожидаемой радости и облегчения, потому что «родить — это *deinon*»: материнство имеет странную власть. Становясь широко употребляемым, оно перерождается, как это бывает со словами, и в сочетании с *sophos* получает значение «умный» или «искусный»: египтяне *deinoi* (страшные молодцы) в разработке военных хитростей, Прометей — *deinos* в том, чтобы выпутаться из трудностей, хороший возница — *deinos* в своем искусстве. И также оно означало, в частности, искусного в речах или доводах<sup>1</sup>.

Любой, у кого было это качество, оказывался естественным объектом подозрений для его менее умных товарищей, каким оратор Антифонт, по словам Фукидида (8.68.1), был для афинской публики «из-за его репутации *deinotes*», а позже Демосфен утверждает (О венке, 276), что Эсхин называл его «*deinos*, колдун, софист и тому подобное». Здесь мы находим *deinos* в непосредственном сочетании с *sophistes* как оскорбление, заслуживающее негодования, и хотя Демосфен — личность из IV в., идея о софисте как человеке, который заявляет притязания на исключительность знаний и к которому его заявления могут вернуться иронически переосмысленными, появляется уже у Эсхила. К его Прометею, принесшему огонь людям, научившему их всем ремес-

<sup>1</sup> Эсхил. Прометей прикованный, 39; Софокл. Электра, 770; Эсхил, fr. 373, и Прометей прикованный, 59. Выражение *δεινός λέγειν* встречается часто. Это изменение смысла *deinos* напоминает ситуацию с английскими словами *terribly* или *awfully*. Оно забавно проиллюстрировано у Платона, Протагор, 341a–b, где Сократ рассказывает, как пурист Продик попрекает его за то, что он использует *deinos* как выражение похвалы, называя Протагора *deinos* и *sophos*, «ужасно умным». *Deinos*, говорит Продик, в собственном смысле прилагается к бедствиям, вроде болезни, войны, бедности.

лам и продвинувшим людей от дикости к цивилизации, Гермес обращается с грубыми словами «ты, софист, согрешивший против богов», а Власть (*Kratos*) высмеивает его как софиста, менее разумного, чем Зевс<sup>1</sup>. Эти два критических мнения — что софист не так умен, как ему кажется, и что его ум используется в дурных целях, — снова угадываются во фрагменте Софокла (97 Nauck): «Благорасположенный ум с праведными мыслями — лучший изобретатель, чем любой софист».

Софокл был современником Протагора, и в его драмах это слово могло приобрести особые оттенки как следствие появления на сцене Софистов как профессиональной группы<sup>2</sup>. Аристофан тоже хорошо знал об их существовании, когда высмеивал софистов в «Облаках», но все еще использовал слово в более общем смысле, в котором оно могло относиться и к Сократу (для тех, кто его не одобрял), хотя он не принимал никакого вознаграждения и постоянно изображался у Платона заядлым противником софистов. В ст. 331 «Облака» названы кормильцами толпы «софистов», среди которых перечислены предсказатели из Фурий, врачи-шарлатаны, длинноволосые лентяи и украшенные перстнями модники, дифирамбические поэты и мнимые астрономы — довольно обширный перечень. В ст. 360 Сократ и Продик упомянуты вместе как «метеорософисты», или знатоки небесных явлений. В ст. 1111 Сократ обещает, что его наука обратит молодого Фидиппида в умного софиста, на что его нерадивый ученик замечает: «В бедного бледнолицего черта, ты имеешь в виду»,

<sup>1</sup> Прометей прикованный, 62. Прометей не отказывается от этого имени. Он хвастает своими софистата и сетует, что у него нет никакого софиста, чтобы выбраться из нынешнего положения. Это слово в его устах — синоним *μηχανήμα, τίχηη* и *λόρος*. Но оно уже может быть возвращено ему с иронией.

<sup>2</sup> Я сохраняю заглавную начальную букву для представителей этой профессии.

а в ст. 1309 «софистом» хор называет Стрепсиада, что не означает ничего иного, кроме «обманщик», намекая на то, как он морочит своих кредиторов.

Итак, слово «софист» имело как общий, так и особый смысл, о котором мы еще не говорили, но ни в каком из значений его использование не было обязательно выражением оскорбления (ср. суждение Сократа о профессионале Микке). Если мы вспомним наставническую миссию греческих поэтов, можно сказать, что самое близкое по значению к «софисту» английское слово — «учитель» (teacher) или «профессор» (professor). С начала V в. оно могло произноситься с уничижительной интонацией, как сегодня слово «умник» или «интеллектуал». В текстах консервативно настроенного Аристофана слово «софист» стало безусловным ругательством, подразумевающим шарлатанство и обман, хотя по-прежнему отнюдь не ограничивалось группой профессиональных софистов. Поэтому мы не можем согласиться с Гротом, обвиняющим Платона как единственного ответственного за дурную славу этого слова (выше, с. 23). К его времени существовало уже не просто «смутное чувство неприязни», и поэтому нельзя согласиться, что «новым было специфическое использование старого слова, которое Платон освободил от его обычного значения и закрепил за видными платными учителями времен Сократа»<sup>1</sup>. Помимо подтверждений, которые мы находим у Ксенофонта, манера Платона говорить о плат-

<sup>1</sup> Grote. History, VII, 35 и 37. Равным образом мы не должны следовать за Поппером (O. S. 263, п. 52), говорящим, что именно Платон «своими нападками на „софистов“ породил дурные ассоциации, связанные с этим словом». (Курсив мой. — У. К. Ч. Г.) Более справедливо утверждение Хэвлока (Lib. Temper, 158): «Авторы древней комедии играли на предубеждении [против интеллектуализма], если прямо не создали его, и когда Платон использует слово *sophistes*, оно уже утрачивает свое достоинство. Вероятно, он не может забыть бурлески, разыгрывавшиеся на подмостках в его юности, которые он читал или видел».

ных учителях как о софистах и контекст высказываний показывают, что это было бы совершенно невозможно, не будь «софисты» их общепризнанным названием.

Такую точку зрения, как у Грота, можно поддерживать только в силу не критического признания (чему мы не будем следовать) всех нейтральных или сочувственных упоминаний софистов у Платона («Даже Платон вынужден признать...») и неприятия любых нелестных замечаний в их адрес как связанных исключительно с антилиберальными предубеждениями. Когда Протагор в платоновском «Протагоре» признает себя учителем и софистом, несмотря на ненависть, которую вызывает это понятие, ненависть, которую он объясняет тем, что софисты приходят в великие города Греции как иностранцы и, заявляя свое учение как лучшее, привлекают самых одаренных юношей, уводя их от родных и друзей, нет оснований сомневаться в реальности описываемого им положения дел. В хвастовстве Протагора есть некая бравада: нужна смелость, чтобы объявить себя софистом. Столь же верно отражает характер афинян замечание Сократа в «Евтифроне» (3с): не имеет значения, считают ли они кого-то *deinos* при условии, что он держит свои знания при себе, но если он, обучая, начинает передавать свою замечательную мудрость другим, они сердятся, то ли от зависти, то ли по какой-то другой причине. Здесь Сократ имеет в виду свою собственную участь, но наблюдение явно касается и профессиональных софистов; несомненно, Сократ имел такую же репутацию, как явствует из «Облаков». В следующем столетии оратор Эсхин может мимоходом упомянуть его как «софиста Сократа»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Против Тимарха, 173. В той же самой речи Эсхин и Демосфена называет софистом. Хотя промежуток в несколько веков делает сомнительной значимость этого факта для нынешней дискуссии, интересно, что у Лукиана Христос упомянут как «тот распятый софист» (Перегрин, 13).

## 2. СОФИСТЫ

### 2.1. Профессионализм

При жизни Сократа это слово стало относиться, хотя и не исключительно, к особой группе людей, а именно к профессиональным воспитателям, которые за вознаграждение обучали юношей и устраивали публичные демонстрации своего красноречия. Они связывали свое происхождение с более ранней традицией воспитания посредством поэзии; более того, Протагор в весьма самодовольной речи, которую вкладывает в его уста Платон (Протагор, 316d), обвиняет Орфея, и Мусея, Гомера, Гесиода и Симонида в использовании поэзии как маскировки из-за связанного с определением их подлинного занятия страха неприязни, которую испытывали к Софистам вроде него самого<sup>1</sup>. (Анахро-

---

<sup>1</sup> То же говорится у Плутарха (Перикл, 4) о Дамоне, Софисте, который был учеником Продика и другом Сократа (Платон. Лахет, 197d). Он был известен главным образом как специалист по музыке, но, по словам Плутарха, будучи ведущим Софистом и фактически наставником Перикла в политике, он использовал музыкальную репутацию, чтобы скрыть свою *δεινότης*. Это, однако, ему не помогло, и он был подвергнут остракизму. Его связь с Периклом подтверждается Платоном (Алкивиад I, 118c) и Исократом (Об обмене имуществом, 235), а его остракизм (уже у Аристотеля, Афинская политика, 27.4) — находкой остракона с его именем (DK, I, 382 n.). В «Государстве» (400b, 424c) Платон проясняет, что его интерес к музыкальным ладам связан с более широкими вопросами их моральных и социальных влияний. Он заходит так далеко, что говорит, что, по мнению Дамона, «не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях» (пер. А. Н. Егунова). Будь о нем больше известно, он мог бы занять важное место в истории софистического движения, но при нашем сравнительном неведении он может появиться только в примечании к ней. Тексты — в DK, I, no. 37, и современные исследования: *Alderson W. D. The importance of the damonian theory in Plato's thought* (TAPA, 1955; см. также его книгу «Ethos and Education in Greek



ническое смешение — в том беззаботном тоне, который принят Платоном в драматических частях этого диалога, ибо излишне говорить, что профессиональное позорное клеймо не связывалось с этим названием в прежние времена, и, во всяком случае, как мы видели, оно на деле относилось к поэтам.) В «Меноне» (91e–92a) Платон говорит о «многих других», кроме Протагора, занимавшихся софистической деятельностью, «некоторые раньше, а иные до сих пор живы». О профессионалах до Протагора у нас нет документальных свидетельств. Более того, Сократ в «Протагоре» (349a) обращается к нему как к первому, кто начал брать плату за обучение. Платон, возможно, думал о ком-то вроде афинянина Мнесифила, который упоминается у Геродота (8.57) как советник Фемистокла и о котором пишет Плутарх в отрывке, представляющем некоторый интерес в отношении развития софистической профессии (Фемистокл, 2):

Он не был ни преподавателем красноречия, ни одним из тех философов, которых называли физиками; он избрал своей специальностью то, что тогда называли «мудростью» (*sophia*), а в действительности было политической прозорливостью (*deinotes*) и практическим смыслом. Это учение Мнесифил унаследовал от Солона и превратил в философскую школу. Но последующие учителя применяли к нему адвокатское крючкотворство и перевели его от дела к слову; они были названы софистами<sup>1</sup>.

Упоминания о том, что услуги Софистов платные, часто встречаются у Платона<sup>2</sup>, а также у Ксенофонта,

Music» и ее обзор: *Borthwick* в CR, 1958); гл. 6 в: *Lasserre F.* Plat. de la musique; *Morrison J. S.* в CQ, 1958, 204–206; *John H.* Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons (Das Altertum, 1962).

<sup>1</sup> Пер. С. И. Соболевского, с изменениями. О Мнесифиле далее см.: *Morrison.* Durham U. J. 1949, 59, и *Kerferd.* CR, 1950, 9 f.

<sup>2</sup> Е. L. Harrison (Phoenix, 1964, 191, п. 44) собрал 31 упоминание у Платона о заработках софистов. То, что известно о практике отдельных лиц, будет отмечено ниже в посвященных им разделах (с. 395 и далее).

Исократ и Аристотеля. Характер Софистов, возможно, мог изменяться, но они оставались профессионалами на протяжении всего периода от Протагора и, по крайней мере, до времени Исократа. «Те, кто продают свою мудрость за деньги любому желающему, именуются софистами», — говорит Сократ у Ксенофонта (Воспоминания, 1.6.13), и добавляет замечание более едкое, чем где-либо у Платона. В «Меноне» (91c и далее) Анит, типичный воспитанный член правящего класса, неистово бранит их, а Сократ несколько иронично их защищает. Исократ в старости<sup>1</sup> защищал эту профессию, уравнивая со своим собственным философским идеалом, который был куда ближе к Протагору, чем к Платону. Самая лучшая и самая большая награда Софисту, говорит он, — видеть, что некоторые из его учеников стали мудрыми и уважаемыми гражданами. Правда, есть и дурные Софисты, но тех, кто правильно использует философию, не следует обвинять из-за нескольких черных овец. В соответствии с этим Исократ защищает их от обвинений в наживе. Ни один из них, говорит он, не сколотил огромного состояния и не жил иначе как скромно, даже Горгий, заработавший больше любого другого и бывший холостяком без семейных связей<sup>2</sup>. Платон, с другой стороны, подчеркивает их богатство, говоря, например, что Протагор заработал больше на своей *sophia*, чем Фидий и десять других ваятелей, вместе взятых (Менон, 91d), а Горгий и Продик — больше, чем мастера в любом другом искусстве (Гиппий Боль-

<sup>1</sup> Ему было 82 года, когда он написал «Об обмене имуществом»; см. § 9. О протагоровской позиции Исократ см. произведенное Моррисоном сравнение платоновской и исократовской *philosophia* в CQ, 1958, 216–218.

<sup>2</sup> Об обмене имуществом, 155 сл. Доддс (Gorg. 7), доказывая, что Горгий не был Софистом, пытается истолковать в свою пользу этот пассаж, а также пассажи Платона, «Гиппий Большой», 282b5, и Исократ, «Об обмене имуществом», 268.

ший, 282d). Аристотель описывает Софиста как того, кто делает деньги на кажущейся, а не на подлинной мудрости, и если отложить в сторону насмешки, этот и другие отрывки свидетельствуют, что во время Аристотеля еще существовали платные софисты<sup>1</sup>.

Профессионализм Софистов подчеркивается тем фактом, что у Протагора было две группы учеников: молодые люди из хороших семей, желающие идти в политику, и те, кто, как некий Антимер мендеец (то есть, не афинянин), «обучался ради ремесла (ἐλί τέχνη), чтобы самому стать Софистом»<sup>2</sup>. В «Протагоре» (313c) Сократ описывает Софиста как «продавца товаров, которыми душа [или ум] питается», и выдвигает причины, по которым юноше следовало бы сомневаться, прежде чем доверить себя такому человеку: как торговцы телесной пищей, они хвалят свой товар без разбора, в отсутствие врача с его знаниями о полезности этой снеди; в отличие от еды, их изделия проникают прямо в ум, и их нельзя хранить в сосуде, пока мы не выясним, что следует употреблять, как и в каких количествах. Ко времени, когда Платон писал «Софиста» (где Сократ не принимает участия в основном споре), они стали (получив и другие нелестные характеристики) просто «наемными охотниками за богатыми юношами». Недоверие к Софистам было не только со стороны Платона. Гневная вспышка Анита должна была быть правдоподобной, как и поведение молодого Гиппократы, сына «великого и процветающего дома», покрасневшего от стыда при мысли самому стать таким (Протагор, 312a). В «Горгии» (520a) самый ярый противник Сократа, Калликл,

<sup>1</sup> Софистические опровержения, 165a21; ср. 183b36 ff. (где *μισθαρνοῦντων* напоминает *μισθαρνοῦντες ἰδίῳται* Платона — Государство, 493a) и Никомахова этика, 1164a30.

<sup>2</sup> Протагор, 315a. О софистике как *τέχνη* ср. напр.: *τὴν σοφιστικὴν τέχνην* 316d и 40 лет, проведенных Протагором *ἐν τῇ τέχνη*, Менон, 91e.

отмахивается от Софистов как от «никчемных людей», а в «Федре» (257d) Федр утверждает, что наиболее могущественные и уважаемые политики опасаются записывать речи и оставлять свои сочинения потомству из-за страха, что их назовут Софистами. Сам Платон, хотя и расходился с софистами во взглядах, был гораздо мягче в обращении с лучшими из них, вроде Протагора, Горгия и Продика. Пренебрежительное замечание о Софистах в связи с Продиком вложено в уста Лахета, а не Сократа (Лахет, 179d). Ксенофонт в нравоучительном эпилоге своего трактата об охоте с собаками (Кинегетик, гл. 13) порицает их как мастеров обмана<sup>1</sup>.

Отношение афинской публики было двойственным, отражающим переходное состояние афинской социальной и интеллектуальной жизни. У Софистов не было трудностей с поиском учеников, способных выплачивать им высокие гонорары, или публики для лекций и диспутов. Тем не менее некоторые из людей постарше и с более консервативными взглядами<sup>2</sup> не одобряли их.

---

<sup>1</sup> Если «Кинегетик» принадлежит Ксенофону, в чем некоторые сомневались. См.: *Lesky. Hist. Gr. Lit.* 611 f. Другие утверждали, что этот пассаж навеян платоновским «Софистом» (*Grant. Ethics*, I, 111), и отмечали, что оба написаны, когда софистов блестящего первого поколения уже не было в живых. Можно предположить, что это были «Протагор» и «Менон», то есть для Платона типичными софистами все еще оставались Протагор, Горгий, Гиппий и Продик.

<sup>2</sup> Это не обязательно значит «аристократических» или «олигархических», а не «демократических». Анит был ведущим демократом. Деление на демократов и антидемократов не совпадало с делением на знатных и плебеев. Перикл, завершивший демократическую революцию, был из Алкмеонидов, как и Клисфен, ее начавший. Д-р Эренберг назвал его «аристократическим демократом». Ср. его замечания на с. 65 *его Soc. and Civ. in Gr. and Rome*: «Старое аристократическое образование оторвалось от реалий современной жизни, но демократическим государством правил в значительной степени все тот же ведущий класс». Ср. также: *Levi M. A. Pol. Power in the Anc. World*, 65, 90.

Это неодобрение было связано, как показывает Платон, с их профессионализмом. Почему так? Мы привыкли думать о преподавании как весьма почтенном способе заработка, и в Греции не было предубеждения против зарабатывания на жизнь как такового. Сократ был сыном каменотеса и, вероятно, занимался тем же ремеслом, но (это его занятие не пользовалось популярностью во многих кругах) этим его никогда не попрекали. Поэтам платили за их работу, от художников и врачей ожидалось, что они будут взимать плату и за свое искусство, и за преподавание его другим<sup>1</sup>. Беспокойство, похоже, вызывали прежде всего заявленные предметы обучения, особенно *areté*. Когда Протагора спросили, чему у него научится Гиппократ, он ответил (Протагор, 318e): «Надлежащей заботе о своих личных делах, чтобы наилучшим образом управлять собственным домом, а также о делах государства, чтобы стать подлинной силой в городе, и в качестве оратора, и в качестве человека действия». Одним словом, говорит Сократ, — искусству быть гражданином, и Протагор полностью соглашается. Хотя некоторые из Софистов учили и многим другим вещам, все включали политическое продвижение в учебную программу, и ключом к этому в демократических Афинах была сила убедительной речи<sup>2</sup>. Более того, Горгий сосредоточился исключительно

<sup>1</sup> См., напр.: *Исократ*. Об обмене имуществом, 166; *Аристотель*, *Риторика* 1405b24 (о поэтах); *Платон*. Протагор, 311c, Менон, 91d (о скульпторах); Протагор, 311b и *Геродот* 3.131.2 (о врачах). Дальнейшие ссылки см.: *Nestle*. VMzUL, 259, п. 36. О философе Зеноне Платон говорит, что он взыскивал впечатляющую плату в 100 мин за полный курс (Алкивиад, I, 119a), хотя когда поздние источники говорят то же самое о Протагоре (как и о Горгии, *Диодор* 12.53.2), Целлер полагает, что это чрезмерное преувеличение (ZN, 1299, п. 2). Но Зенон, кажется, не носил имени «софист» и не разделял обвинений в их адрес.

<sup>2</sup> Сходным образом в «Облаках» (ст. 432) Сократ, который здесь карикатурно представлен, среди прочего, и как профессио-

на риторике и отказывался, чтобы его считали одним из учителей *areté*, так как рассматривал риторику главенствующим искусством, которому все другие должны подчиняться<sup>1</sup>. Теперь «научить искусству политики и обещать сделать людей хорошими гражданами» (Протагор, 319а) было именно тем, что в Афинах считалось исключительной компетенцией благородного человека, а не профессионала. Любой афинянин из высшего класса должен понимать, как следует вести дела, по своего рода инстинкту, унаследованному от предков, и быть готовым передать его своим сыновьям. Даже Протагор признавал это, утверждая свое педагогическое искусства в качестве дополнения, для которого все же остается место<sup>2</sup>. В том отрывке «Менона», на который мы уже ссылались, Сократ простодушно намекает Аниту, видному демократическому лидеру, ставшему его главным обвинителем, что софисты — подходящие люди для того, чтобы привить юноше *sophia*,

---

нальный Софист (ср. 98 ἀγύριον ἢν τις διδῶ), заверяет Стрепсиада, что благодаря его наставлениям ἐν τῷ δῆμῳ γνώμας οὐδεὶς νικήσει πλείονας ἢ σὺ. В «Горгии», 520е, Сократ приводит причины, почему на обучение таким вещам обычно смотрят неодобрительно.

<sup>1</sup> Ниже, с. 271 сл. ἀρετῆς διδάσκαλοι постоянно использует у Платона как отсылающий к Софистам (Dodds, Gorgias, 366). О Горгии см.: Менон, 95с, Горгий, 456с–е, особенно οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτουοῦκ ἂν πιθανώτερον εἶποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλῆθει. Горгий даже допускает, что его ученики будут учиться у него основаниям справедливого и несправедливого, «если им не довелось узнать об этом до сих пор» (460а), в то же время утверждая, что учитель не несет ответственности за то, как используется его наука. О корректности включения Горгия в число софистов см. теперь у E. L. Harrison в Phoenix, 1964 (против Raeder and Dodds).

<sup>2</sup> Я не понимаю, как можно прочесть блестящую и вызывающую сочувствие речь Протагора в «Протагоре», 323с–328с, и после этого считать, что Платон, изображая лучших из софистов, намечался очернить их память.

которая поможет ему управлять имением, править городом и вообще демонстрировать *savoir-faire*, подобающее благородному человеку. Когда Анит поносит их как угрозу для общества и Сократ спрашивает, к кому же тогда, по его мнению, юноша должен обращаться за таким воспитанием, Анит отвечает, что нет нужды называть конкретных лиц, ибо «любой из достойных афинян, с кем бы он ни встретился, сделает его лучше, чем смогли бы софисты».

Основания, которые позволяли Сократу критиковать Софистов за взимание платы, были несколько иными и характерными именно для него. Он считал (мы знаем это не от Платона, а от Ксенофонта), что, принимая деньги, они лишают себя свободы: они были обязаны беседовать с любым, способным платить, а он был свободен и мог наслаждаться обществом любого по своему выбору (Воспоминания, 1.2.6, 1.6.5). Он даже зашел так далеко, что назвал это проституцией, продажей своего ума, которая не лучше, чем продажа тела. Мудрость — нечто, что следует свободно разделять с друзьями и возлюбленными (1.6.13). Так философия рассматривалась раньше, особенно в школе Пифагора, поклонником которой был, несомненно, Платон и, вероятно, Сократ. Сложное сократовско-платоновское понятие об *эросе*, сублимированной гомосексуальной любви, тоже оказывало свое влияние.

## 2.2. Межполисный статус

Итак, Софистов по разным причинам не любили и философы, подобные Сократу и Платону, и первые граждане, такие как Анит. Неприязнь, которую они испытывали со стороны влиятельных кругов, была связана не только с преподаваемыми предметами; против Софистов был и их собственный статус. Они не



только брались обучать тому, что в Афинах считалось для приличного человека своего рода второй натурой, но и сами не являлись ни афинскими вождями, ни даже гражданами. Они были иностранцами, провинциалами, гений которых перерос пределы их собственных незначительных городов. Некоторые из них впервые отправились за границу с официальными миссиями, как Горгий в Афины, чтобы защищать Леонтины против Сиракуз в 427 г.<sup>1</sup> И он, и Продик Кеосский, представляя дела своих полисов перед Советом, воспользовались возможностью продвинуть свои собственные интересы, давая занятия и произнося показательные речи, что принесло им значительные суммы (Гиппий Большой, 282b–c). Гиппий тоже хвастался рядом дипломатических миссий, порученных ему его городом (там же, 281a). Леонтины, Кеос или Элида не давали возможности в полной мере использовать их таланты. В Афинах, центре эллинской культуры, на высоте их славы и власти, в «самой столице греческой мудрости», как называет их платоновский Гиппий (Протагор, 337d), они могли бы процветать; но у них не было шансов самим стать политическими деятелями, поэтому они использовали свои таланты, чтобы учить других. Неудивительно, что, по словам Протагора, положение таких людей не было устойчивым. Платон упоминает об этом не один раз, в частности в «Апологии» (19e) и в «Тимее», где Сократ говорит (19e), что Софисты вообще очень хорошие составители речей, но «их привычка странствовать из города в город и нигде не заводить собственного дома» становится помехой, когда дело доходит до управления государством на войне или в переговорах. Эти высказывания приводи-

---

<sup>1</sup> Платон. Гиппий Большой, 282b, Диодор, 12.53.1–2. Фукидид тоже рассказывает о посольстве из Леонтин (3.86.3), но не упоминает Горгия.



лись как пример пренебрежительного отношения Платона к Софистам, но это была всего лишь констатация очевидного<sup>1</sup>.

### 2.3. Методы

Софисты проводили обучение в маленьких кружках, или семинарах; на публичных лекциях, или «показах» (*epideixeis*)<sup>2</sup>. Первые могли проводиться в доме покровителя, такого, как например Каллий, самый богатый человек в Афинах, который, как говорили, потратил больше денег на софистов, чем кто-либо еще (*Платон. Апология, 20a*). Его дом становится сценой встречи в платоновском «Протагоре», и гостеприимство, оказываемое тут софистам и их поклонникам, похоже, превращает его в довольно неудобное место. Протагор прохаживается по внешнему двору, сопровождаемый большой толпой, включающей и афинян, и иностранцев, которых он притягивает — как Гамельнский крысолов — из каждого города, через который проходит. В противоположном портике Гиппий разглагольствует перед другим кружком, а Продик занимает бывшую кладовую, которую Каллию пришлось превратить в спальню из-за большого числа гостей в доме. У него тоже свой круг слушателей, собравшихся во круг его постели. Слуга Каллия, понятно, устал от вида

<sup>1</sup> На важность статуса Софистов как чужестранцев указывает Joël, *Gesch.* 646 f., который замечает, переделывая известную историю, рассказанную Платоном (*Государство, 329e–330a*. — *Прим. перев.*), что будь Фемистокл серифийцем, он стал бы софистом! В «Государстве», 493a, Софисты названы *μισθαροῦντες ἰδιῶται* («частные лица, взимающие плату»). — *Прим. перев.*, и это тоже прекрасное определение.

<sup>2</sup> Оба способа упомянуты вместе в связи с Продиком в «Гиппии Большем», 282c: *ἐπιδείξεις ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνών.*

Софистов. При столь сговорчивых хозяевах даже публичные показы могли совершаться в частных домах. Мы слышим, что Продик устраивал его однажды у Каллия (Аксиох, 366с)<sup>1</sup>; когда Сократ и Херефонт пропустили показ Горгия, очевидно, в каком-то общественном месте, Калликл заверяет их, что Горгий остается у него и устроит ради них еще одно представление у него дома. Иногда показы бывали в гимнасии или в другом посещаемом месте. Клеон обвиняет афинское Народное собрание за то, что собравшиеся ведут себя «скорее как слушатели софистических показов, чем как люди, обсуждающие серьезные дела» (Фукидид, 3.38.7). Гиппий говорит Сократу, что через два дня он будет выступать «в школе Фидострата», а Продик делает то же самое в Ликее (Гиппий Большой, 286b; Эриксий, 397с). Входная плата упоминается не раз: ½, 2 и 4 драхмы за представление Продика (Аксиох, 366с). Сократ жалуется, что его знания правильной речи недостаточны, потому что он мог позволить себе лишь урок Продика за одну драхму, а не за пятьдесят<sup>2</sup>.

Показ мог иметь такую форму, при которой поощрялись вопросы слушателей. Упоминают, что это практиковал Горгий (Горгий, 447с; Менон, 70с), а Гиппий имел достаточно смелости, чтобы сделать то же перед великим панэллинским собранием в Олимпии (Гиппий Маленький, 363с–d). В качестве альтернативы Софист предлагал выразительное чтение на подготовленную те-

<sup>1</sup> Даже если наш источник вызывает сомнения относительно достоверности данного факта, автор, вероятно, знал, что такие случаи имели место.

<sup>2</sup> Многие думают, что 50 драхм взимались за целый курс, хотя Платон употребляет выражение *πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις* (Кратил, 384b). Ср.: Аристотель. Риторика, 1415b15. Судя по тому, что мы знаем о нормах софистов, 50 драхм за целый курс было бы очень мало. Эвен (см. ниже, с. 69) запрашивал 5 мин, а Исократ около 390 г. упоминает 3–4 мины как цену, за которую Софисты были готовы сообщить свои секреты.

му по написаному тексту. Таков был троянский диалог Гиппия (Гиппий Большой, 286а, охарактеризованный автором как «превосходно составленный») и речи Горгия в Олимпии, Дельфах и Афинах, последняя — надгробная речь о павших в бою<sup>1</sup>. Эти декламации могли быть просто риторическими упражнениями на мифологические темы, предназначенные показать, как мастерски можно защищать самое безнадежное дело. Из этих речей сохранились два образца — «Елена» и «Паламед» Горгия. Кроме Горгия и Гиппия, Протагор также утверждал, что преуспел в обоих жанрах — в длинных и разработанных речах и в технике вопросов и ответов (Протагор, 329b, 335a).

Появление софистов на больших торжествах в Олимпии и в других местах имело следующее значение. Во-первых, это было еще одним свидетельством того, что Софисты считали себя принадлежащими к традиции поэтов и рапсодов. Ксенофан и Эмпедокл, как и другие поэты, представляли свои сочинения публике, выразительно читая их сами либо обращаясь к рапсодам. Поэты и рапсоды носили особую одежду, в частности пурпурную мантию<sup>2</sup>. Гиппий и Горгий делали то же (DK, 82 A 9), а Гиппий сам изготовил свое платье (Гиппий Маленький, 368c). Следует помнить, что мы все еще в том веке, когда было привычнее слышать чтение литературного произведения, чем читать его самому, и декламация на панэллинических торжествах или в одном из городов<sup>3</sup> была

<sup>1</sup> См.: *Филострат*. Жизнеописания софистов, 1.9.5 (DK, 82 A 1) и Горгий, фр. 5а–9.

<sup>2</sup> Эмпедокл в Олимпии (*Диоген Лаэртский*, 8.66); его стихи исполнял рапсод (там же, 63); Ксенофан αὐτὸς ἐπραΰδει τὰ εἰαυτοῦ (там же, 9.18). Об одеянии поэтов см.: *Morrison*. Durham U. J. 1949, 58, п. 21.

<sup>3</sup> Исократ отмечает тот факт, что первые основатели великих празднеств учредили только атлетические состязания, и восхваляет Афины как город, где можно увидеть «состязания не только в быстроте и силе, но также и в речах, уме и других

способом сделать новое сочинение известным. Прежде исполнялись стихи, особенно эпические поэмы, и хотя к V в. публичное чтение авторов прозы тоже было общепринятым<sup>1</sup>, искусная эпидейктическая риторика софистов, когда она представлялась на Олимпийских или Пифийских играх, имела целью нечто большее. Она была (и это второй пункт) агональной, соперничающей за награды в установленных состязаниях, как это было у поэтов, музыкантов и атлетов. Гиппий говорит, что «вошел в списки» (ἀγωνίζεσθαι) в Олимпии и оставался непобедимым (Гиппий Меньший, 364а). Эта состязательность стала общей характеристикой движения Софистов. Для Протагора любой спор — «словесная битва», в которой один будет победителем, а другой побежденным (Протагор, 335а), в отличие от сократовского ясно выраженного идеала «общего поиска», где один помогает другому, чтобы оба могли приблизиться к истине. Состязания, говорил Горгий, требуют как смелости, так и мудрости, поскольку спор, как глашатай в Олимпии, вызывает всякого, кто придет, но венчает лишь тех, кто преуспеет<sup>2</sup>. Фукидид противопоставляет

---

достоинствах, за которые присуждаются награды великой ценности» (Панегирик, 1 ff., 45). Исократ сочинял свою речь в возрасте 92 лет, около шести лет спустя после смерти Платона, но ср. критику Клеона в адрес афинян у Фукидида (3.38.4 ἀγωνοθετοῦντες ... θεαταὶ τῶν λόγων).

<sup>1</sup> Плутарх в «О злокозненности Геродота», 862, говорит, что Геродот читал свое сочинение афинянам. Фукидид, 1.21.1 и 22.4, сравнивает эффект от *слушания* сочинений логографов и его собственного (Nestle. VMzUL, 260c n. 41).

<sup>2</sup> Горгий, fr. 8 DK. Перевод DK таков, будто бы Ὁ γάρ τοι λόγος καθάπερ τὸ κήρυγμα («Ибо логос как глашатай». — Прим. перев.) просто τὸ γάρ κήρυγμα. Происходит ли это от небрежности или они имели в виду приписать упоминание «λόγος» Клименту, я не знаю (у них нет примечания к этому отрывку), но продуманная уравновешенность клаузул показывает, что Климент дает дословную выдержку из ритора, и я не вижу оснований полагать, что это сравнение введено им самим.

себя Софистам, когда говорит, что его работа задумывалась не как «сочинение для состязаний на один раз», но как достояние на все времена. Как обычно, Еврипид заставляет своих персонажей говорить в реальной современной софистической манере, когда глашатай Креонта восхваляет монархию в противовес демократии и Тесей отвечает (Просительницы, 427 сл.): «Так как ты сам начал это состязание, послушай меня; ведь это ты предложил словесную битву»<sup>1</sup>. Наконец, такие празднества давали членам всех греческих городов-государств возможность собраться вместе и забыть свои разногласия, и публичное появление на них софистов было символом общеэллинского взгляда на вещи, ибо естественно согласовывалось с их привычкой останавливаться в разных городах поочередно. Горгий был столь же радушно принят в Лариссе, как и в Афинах, а Гиппий (еще более примечательно) — в Афинах, как и в Спарте. Предмет Олимпийской речи Горгия — *homonoia*, единодушие, и его совет, который он повторил в афинской надгробной речи, состоял в том, что греческие государства должны обратить свое оружие против варваров, а не против друг друга. Мы уже видели, как Гиппий отстаивал братство всех греков<sup>2</sup>.

#### 2.4. Интересы и общее мировоззрение

Было бы преувеличением утверждать, как это часто говорили<sup>3</sup>, что у Софистов не было ничего общего,

<sup>1</sup> С ἀγώνισμα и ἀμίλλας в этих строках ср.: Диоген Лаэртский, 9.52, о Протагоре: καὶ πρῶτος... λόγων ἀγῶνας ἐποίησατο, и Платон, «Протагор», 335a, где Протагор говорит: πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις.

<sup>2</sup> Горгий А 1 (Филострат, 1.9.5) и fr. 5b; Платон. Менон, 70b; Гиппий Большой, 283b.

<sup>3</sup> Напр., Gomperz T. Gr. Th. 1, 415: «Нелогично, если не абсурдно, говорить о софистическом взгляде, софистической морали,

[5]

кроме того, что они были профессиональными учителями: ни единства в обосновании предметов, которым они обучали, ни общего в умонастроении, которое они создавали. Был только один предмет, который они все практиковали и преподавали: риторика, или искусство слова (*logos*)<sup>1</sup>. В Афинах в середине V в. ораторские способности были ключом к власти. «Слово — могучий властитель», как сказал Горгий в одной из своих сохранившихся декламаций (Елена, 8, DK, II 290); с искусством *логоса* было связано все необходимое для успешной политической карьеры. Когда юного Гиппократу спрашивают, кто такой, по его мнению, Софист, он отвечает: «Мастер в искусстве создания умелых ораторов» (Протагор, 312d). Ораторское искусство Софисты практиковали сами, обучали ему и излагали в письменных руководствах (*technai*), охватывающих как риторическую аргументацию, так и правильное использование языка в целом<sup>2</sup>. Все, кроме Горгия, признали бы себя учителя-

софистическом скептицизме и так далее». (Даже один факт, что они были профессиональными учителями, в этом случае может иметь значение: по крайней мере, некоторые будут готовы утверждать, что существует такая вещь, как наставнический или педантичный ум). О подобной точке зрения см.: *Gomperz H. Soph. u. Rh.* 39.

<sup>1</sup> См. свидетельства, собранные Гаррисоном (*Harrison E. L. Phoenix*, 1964, 190 ff., п. 41 и 42). Утверждение Шмида (*Schmid. Gesch. gr. Lit.* 1.3.1, 56 f.), что риторика была неизвестна среди ранних Софистов и введена Горгием в последней трети века, не подкреплено свидетельствами.

<sup>2</sup> О писаных *technai* см.: Платон. Федр, 271c οἱ δὲ γράφοιτες ... τέχνας λόγων и ср. 266d. Исократ (Против софистов, 19) говорит о «тех из предшествующего поколения», кто писал τὰς καλούμενας τέχνας. Протагорова ὀρθοέλεια упомянута в том же контексте у Платона (267c; см. с. 312, прим. 1 ниже), и перечень его сочинений у Диогена Лаэртского включает τέχνη ἐριστικῶν. Согласно Платону (Софист, 232d), он опубликовал множество аргументов, дававших возможность человеку отстаивать свою позицию против знатоков разных искусств и ремесел. Он писал также о грамматике. О Горгии см.: Платон. Федр, 261b–c.

лями *areté* (для которой, в их понимании, искусство убедительной речи было необходимой предпосылкой), и можно подозревать, что отговорки Горгия несколько неискренни (ниже, с. 410–412): его преподавание риторики имело целью обеспечить ученикам тот же успех в жизни, какой сулил Протагор как учитель *politiké areté*<sup>1</sup>. В соответствии со своими притязаниями быть преемниками поэтов в области образования Софисты включали в свое искусство *logoi* истолкование и критику поэзии. Это хорошо засвидетельствовано в отношении Протагора (с. 312, 408, ниже) и другого Софиста, Эвена Паросского («плата 5 мин», Платон. Апология, 20b), который особенно интересовался, почему Сократ в тюрьме взялся писать стихи (Федон, 60d), тоже читал лекции о поэзии и сам писал стихи<sup>2</sup>. Это же мы знаем о Гиппии и Антисфене (с. 428, 469 ниже).

Помимо этого основного интереса, многие из Софистов имели свою особенную специализацию. Гип-

Он τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε, Диодор, 12.53.2 (DK, A 4). Диоген Лаэртский, 8.59, говорит о нем как ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καὶ τέχνην ἀπολελοιπότα, а Квинтилиан, 3.1.8 (A 14) помещает его среди *artium scriptores*. Фрасимах писал риторическую τέχνη (Суда, A 1), которая, кажется, была известна как Μεγάλη Τέχνη (B 3). Кое-что о ее содержании см.: Федр, 267с и DK, B 6. Продик и Гиппий также упомянуты в платоновском обзоре βιβλία τὰ περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένα (Федр, 266d сл.), а Гиппиева искушенность в деталях речи — в «Гиппии Меньшем», 368d. Страсть Продика к различению значений слов, кажущихся синонимами, часто упоминается у Платона, например Протагор, 337с; Евтидем, 277е (περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος); Лахет, 197d (ὀνόματα διαφερεῖν). Подробнее об этом ниже, с. 337–340.

<sup>1</sup> Ср.: *Harrison E. L. Phoenix*, 1964, 188. Блак (Bluck) указал (в связи с «Меноном», 73d), что *areté*, согласно Горгию, — это «способность повелевать людьми», то есть в точности то, что сам Горгий в «Горгии» (452d), по его утверждениям, передает через искусство убеждения. См. также с. 273, прим. 3 ниже.

<sup>2</sup> См.: Федр, 267а. Несколько фрагментов его элегий сохранилось, их можно найти в: *Diehl. Anth. Lyr.* 1.78 ff. Аристотель цитирует его несколько раз.

пий гордился многознанием и универсальностью. Он не только обучал математике, музыке и астрономии (которые Протагор высмеивал как бесполезные для практической жизни)<sup>1</sup> и выработал собственную систему тренировки памяти, но еще и заявлял о своем мастерстве во многих ремеслах<sup>2</sup>. Говорилось, что Софисты были в такой же мере наследниками философов-досократиков, как и поэтов. В. Шмид заявил, что Протагор обязан Гераклиту, Анаксагору, милетским физикам и Ксенофану, и считает именно его заслугой то, что парадоксальные выводы Гераклита и Парменида получили распространение в образованных кругах (см.: *Gesch. gr. Lit.* 1.3.1, 16 и 38). С другой стороны, было сказано, что они не имели никакого интереса к натурфилософии. Не может быть сомнений в том, что Софисты были знакомы с сочинениями философов и что их общее мировоззрение с его рационализмом, отказом от божественной причинности и склонностью к скептицизму, во многом обязано этим книгам. Это не противоречит фундаментальному различию целей, и, принимая это во внимание, можно видеть, что существовали сходные основания их общего интереса к антропологии, эволюции человека как продукта природы и к развитию человеческого общества и цивилизации. Однако мало позитивных свидетельств их серьезного интереса к космологии или физическим вопросам, хотя иногда это утверждали относительно Протагора на основании цитаты у Евстафия из комического поэта Евполида (DK A 11), который высмеивал Протагора за то, что он «изображает интерес к небесам, но ест то, что вышло из земли». Это — тонкая и, вероятно, забавная шутка,

<sup>1</sup> О более определенном поводе для разногласий Протагора с математиками, основанных на его общей теории познания и реальности, см. т. II, с. 792–794.

<sup>2</sup> Платон. Протагор, 318d–e, Гиппий Меньший, 368b–d; *Филострат*. Жизнеописания софистов, 1.11.1 (DK, 86 A 2).



вроде насмешки Аристофана над Сократом и Продиком как «метеорософистами»<sup>1</sup>. В платоновском «Протагоре» (318e, лучшем источнике) Протагор отрицает интерес ко всем таким непрактичным занятиям. На собрании в доме Каллия (там же, 315c) выведен Гиппий, отвечающий на вопросы о «естествознании и астрономии», а в «Гиппии Большем» (285b) Сократ говорит о нем как о знатоке «науки о звездах и других небесных явлениях»; Горгий гордился удивительной широтой и разнообразием тем, на которые он мог рассуждать. Его знакомство с каждой из них должно было быть крайне поверхностным, и нет свидетельств того, что он внес в какую-либо из дисциплин, за исключением, возможно, математики, оригинальный вклад. Гален сообщает о работе Продика (fr. 4) «О природе человека», которая повторяет название гиппократовского сочинения и показывает интерес к физиологии. Некоторые фрагменты Антифонта (между 22 и 43 в DK), кажется, показывают интерес, сходный с досократовским, к вопросам космологии, астрономии, земли и моря. Цицерон говорит (Об ораторе, 3.32.126–8) о Продике, Фрасимахе и Протагоре как о говоривших и писавших *etiam de natura rerum*; и он правильно делает, когда связывает это с притязанием софистов рассуждать на любую тему и отвечать на любой заданный вопрос. Среди «практиков каждого искусства», умению спорить с которыми на их собственной территории софисты обещали обучить своих учеников, несомненно, должны были быть космологи и астрономы. Цель состояла в том, чтобы стать хорошим оратором и четко доносить свою точку зрения по спорным вопросам, а не приобретать научный интерес к предмету ради него самого.

<sup>1</sup> Как замечает Шмид (Gesch. 1.3.1, 36, п. 3), после суда над Анаксагором *метеωρολόγος* стало выражением оскорбления. Можно привести в сравнение Платона, Апология, 26d, и об Анаксагоре как верховном жреце *метеωρολογία* — Федр, 270a.



Одна ветвь досократовской философии оказала глубокое влияние на софистику, как и на всю остальную греческую мысль: крайний монизм Парменида и его последователей. Его сомнение в свидетельствах органов чувств и отказ от всего чувственного мира как нереального вызвали бурную реакцию в склонных к эмпиризму и практических умах Софистов, которые выступали против позиции Парменида во имя здравого смысла. Протагор, как мы знаем, прервал преподавание политической *areté*, чтобы написать работу о бытии, направленную против «тех, кто отстаивает единство бытия»<sup>1</sup>, а Горгий в работе «О небытии» показал свое владение элейской аргументацией, повернув ее против тех, кто ее разработал. Однако Софисты не могли, как и другие претенденты на серьезное мышление, отмахнуться от элейской дилеммы, вынуждавшей делать выбор между бытием и становлением, устойчивостью и текучестью, реальностью и явлением. Так как было невозможно обладать тем и другим, Софисты отказались от идеи неизменной реальности по ту сторону явлений в пользу крайнего феноменализма, релятивизма и субъективизма.

Софисты были, конечно, индивидуалистами, несомненно, конкурентами, соперничавшими друг с другом за публичное признание. Нельзя поэтому говорить

---

<sup>1</sup> Протагор, fr. 2. Сообщает об этом Порфирий, упоминающий, что сам «по случайности» наткнулся на эту книгу. Некоторые пытались отождествить ее с другими известными сочинениями Протагора. Бернейс (Bernays) (Ges. Abh. I, 121), за которым последовали Т. Гомперц, Нестле и другие, говорит, что это лишь другое название для Καταβάλλοντες, или Αλήθεια. С другой стороны, Унтерштайнер (Sophs. 11) не согласен с этим и полагает, что это название относится ко второй части Αντιλογία, в то время как фон Фритц (RE, XL. Halbb. 919 f.) думает, что это могло быть самостоятельное сочинение. Этого названия нет в перечне сочинений Протагора у Диогена Лаэртского, который, однако, не является полным.

о них как о школе. С другой стороны, утверждать, что в философском отношении они не имели ничего общего, значит зайти слишком далеко. Софисты разделяли общий философский взгляд, описанный во Введении как эмпиризм; вместе с эмпиризмом распространялся скептицизм, заставлявший усомниться в возможности истинного познания по причине ограниченности наших способностей чувственного восприятия, ошибочности его выводов и из-за отсутствия неизменной реальности, которую можно было бы познавать. Все Софисты<sup>1</sup> противопоставляли природу соглашению. Они могли расходиться в оценке сравнительной важности того и другого, но ни один из них не считал, что человеческие законы, обычаи и религиозные верования незыблемы, поскольку коренятся в неизменном природном порядке. Эти убеждения — или их отсутствие — разделяли не только профессиональные софисты, но и те, кто попали под их влияние, а именно историк Фукидид, трагический поэт Еврипид, аристократ Критий, также писавший драмы, но бывший одним из самых жестоких среди Тридцати тиранов 404 г. до н. э. В этом более широком контексте совершенно оправданно говорить о софистическом менталитете или софистическом движении в истории мысли. Софисты, с их формальным обучением, опирающимся на их сочинения и публичные выступления, были главными действующими лицами эпохи, получившей позднее известность как греческое Просвещение. Этот термин, заимствованный у немцев, может быть использован без особых опасений, чтобы обозначить

---

<sup>1</sup> Это определено засвидетельствовано о Протагоре, Горгии, Гиппии и Антифонте, и можно с уверенностью утверждать это о Продике, разделявшем взгляд Протагора на практические цели преподавания (*Платон. Государство*, 600c-d). Это положение разделяют и более поздние софисты, вроде Алкидаманта и Ликофрона, и было бы трудно привести очевидный контр-пример.

необходимый переходный этап в мысли любого народа, который рождает своих философов и философию. Так, Целлер пишет (ZN, 1432): «Как мы, немцы, вряд ли имели бы Канта без эпохи Просвещения, так греки вряд ли имели бы Сократа и сократовскую философию без софистики»<sup>1</sup>. То, что Сократ и Платон никогда не существовали бы без Софистов, повторяет также Йегер (Paid. 1, 288), и это само по себе делает их взгляды, заслуживающими исследования, даже не будь они (как некоторые из Софистов) значимыми оригинальными мыслителями.

### 2.5. Упадок или молодость?

Для неприязненно настроенного современника, вроде Аристофана, софистические идеи были признаком упадка. Великими днями для Греции была эпоха Персидских войн, когда мужчины были мужчинами. Этому предшествующему поколению приписы-

---

<sup>1</sup> Бёрнет (Th. to P. 109) жалуется на влияние, оказанное этой «поверхностной аналогией» на немецких писателей, и утверждает, что, если и есть какая-то параллель, она возникает гораздо раньше, и не Протагор, а Ксенофан — выразитель Просвещения. Но Ксенофан был, скорее, первой ласточкой, которая весны не делает; софистический век Просвещения включает не только Протагора, но Продика, Горгия, Гиппия, Антифонта, Крития, Еврипида и многих других. Следующее замечание Бёрнета, что «Протагор и Горгий выразили отрицательное отношение не к религии, а к науке», весьма странно в отношении человека, заявлявшего, что он не знает, есть ли боги или нет. Как правило, такие предостережения против поспешных аналогий полезны, но сходные черты века Просвещения и века Софистов, безусловно, многочисленны и поразительны. Отношения философов и их современников к их предшественникам в античном мире, греческом и римском, обсуждаются у Питера Гэя в «Эпохе Просвещения» (1967), 72–126 (глава озаглавлена «Первое Просвещение»).

вали смелость и твердость, простоту жизни и высокие моральные нормы. Теперь же, сокрушался Аристофан, все нормы забыты, и никто уже не может отличить добро от зла, а если и отличают, то демонстративно поддерживают зло и презирают добро. Молодое поколение стремится к роскоши, женоподобно, аморально и трусливо. Взгляните на драму: драматурги больше не выбирают высокие и благородные темы, как Эсхил. Вместо этого у нас есть Еврипид со своими пьесами об изменах, инцесте и обмане, с выставлением напоказ мелких душонок и мерзостей, с бесконечной пустой болтовней. Всему этому виной, как думал Аристофан, следование новой атеистической науке и новой морали софистов.

Эта точка зрения, — что Греция уже прошла пик своего величия, а софисты были знаком времени и своим учением ускорили ее упадок, — периодически повторяется и в современной истории. С другой стороны, Карл Йозель уже в 1920-е годы (*Gesch.* 674 f) видел в том интеллектуальном брожении, лидерами которого были софисты, не признаки упадка, а «*Rausch der Jugend*»<sup>1</sup>. Подобно юношам, софисты честолюбивы, задиристы и готовы преуспевать во всех направлениях сразу. Сходным образом Т. Гомперц (*Gr. Th.* 1.480) отмечает в риторике Горгия «рвущуюся и необузданную жизненную силу того возраста, когда молодая кровь бьется в своенравном пульсе, а живость ума превосходит предельные для его приложения». Грант (*Ethics.* 1, 76 f.) выделил в истории морали три эпохи: «первая — эта эпоха массовой, или неосознанной морали; вторая, переходная, — скептическая, или софистическая эпоха; третья эпоха — сознательная, или философская». (Разумеется, в рамках третьей эпохи все типы морали будут существовать одновременно среди людей образования

<sup>1</sup> «Опьянение молодости». — *Прим. пер.*

и интеллектуальных возможностей). Подобные этапы Грант определил и в индивидуальном развитии:

За простотой и доверчивостью детства следует неутомная и неуправляемая сила юности, которую сменяет мудрость зрелой жизни. В начале мы верим потому, что так делают другие; потом мы проходим стадию сомнений, чтобы приобрести собственные убеждения; затем мы верим более глубоко, но иначе, чем делали это в детстве.

Теперь стоит лишь подумать о великих вещах, которые будут впереди, — о философии Платона и Аристотеля, о следующих за ними стоиках, эпикурейцах и других философах эллинистической эпохи, — и не останется сомнений, что, как бы это ни соотносилось с греческой историей в целом, период софистов в греческой мысли — это не упадок, а начало зрелости.

## *2.6. Риторика и скептицизм*

Как мы убедились, все софисты преподавали одно искусство, а именно риторику, и разделяли одну точку зрения, а именно скептицизм, согласно которому знание может быть только знанием воспринимающего субъекта. Два этих момента связаны более тесно, чем можно подумать. Риторика не играет в нашей жизни той роли, которую она играла в Древней Греции. Теперь слова «успех» и «успешный человек» относятся в первую очередь к миру бизнеса и, потом, к политике. В Греции же успехом считался прежде всего успех в политике, а затем — в суде, и его орудием была риторика, искусство убеждения. Продолжая аналогию, можно отнести риторике то место, которое сейчас занимает реклама. Определенно, искусство убеждения, зачастую сомнительными средствами, было тогда не менее могущественным, чем реклама. И как у нас сейчас есть

школы бизнеса и рекламы, у греков были свои учителя политики и риторики — софисты. *Peitho*, богиня убеждения, была для них могущественной богиней: Эсхил называл ее «заклинательницей, которой никто не может противиться» (Просительницы, 1039 сл.), а Исократ век спустя напомнил своей афинской аудитории, что в обычаях афинян было приносить ей ежегодные жертвы (Об обмене имуществом, 249). Горгий в своей «Похвале Елене» — школьном упражнении в риторике, софистическом в каждой фразе — называет речь и убеждение двумя непреодолимыми силами. «Тот, кто убедил, совершил зло, принудив; но та, кого убедили, действовала под влиянием слова и бесполезно укорять ее». Таким образом, Елена признавалась невиновной и изображалась беспомощной жертвой, заслуживающей жалости, а не ненависти или осуждения<sup>1</sup>.

Частью риторического преподавания было обучить ученика представлять с равным успехом обе стороны спора. Как говорил Протагор, «по каждому вопросу можно найти два противоположных довода». Он старался натренировать своих учеников хвалить и ругать один и тот же предмет, и в особенности подкреплять слабые доводы, чтобы они казались сильнее<sup>2</sup>. Риторическое обучение не ограничивалось формой и стилем, но имело дело и с содержанием того, о чем шла речь. Как могло такое обучение не внушить веру, что любая истина относительна и никто не знает ничего наверняка? Истина была индивидуальной и временной, а не всеобщей и вечной, поскольку истиной для каждого было всего лишь то, в чем его можно убедить, а кого угодно можно убедить, что черное — это белое. Вера может иметь место, а знание — никогда.

<sup>1</sup> У Эсхила, напротив, это Париса, «невыносимого чада Судьбы», направляет рука Убеждения (Агамемнон, 385 сл.). Пиндар говорит о «биче Убеждения» (Пифийские оды, 4.219).

<sup>2</sup> См.: Диоген Лаэртский, 9.51 и Протагор А 21 and С 2 в ДК.

Чтобы доказать свое утверждение, что «убеждение в союзе со словами может формировать человеческий ум, как хочет», Горгий приводит три соображения, которые иллюстрируют, каким образом учение софистов выросло из жизни и философии своего времени (Похвала Елене, 13):

(1) Теории естествоиспытателей, каждый из которых считает, что владеет тайной Вселенной, а на деле лишь нагромождает неправдоподобное и скрытое от глаз.

(2) Неизбежные состязания и споры практической жизни [в судах или собрании], когда только речь может восхитить или убедить толпу просто потому, что она мастерски, искусно составлена, а не потому, что содержит истину.

(3) Споры философов, которые идут только для того, чтобы показать быстроту, с которой мысль может продемонстрировать изменчивость мнений и убеждений.

Неудивительно, что в такой атмосфере утверждается эпистемология, согласно которой, «что представляется мне, то мое, а что представляется тебе, то твое», и никто не в состоянии опровергнуть другого.

### *2.7. Судьба софистической литературы:*

#### *Платон и Аристотель*

И, наконец, несколько слов об утрате сочинений софистов. Хэвлок писал о греческом либерализме, который можно примерно соотнести с тем, что здесь мы называем софистическим мировоззрением, что «детально проследить его развитие — задача трудная, даже невозможная, если не принять во внимание два ориентира — «*ipsissima verba*» двух мыслителей» (L. T. 255). Речь идет о Демокрите и Антифонте; но учитывая, что на той же странице Хэвлок предупреждает нас, что



«хронология жизни Антифонта, и даже сама его личность, вызывают сомнения», учитывая, более того, что либеральными нравами отличались не только эти двое, но также и Архелай, Протагор, Продик, Гиппий, Горгий, Фрасимах, Ликофрон и другие, такой взгляд представляется слишком пессимистичным. Предположение, что Демокрит и Антифонт были единственными представителями школы мысли в классический период, кто задокументировал свои высказывания, успешно опровергается им же самим в других местах<sup>1</sup>. Тем не менее верно, что эмпирики V в. сегодня представлены лишь скудными фрагментами и пересказами их обширных сочинений, сделанных с большей или меньшей симпатией к авторам. Прежде историки думали, что тексты были потеряны по случайности, пусть и несчастливой: нет ничего удивительного, что и многие другие работы периода классической Греции погибли на протяжении более чем 2400 лет. Но современные сторонники софистов видят иную причину, определившую судьбу софистов, а именно авторитет Платона и Аристотеля. Платоновский идеализм одержал верх, и поскольку сам Платон был склонен к замалчиванию учений своих оппонентов, ученики последовали его примеру; во всяком случае, по мере укрепления противоположных учений, никто не видел причины сохранять то, что большинство оценивало как неверные и нежелательные взгляды. Так и вышло. Если цитировать Хэвлока, то «история греческой политической теории, а также греческой политики была написана в наше время именно так, как Платон и Аристотель хотели бы, чтобы она была написана».

<sup>1</sup> На с. 157 Хэвлок говорит в тех же словах об «*ipsissima verba*» Фрасимаха, Горгия и Протагора. (Для Т. Гомперца, Gr. Th. I, 490, «единственным дошедшим до наших дней литературным памятником движения, известного как софистика», был трактат Гиппократов «Об искусстве» [медицины]!)

Опять же, вслед за Сиджвиком и Гротом можно сказать, что у этих исследователей были реальные основания, которыми другие пренебрегли, хотя, возможно, они и преувеличивали их значение. Утрату текстов можно объяснить и другими, не менее убедительными причинами. Мы подчеркивали, что в целом софисты не были учеными, которые пишут философские или научные трактаты для будущего. Прежде всего они были учителями, лекторами и ораторами, чьей целью было скорее повлиять на собственную эпоху, чем быть прочитанными потомками. Более того, поскольку бóльшая часть работ Софистов была связана с их педагогической деятельностью и создавалась как своего рода учебники, то такие тексты естественным образом оказывались в учебниках позднейших учителей, включая книги Аристотеля, которые будут считаться пришедшими им на смену. Аристотель помимо написания собственного «Искусства риторики» также составил обзор предыдущих «Искусств», начиная с их основоположника Тисия; Цицерон писал, что Аристотель не только ясно изложил представления каждого учителя, но и превзошел оригиналы краткостью и красотой стиля, так что никто больше не заглядывал в них, предпочитая читать гораздо более удобное истолкование их учений у Аристотеля<sup>1</sup>.

Обсуждая Аристотеля, стоит предостеречь от того, чтобы говорить «Платон и Аристотель»<sup>2</sup> так, будто их несогласие с софистическим эмпиризмом было одинаковым. По основным вопросам, которые прежде всего интересовали софистов, позиция Аристотеля во многом

---

<sup>1</sup> Цицерон. О нахождении материала, 2.2.6. См.: Jaeger. *Paideia*, 1, 302 и *Untersteiner*. *Sophists*, 9. Унтерштайнер признает в качестве дополнительного основания для утраты текстов другое направление, выбранное основными философами в следующих поколениях.

<sup>2</sup> Как постоянно делает Хэвлок, напр. на с. 12, 17, 18, 19, 32, 34 (пять раз) в своем «*Liberal Temper*».



была ближе к ним, чем к Платону. Действительно, он разделял платоновский телеологический взгляд на мир, а в споре реализма и номинализма Аристотель обычно рассматривается как платоник. Иначе говоря, хотя Аристотель и отказался от признания трансцендентного характера платоновских идей, он продолжал верить в существование постоянных субстанций, или сущностей, подобных универсальным понятиям, — *universalia in rebus*, если не *ante res*. В общем виде это может быть верно<sup>1</sup>, но позиция Аристотеля является сложной и требует специального уточнения, когда мы переходим от метафизики к его трактовке человеческой деятельности — как индивидуальной, так и коллективной, то есть к его этической, социальной и политической теории. Прежде всего Аристотель проводил четкое различие между целями и соответственно методами научного исследования, с одной стороны, и рассмотрением проблем человеческого поведения и характера — с другой. Первое требует высочайших стандартов точности, но они будут неуместны в процессе изучения человеческих действий, так как оно предпринимается в практических, а не в теоретических целях. В «Этике» он подчеркивает это много раз, утверждая, в частности, что требовать четкого логического обоснования от оратора не более разумно, чем позволять математику использовать искусство убеждения<sup>2</sup>. Отказ в области этики от платоновских абсолютных, самодостаточных моральных норм и моделей имел далеко идущие последствия, поскольку сделал возможным отделение теории от практики, а знания — от действия, что для Платона было немислимо. Аристотель может написать (1103b27): «Цель нашего исследования не в том, чтобы узнать, что такое добродетель,

<sup>1</sup> См., однако: *Miss Anscombe. Anscombe and Geach // Three Philosophers*, 31 f.

<sup>2</sup> 1094b25. См. также 1098a26 ff. (плотник не пытается добиться той же точности, что и геометр), 1104a3, 1102a23.

а в том, чтобы стать хорошими людьми», в то время как согласно сократо-платоновской точке зрения, «знание, что такое добродетель», было необходимой предпосылкой для того, чтобы стать хорошим человеком. Аристотель открыто предпочитает принятый Горгием метод перечисления отдельных добродетелей требованию Сократа дать общее определение добродетели, которое он считает самообманом (Политика, 1260a25), а в первой книге «Этики», которая содержит одну из наиболее последовательных и эффективных атак на платоновскую теорию идей, мы находим защиту положений об относительности и множестве благ, которые вполне могли бы принадлежать Протагору<sup>1</sup>.

## IV. АНТИТЕЗА *NOMOS*—*PHYSIS* В МОРАЛИ И ПОЛИТИКЕ

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Два понятия, *nomos* (мн. *nomoi*) и *physis*, — ключевые слова, а в V и IV вв. они становятся словами-лозунгами греческой мысли. Более ранние авторы

---

<sup>1</sup> Краткость высказанных выше замечаний оставляет простор для обвинений в чрезмерном упрощении. Аристотель верил в относительность добродетелей лишь в одном из двух смыслов, указанных на с. 252 ниже, и он был в достаточной степени сократиком, чтобы сочетать это с верой в назначение человека как такового, вытекающее из единой человеческой природы и подчиняющее себе назначения отдельных людей и классов. Этот и связанные с ним вопросы хорошо освещены в статье Ллойда о биологических аналогиях у Аристотеля (*Phronesis*, 1968), читая которую, однако, постоянно ощущаешь стоящую позади, но ни разу не называемую, влиятельную фигуру Протагора.

используют эти понятия не обязательно как противоположные друг другу, но в интеллектуальном климате V в. их противопоставляют и считают взаимоисключающими: что существует «согласно *nomos*», не существует «согласно *physis*», и наоборот. Именно такое использование этих понятий мы будем рассматривать.

Значение *physis* выясняется из исследования досократиков<sup>1</sup>. С уверенностью его можно перевести как «природа», хотя, когда имеет место его сочетание с *nomos*, перевод *physis* как «реальность» может сделать контраст более очевидным<sup>2</sup>. *Nomos* для человека классического времени — нечто, что *nomizetai*, то есть то, во что верят, практикуют или считают правильным; изначально это то, что *nemetai* — то, что разделяет, распределяет, раздает<sup>3</sup>. Иначе говоря, в данном случае предполагается действующий субъект — верующий, практикующий или дающий. И это разум, от которого исходит *nomos*. Естественно, поэтому у разных людей были разные *nomoi*, но, поскольку религия оставалась действующей силой, творящим разумом мог быть разум бога, так что могли быть и *nomoi*, общие для всего человеческого рода. «Человеческие законы (*nomoi*) устанавливаются одним божественным законом», — говорил Гераклит (fr. 114, т. I, 695), и у Гесиода (Труды и дни, 276; отражается в протагоровском мифе: Платон. Протагор, 322d) Зевс установил «закон для всех людей»: в отличие от животных они должны обладать справедливостью. Эта концепция сохранилась в эпоху софистов. Даже рационалист Фукидид говорит, что политики его времени своекорыстны и не следят за соблюдением божественного

<sup>1</sup> См.: т. I, с. 190–192 и II, с. 580–583.

<sup>2</sup> См.: Там же и прим. 2 на с. 582.

<sup>3</sup> См.: Pohlenz в Philol. 1948, 137 = Kl. Schr. II, 335, и ссылки в Ehrenberg. Rechtsidee, 114, n. 1.

закона<sup>1</sup>. Такое понимание находит отражение и в «Антигоне» Софокла, в божественных, вечных «неписанных законах», которые не может безнаказанно нарушить никто из смертных — о чем Креон узнает слишком поздно (ст. 1113; о «неписанных законах» см. с. 178–199 ниже). Но когда вера в богов оказалась подорванной, и боги перестали быть «ходячей монетой» (*nomisma*)<sup>2</sup>, этот универсальный авторитет для *nomos* прекратил существовать. Тогда выражение «неписанные законы» приобретает новое и более мрачное значение, соответствующее политическому реализму эпохи.

Ранняя история понятий *nomos* и *physis* интересна, но уже не раз излагалась<sup>3</sup>. Теперь мы подошли к тому времени, когда новое поколение отделило *nomos* от *physis* как искусственно созданное от естественного, а иногда и как ложное (несмотря на всеобщую веру в него) от истинного. Второе значение *nomos* можно встретить у философов, современников софистов: Эмпедокл отрицает рождение и гибель, но признается, что вынужден следовать *номосу*, используя эти понятия, а Демокрит заявляет, что чувственные качества суще-

---

<sup>1</sup> Фукидид, 3.82.6. И даже Горгий, считавший, что подстраивает свою риторику к случаю (*καίρος*), говорил о героях войны как о соблюдающих *θεϊότατον καὶ κοινὸν νόμον* (fr. 6).

<sup>2</sup> Аристофан в «Облаках», 248, обыгрывает два смысла слова. «Чеканка (монет)» является наиболее употребительным, использование другого значения см.: Эсхил. Семеро против Фив, 269; Еврипид. Ифигения в Тавриде, 1471; Пиндар, fr. 203 Bowra (с. 132 ниже).

<sup>3</sup> Наиболее исчерпывающий обзор в монографии «*Nomos und Physis*» (1945) F. Heinimann'a, переизданной в 1965. В заметке к переизданию в *L'Ant. Class.* за 1965 год E. des Places перечисляет некоторые работы, появившиеся на эту тему за прошедшее время. Статья Поленца с тем же названием в *Hermetes*, 1953, по общему признанию является критикой работы Хайниманна. Его статья «*Nomos*», в *Philol.* 1948, кратко обрисовывает этимологию и семантическое развитие этого слова. О *номосе* см. также: *Ehrenberg. Rechtsidee*, 114 ff.



ствуют только в *номосе*<sup>1</sup>. Однако у софистов, историков и ораторов того времени (и у трагика Еврипида, другого выразителя новой мысли) антитеза *nomos—physis*, как правило, возникала в моральной или политической сферах. Здесь наиболее важны два варианта понимания *номоса*: (i) обычай, основанный на традиционной, или общепринятой вере в то, что является правильным; (ii) формально составленные и утвержденные законы, закрепляющие и возводящие в обязанность нормы, опирающиеся на авторитет государства. Первый вариант был более ранним, но о нем никогда не забывали, и для греков закон, пусть даже оформленный письменно и исполняемый силой власти, оставался зависимым от обычая или привычки. «Закон, — писал Аристотель (Политика, 1269a20), — не имеет иной принудительной силы, кроме силы обычая». До некоторой степени это остается верным в любом обществе. Как писал Х. Л. А. Харт (Law, Liberty and Morality, 51): «Разумеется, очевидно (и это является одним из древнейших открытий политической теории), что общество не может существовать без морали, отражающей и дополняющей законы, которые запрещают поведение, наносящее вред другим». В примитивном обществе между обы-

<sup>1</sup> Эмпедокл, fr. 9 (т. II, 271); Демокрит, fr. 9 (т. II, 722). Реминисценция Эмпедокла у Гиппократов «О диете» 1.4 (VI, 476 L.): 'Ο νόμος γάρ τῆ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος, где τούτων относится к тождеству рождения и гибели со смешением и разделением. Ср. также: «О священной болезни», 17 (VI, 392 L.): местом мысли и чувства является мозг; φρένες (буквально, грудобрюшная перегородка, «диафрагма», однако слово широко использовалось в переносном смысле как «ум» или «мышление») — слово, которое своим возникновением обязано случайности и номосу и никак не соотносится с реальностью. В этом отношении пары νόμος—ἔτεη или νόμος—ἔδον (или ἀλήθεια, ср.: Софокл, fr. 83.3 N.) приближаются по смыслу к общепринятому выражению λόγῳ μὲν ... ἔρωθ δὲ. У Геродота, 4.39.1, λόγῳ можно заменить на νόμῳ без ущерба для смысла или идиоматики (ср. 4.8.2).

чаем и законом небольшая разница, если она вообще есть, поскольку сам обычай является обязательным. Кодификация становится необходимой только на достаточно высоком уровне развития цивилизации. Отсюда, изначально, и идет колебание значений *nomos* между обычаем и законом. Однако поскольку для нас эти понятия существенно различаются по смыслу и ни одно английское слово не покрывает оба значения, будет лучше сохранить греческий термин. Это послужит нам напоминанием о том, что, поскольку одно и то же слово *nomos* выражает оба значения, «различие между тем, что обязательно согласно закону, и тем, что правильно с моральной точки зрения, было для греков гораздо менее определенным, чем для нас»<sup>1</sup>.

С темами, обычно считающимися столь различными, было бы удобнее разбираться в разных разделах, но необходимо начать с изучения антитезы *nomos—physis* (влияние которой было предварительно обрисовано в предыдущей главе), поскольку, как мы выясним, именно она определяет большинство наиболее актуальных вопросов. Дискуссия о религии сосредоточится

<sup>1</sup> *Dodds. Gorgias*, 266. Хайниманн (N. u. Ph. 78) цитирует фрагмент из Геродота, чтобы доказать, что в то время не было особой разницы между обычаем и законом. Изначальное совпадение обычая и закона (отмеченное Поленцем в *Hermes*, 1953, 426) неизбежно ставит вопрос о «неписаных законах». Производный глагол *νομίζεω* имеет сходный круг значений, хотя в значении законодательства встречается реже, чем в смысле верования, более распространенном. Оба они появляются вместе у Ксенофонта, «Лакедемонская полития», 2.4: *Λικυργ ἐνόμιζεν ἐνὶ ἰατίῳ δι' ἔτους προσεθίξεσθαι, νομιζῶν οὕτως... ἄμεινον ἂν παρεσκευάσθαι*. Оно означает «регулярно заниматься» у Геродота, 4.59.2: *скифы νηὸς οὐ νομιζοῦσι ποιεῖν* — это не их *nomos*. В той же главе оно встречается в смысле «верить в» (богов) и «верить, что» (Гея — жена Зевса). Обвинение Сократа — *θεοὺς οὐ νομιζῶν* — указывает на реальное неверие, см. ниже, с. 361, прим. 1. Значение «учреждать, устанавливать» появляется у Фукидида, 2.38, и ср.: *Аристотель. Политика*, 1275b7.



на том, существуют ли боги в *фюсисе* — в реальности — или только в *номосе*; о политической организации — на том, возникает ли государство по божественному постановлению, естественной необходимости или по *номосу*; о космополитизме — на том, является ли различие между человеческими расами естественным или только вопросом *номоса*; о равенстве — является ли власть одного человека над другим (рабство) и одной нации над другой (империя) естественной и неизбежной или существует только в *номосе*, и т. д. С таким подходом есть риск повториться, о чем нужно помнить, но отчасти это и желательно, чтобы показать, как различные вопросы были взаимосвязаны в современной мысли. В этой главе будет более детально раскрыта сама антитеза и то, каким образом после ее установления она привела к столь разным определениям сравнительной ценности *physis* и *nomos* в моральном и политическом плане.

Вопрос о том, кому прежде всего принадлежало разделение понятий, часто обсуждался, но он, скорее всего, является пустым, по крайней мере мы не можем ответить на него по имеющимся свидетельствам. Аристотель называет его широко распространенным *топосом*, признаваемым «всеми людьми старины», чтобы заманить оппонента в ловушку парадокса (Софистические опровержения, 173a7). Хайниманн цитирует пассаж из трактата «О воздухах, водах и местностях» Гипократа как наиболее раннее упоминание, но утверждение, приписываемое Архелаю (A 1 и 2 DK), возможно, датируется раньше, и в любом случае является первым известным упоминанием этого в этическом контексте<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Хайниманн. N. u. Ph. 13 ff. Свидетельство о взглядах Архела, определенно, относится к его изучению Теофрастом, которое упоминает Диоген Лаэртский (5.42). Контекст у этого писателя-врача антропологичен и этически нейтрален: он рассматривает

Слегка комическое сближение физического и этического в версии Диогена Лаэртского («Живые существа возникли из ила. Справедливое и безобразное существуют не по природе, а по установлению»<sup>1</sup>), безусловно, связано наивности компилятора, и мы не можем судить, какими словами Архелай выражал свою мысль; но оно вполне обоснованно напоминает нам об исторической связи между эволюционными физическими теориями и теориями о договорном происхождении морали и права. Архелай был современником Демокрита. Мы входим в мир, в котором не только сладкое и горькое, горячее и холодное существуют только в вере или по установлению, но также справедливое и несправедливое, правильное и неправильное<sup>2</sup>. Сомнения насчет порядка и стабильности физического мира в целом, а также мысль о развенчании богов как первопричины и замены их случаем и естественной необходимостью были подхвачены приверженцами относительности этиче-

вопрос, возникают ли различия между человеческими расами благодаря νόμος или φύσις. В тот момент Архелай должен быть старше Сократа, а Гиппократ, вероятно, несколькими годами моложе, несмотря на крайне расплывчатое заявление Авла Геллия (Аттические ночи, 7.21 (RE VIII, 1803, Jones в Loeb Hippocr. 1, XLIII)). Хайниманн датирует «О воздухе» периодом вскоре после Пелопонесской войны, Поленц (который считал автором самого Гиппократа) — после 428 г., и по тому, как в тексте описывается данное различие, полагает, что оно уже было известно. Он склонен считать автором Архелая. См. его статью в *Hermes*, 1953, а также об Архелаяе вообще — т. II, с. 559–568; Heinemann, 111–114. Он был афинянином эпохи Перикла, современником первого поколения софистов. Сочетанием интереса к происхождению жизни, человеческому обществу и законам он напоминает Протагора, но между ними невозможно определить последовательность, можно лишь с некоторой уверенностью сказать, что Протагор был старше.

<sup>1</sup> Пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>2</sup> Такое сближение физического и морального как равно субъективного делается Платоном в связи с Протагором (Тезтет, 171c–172a).

ских концепций и положены в основу их аргументов. Чтобы увидеть, так ли это, нам нужно только заглянуть вперед, когда Платон принял с ними бой: чтобы победить их неприятные моральные теории, ему пришлось создать целую космогонию, первое место в которой было отдано интеллекту и разумному творению. Именно идея, что космос возник случайно, говорит он, и делает невозможным отрицание абсолютных стандартов правильного и неправильного (с. 173 ниже).

Получается, что закон и моральные стандарты, налагаемые общественным мнением, не являются данными богами, как верили раньше. Они налагаются человеком на ему подобных или, в лучшем случае, создаются по соглашению, чтобы ограничить свободу каждого индивидуума.

Обращение к истории и опыту помогло разработать совсем иной набор норм, основанных не на традиционных нравственных добродетелях и пороках, а только на успехе или неудаче, целесообразности или нецелесообразности... Ни одно из правил не было полностью жестким или постоянным: они всегда адаптировались к изменяющимся условиям... Открытия путешественников... познакомили со множеством разных систем морали... Ни к одному из этих укладов, столь бесконечных в своем содержании и разнообразии, нельзя было приписать статус «непреодоляющего авторитета». Таким образом, идея универсального морального закона ослабла в той же степени, в которой стало более убедительным считать моральные правила лишь привычными и относительными, появившимися в соответствии с нуждами конкретных людей, в конкретном месте и в конкретное время. Согласно этому взгляду, в основе этических норм, по-видимому лежал «интерес», такое мироощущение легко вписывалось в рамки некоторой гедонистической или утилитарной интерпретации.

Этот пассаж, который так хорошо описывает интеллектуальный климат Афин V в., на самом деле был

посвящен Англии XVII в.<sup>1</sup> и также может быть вполне корректен в рамках «ситуационной этики» наших дней<sup>2</sup>. В дальнейшем мы обнаружим множество отсылок к целесообразности или интересу (*τὸ συμφέρον*) в качестве нормы, особенно у Фукидида. В политической сфере Унтерштайнер приводит удачный<sup>3</sup> пример из Лисия: «Прежде всего, нужно помнить, что ни один человек по природе не является олигархом или демократом, но каждый стремится к такому установлению, которое будет ему выгодно».

Этим отрицанием абсолютной природы закона и моральных ценностей или какого-либо их места в неизменной природе вещей сделан шаг к созданию противоречий между ними, но само признание различия еще не определяет окончательного результата. Место, отводимое закону и традиции, по крайней мере в Греции, ни в коей степени не определялось изначальным предположением об их искусственном происхождении, и люди, признававшие это, могли тем не менее делать совершенно разные практические выводы. Для удобства можно выделить три основные позиции: поддержка *nomos* против *physis*, поддержка *physis* против *nomos* и позиция признающего факты трезвого реалиста, который без осуждения заявляет, что сильнейшее всегда возьмет верх над слабейшим и дает имена закона и справедливости тому, что лежит в основе его интересов. Эти имена они сохраняют до тех пор, пока он будет у власти.

<sup>1</sup> *Greenleaf*. Order, Empiricism and Politics, выдержки со с. 197–199.

<sup>2</sup> Ср.: *Time Magazine* (22 April 1966): «Традиционные ценности уступают дорогу „ситуационной этике“, означающей, что ничто не может считаться правильным или неправильным, а должно рассматриваться в контексте влияния момента».

<sup>3</sup> Можно вспомнить о рядовом гвардии Уиллисе из «Иоланты», с верой которого в природу как арбитра партийно-политической приверженности, оратор был не согласен. Цитата из Лисия, Апология (речь 25), 8 (*Untersteiner*. *Sof*. IV, 74).

## 2. СТОРОННИКИ «НОМОСА»

### 2.1. Антропологические теории прогресса

Что такое этот договор, как не средство, с помощью которого человек, создание относительно слабое и беззащитное, способен поддерживать биологический статус, которого иначе никогда бы не достиг?

Х. Г. Бэйнс. «Психологические основания божественной монархии». *Folklore*, 1936, 91.

В V в. как естественное следствие физических теорий эволюции жизни из неживой материи мифологические идеи о первоначальном, подобном «золотой расе» Гесиода, совершенном состоянии человечества и его последующей деградации начали сменяться удивительно логичными теориями человеческого прогресса. Их следы можно заметить у Демокрита, они появляются у различных авторов: у Эсхила и Еврипида, в гиппократовском корпусе, у софиста Протагора и аристократа Крития, а позже и у трагического поэта Мосхиона. Хотя Софокл и не описывает первобытного дикого состояния, его восхваление технического прогресса в «Антигоне» предполагает тот же порядок событий. О Прометее, «провидце», можно говорить как об учителе, но можно и не делать этого; его присутствие кажется малозначимым. Он упоминается у Эсхила, но лишь как даритель разума, научивший людей использовать свой ум. У Еврипида благодетель остается неизвестным («тот из богов, кто первый дал нам разум»), а у Софокла сам человек за счет собственных достижений становится чудом света. Мосхион, пусть и несколько позднее<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Вероятно, в III в. до н. э. См.: *Diehl* в RE, XXXI. Halbb. 345. Автор гиппократовского трактата «О древней медицине» (гл. 14;

выражает уже явно проявлявшееся в V в. безразличие, когда пишет, что ход развития определило само время, с помощью ли Прометея, как действие простой необходимости или просто подсказок опыта и природы.

Согласно этим объяснениям, первые люди жили как животные, без одежды и домов, в пещерах и норах. Лишенные идеи объединения, они были рассеяны по миру, кормясь, чем попадет, прибегая даже к каннибализму. Они умирали во множестве от холода, болезней, вызванных плохим питанием, и от нападений диких зверей. Наконец тяготы убедили их в необходимости объединения ради выживания, а с потребностью разумного общения они постепенно превратили свои неразборчивые крики в речь. Далее люди перешли от создания запасов на зиму к возделыванию земли и выращиванию зерновых и винограда. Это ознаменовало начало цивилизованной жизни в общинах, признанию прав другого человека и начатков закона и порядка. Деметра, дарительница зерна, также была Фесмофорой, Законодательницей. В конце концов, как уместно заметил Руссо, кто будет трудиться, возделывая поле, когда состояние общества таково, что его сможет лишить урожай любой, кому заблагорассудится?<sup>1</sup> Это особо проявляется в утверждениях афинян, которые считали себя изобретателями и хлебопашества, и законов, и конституционного правления<sup>2</sup>. Наряду с этими достижениями

---

I, 600 L.) говорит, что, хотя медицина и является исключительно человеческим искусством, созданным рациональными научными исследованиями, создатели сочли необходимым приписать ее богам, что обычно и делается (*ὡς καὶ νομίζεσθαι*); «Идея прогресса» (54, п. 71) Эдельштайна открыта для замечаний на эту тему.

<sup>1</sup> Origin of Inequality. Everyman ed. 188. Ср. с цитатой из Грочия о Церере Законодательнице на с. 217.

<sup>2</sup> См., в первую очередь, пассажи у Мосхиона, Диодора (13.26.3) и Исократ на с. 122, 124, 125 ниже. Сельское хозяйство, конечно, предполагает переход от кочевого к оседлому

мы читаем об одомашнивании животных и приобретении технических навыков. Строились дома и города, использование огня привело к развитию кулинарного искусства, сделало возможным добычу и обработку металлов, корабли спускались на воду, и развивалась заморская торговля, а болезни держали под контролем. Греческие врачи считали, что поддержание здоровья во многом зависело от правильной диеты, и для автора трактата V в. «О древней медицине» (гл. 3; I, 576–578 L.) искусство врачевания началось, когда культивируемые продукты, приготовленная еда и сбалансированная диета сменили «животноподобный» режим примитивного человека, — процесс, который, по его мнению, занял длительное время и был вызван [вовсе не Асклепием, но] «необходимостью».

Трезвое рациональное изложение человеческого развития резко контрастирует со старыми представлениями о деградации от века совершенства, «золотой расы» Гесиода или «века Любви» Эмпедокла, когда людские добродетели сочетались с природным изобилием. Совпадения, идея и ее словесное выражение у разных авторов заставляют предполагать общий источник, которым мог быть Ксенофан, поэт и философ, проживший долгую жизнь; возможно, к 470 г. он был еще жив (т. I, с. 598–599). По крайней мере, строки (fr. 18), в которых он говорит, что «боги не раскрыли всех вещей человеку

образу жизни, хотя это прямо и не упоминается в источниках. Данная связь проявляется и в значениях слова ἦμερος: (а) выведенная культура в противопоставлении дикорастущей; (б) вежливый, или цивилизованный в противопоставление дикому; в английском языке такого сочетания значений у одного слова нет. Ср. особенно: *Мосхион*, fr. 6.23 Nauck: καρτὸς ἡμέρου τροφῆς с 29 ἡμέρου βίον, и *Диодор*, 13.26.3: афиняне делили свои τροφῆς ἡμέρου с другими греками и приносили им εἰς ἡμέρου καὶ δίκαιαν συμβίωσιν.

Об отношении между θεσμός и νόμος см.: *Ehrenberg*. *Rechtssidee*, гл. 3, особенно с. 123.

от начала, но с течением времени путем поиска люди находили лучшее», показывают, что он верил в прогресс, а не в деградацию, и, похоже, предвосхитил детальные описания развития цивилизации, которые мы находим у более молодых авторов<sup>1</sup>. Неважно, полностью ли он изложил свою мысль в этих строках, но он выразил идею, которая хорошо сочеталась с тирадами против религиозного взгляда Гомера или Гесиода<sup>2</sup>. Откуда бы эта идея ни пришла, она приобрела широкую известность в светской атмосфере V в.

Приверженцы этих исторических теорий были, очевидно, на стороне *номоса*, в то же время отрицая любую идею о том, что он присущ человеческой натуре изначально или дарован богами. Критий, Исократ и Мосхион называют *потоі* средством возвышения человеческой жизни над уровнем животных. Кульминационным моментом хора «Антигоны» является декларация, что сами по себе технические достижения нейтральны: они могут принести человеку как добро, так и зло. Важнейшим является соблюдение *потоі* и следование справедливости. В отличие от персонажей Крития или Мосхиона, Тесей у Еврипида религиозен: он приписывает человеческий прогресс от дикости к цивилизации безымянному богу, хотя из других указаний возникают сомнения, что сам Еврипид так думал. В любом случае, мораль у него такая же: избегай

<sup>1</sup> См. полный (возможно, даже слишком полный) комментарий к этим строкам у Эдельштайна в «Идее прогресса» (гл. 1).

<sup>2</sup> Одно из слов, которое могло бы быть в оригинале, это  $\theta\pi\rho\acute{\iota}\omega\delta\eta\varsigma$  (р. 80, п. 2 ниже). Оно говорит против удлинения, появляющегося в контексте фр. 18, который является чисто гекзаметрическим, но могло бы использоваться в одной из его ямбических или смешанных поэм. Однако следует заметить, что идея прогресса как достижения человека восходит к началу VI в. См. «Socr. Paradoxes» О'Брайена (59 f.) об историях Фороней и Паламеда.



гордыни (τὸ γαυρόν); идеалом является человек среднего положения, который «сохраняет *kosmos*, предписанный государством»<sup>1</sup> (ст. 244 сл.).

## 2.2. Протагор об изначальном состоянии человека

Выразителем теории прогресса, который может по праву считаться философом, был Протагор, первый и величайших из софистов. Среди его работ присутствует название, которое можно перевести как «Об изначальном состоянии человека»<sup>2</sup>, и можно заключить, что, когда Платон вкладывает в его уста речь на эту тему, он в существенной части воспроизводит взгляды самого Протагора, вероятно, как раз и заключенные в этой работе<sup>3</sup>. Данный пассаж находится

<sup>1</sup> Речь идет об «Умоляющих» Еврипида. — Прим. перев.

<sup>2</sup> Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, Диоген Лаэртский, 9.55. Это название не подходило бы к космогонии, даже если бы мы не знали о том, что главным интересом Протагора была человеческая природа. (Лески тоже переводит его как относящееся к человеку, HGL, 345.) С ним иногда сравнивают слова Демокрита, fr. 278: иметь детей считается необходимостью для людей ἀλλὰ φύσιος καὶ καταστάσιος τινος ἀρχαίης. Ближе к нему объявление Мосхиона (fr. 6.2), что он будет излагать ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου, что выглядит как отклик на текст Протагора. Нестле высказывает правдоподобное мнение (VMzuL, 282), что первоисточником была публичная лекция (ἐπίδειξις), которая могла предполагать даже мифологическую форму, как «Выбор Геракла» Продика, о котором Ксенофонт говорит (Воспоминания, 2.1.21): πλείστοις ἐπίδεικνυται. Заметим, что платоновский Сократ тоже говорит о Протагоре как τοσαῦτα ἐπίδειξάμενος (Протагор, 328d). См. также с. 319 ниже.

<sup>3</sup> Таково мнение большинства ученых. Краткое изложение мнений см.: *Untersteiner*. *Sophs.* 72, п. 24, который соглашается с ними, и *Havelock*. *L. T.* 407–409, который не соглашается; см. также: *O'Brien*. *Socr. Paradoxes*, 62 f. В пользу данного мнения можно также привести: *Heinimann*. *N. u. Ph.* 115; *Schmid*. *Gesch.*

в «Протагоре», 320c и далее. Протагор претендовал на то, чтобы быть учителем политической *areté* (с. 38 сл. выше), а Сократ выражает сомнения, что этому вообще можно научить. Он возражает, (а) что по таким предметам, как архитектура или кораблестроение, которым можно учить и учиться, афиняне примут совет только от экспертов, но по общим вопросам поведения они позволяют давать советы всем, очевидно, не думая, что это техническая сфера, требующая профессиональной

---

gr. Lit. 1.3.1, 17, n. 10, *Versényi*. *Socr. Hum.* 23 и *Bignone*. *Studi*, 22, n. 2; против него — *Capizzi*. *Protagora*, 259. Ср. также: *von Fritz* (в *RE*, XLV. Halbb. 917).

Возражение Хэвлока до некоторой степени основано на риторическом вопросе (L. T. 88): «Зачем... гению представлять в своих работах систему, уже известную и выдвинутую представителем школы мысли, которой он не доверяет?» В свою очередь, этот вопрос основан на общей вере, что «ни один философ в своем уме не будет стараться, чтобы с исторической точностью передать взгляды, которые для него интеллектуально неприемлемы» (р. 165). Он может сделать лишь их «критический анализ». При этом не объясняется, как можно должным образом критиковать чьи-то взгляды, не озаботившись вначале их точным изложением. Философы достойны лучшего отношения. Книги из прекрасной серии «*Pelican*», представляющей исторические исследования отдельных философов прошлого, написаны практикующими философами, которые определенно не разделяют взгляды этих философов. На риторический вопрос Хэвлока можно легко ответить другим, в данном случае принадлежащим М. Саломону (*Savigny-Stift.* 1911, 136): «Зачем бы Платону, который говорит с немалым уважением о Протагоре, приписывать ему взгляды, которые исказили и фальсифицировали бы наше мнение о нем?»

Данный вопрос тщательно обсуждался, и нет смысла это делать снова. Два аргумента против аутентичности можно отвергнуть сразу: (i) внутренняя противоречивость; поскольку, как покажет изучение содержания, она не является существенной; (ii) позиция, что это пародия или искажение, призванная дискредитировать софиста; непредвзятое чтение мифа и *логоса*, который следует за ним, оставляет лишь чувство глубокого уважения к их автору.

выучки; (б) что хорошие и мудрые государственные деятели оказываются неспособны передать свои политические дарования другим, даже собственным сыновьям. Протагор предлагает изложить свои взгляды либо в форме обоснованного рассуждения, либо в форме сказания или притчи и, когда аудитория оставляет решение ему самому, выбирает форму сказания как доставляющую больше удовольствия. Это ясно предупреждает нас, что к появлению богов не стоит относиться серьезно, и их можно отбросить как украшающий элемент истории. Платон отлично знает, что Протагор был религиозным агностиком (ср. Теэтет, 162d), и не собирается вводить в заблуждение. В сущности, за мифом следует рациональное объяснение основных моментов, в котором божественное влияние полностью отсутствует.

Протагор занял сложную для обороны позицию, но удерживает ее с потрясающим умением. Если он признает, что добродетель (*virtue*, если использовать обычный английский перевод слова *areté*) является естественным даром всей человеческой расы, а не чем-то, приобретаемым за счет обучения, то сам лишит себя работы, ведь именно обучение добродетели он только что провозгласил своим ремеслом. С другой стороны, он взялся подтвердить принцип, лежащий в основе афинской демократии, что вопросы общественного поведения ни в коей степени не являются техническими, так что совет «кузнеца или сапожника» может быть не хуже, чем любой другой, что, кажется, также предполагает врожденное наличие у каждого человека необходимых добродетелей, а не приобретение их путем обучения. Обе позиции поддерживаются в мифе и следующим за ним объяснением<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дальнейшее изложение основывается на более полном анализе, предпринятом в моей работе «In the Beginning» (85 ff.).

Техническая смекалка (ἔντεχνος σοφία) присуща человеку изначально. В частности, согласно мифу, она дарована Прометеем в тот момент, когда первый человек видит свет. Это лишь одно из выражений для практического разума (σύνεσις — у Еврипида) — первого божественного подарка, по Еврипиду и Эсхилу. Изначальным был также и инстинкт поклонения, поскольку, как это формулирует миф, люди «причастны божественному». Об этом можно говорить и в том смысле, что разум является даром Прометей, божественного существа, и поэтому обладание разумом считалось знаком родства с богами. Сам Протагор, возможно, считал поклонение чем-то присущим и, возможно, необходимым человеку, не связывая себя при этом вопросом существования объекта поклонения<sup>1</sup>.

Используя природную изобретательность, люди скоро обеспечили себя едой, домами и одеждой и научились говорить; но они все еще жили «рассеянно», без городов, поскольку хотя у них и было «ремесленное искусство»<sup>2</sup>, но «политического искусства» еще не было.

<sup>1</sup> Протагор не отрицал существования богов, но отказывался обсуждать этот вопрос на том основании, что достоверность тут невозможна (fr. 4 и Платон. Теэтет, 162d–e). Его друг Перикл говорил, что наша вера в богов основана на оказываемых им почестях и даруемых ими благах (Стесимброт у Плутарха, Перикл, 8). Вероятно, Протагор считал данное доказательство едва ли достаточным. Так у Нестле в издании «Протагора», р. 19 f. Далее см. ниже, с. 234 сл. Сходный язык появляется у Ксенофонта — Воспоминания, 1.4.13 (люди — единственный вид, поклоняющийся богам) и 4.3.14 (душа человека τοῦ θείου μετέχει).

<sup>2</sup> δημιουργική τέχνη, 322b. Сравнение с ἀρετῆς... δημιουργικῆς в 322d дает возможность убедительно продемонстрировать практические ассоциации *areté* и объясняет (для английского читателя) достаточно нелогичное отношение, в соответствии с которым технические навыки и моральные качества рассматриваются как во многом одинаковые вещи. Искусство ремесленника требовало технических *aretai*, а искусство политика — политических *aretai*, которые являлись моральными добродетелями.



Следовательно, многих убивали дикие звери, против которых единственной защитой для физически слабейших представителей человеческой расы было объединение сил. Поэтому, боясь, что целую расу сотрут с лица земли, Зевс (в этой истории) посылает Гермеса принести людям две моральные добродетели, *aidōs* и *diké*, «чтобы сделать возможным политический порядок и создать узы дружбы и союза» (322c). *Diké* есть чувство правды или справедливости, *aidōs* же — более сложное качество, сочетающее в себе чувство стыда, скромность и уважение к другим. Оно не слишком далеко от «совести». Эти дары не принадлежат лишь отдельным избранными людям, как обстоит дело с искусством, когда один может быть врачом, другой музыкантом и т. д., и жизнь ведется по принципу разделения труда. Они должны быть у всех, поскольку «не могло бы создаться городов, если бы лишь некоторые владели этими добродетелями, как искусствами». Однако даже Зевс не может сделать их всеобщими, поскольку они не являются изначальной частью человеческой природы, так что он ставит дополнительное условие: если кому не удастся овладеть ими, он должен быть предан смерти, как раковая опухоль на теле общества.

Указ Зевса заменяет то, что в немифологических антропологиях (и по мнению Протагора) было работой времени, мучительного опыта и необходимости<sup>1</sup>.

---

телями. Ср. 322b: ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην. Об искусстве управления государством как τέχνη в V в. некоторые интересные материалы собрал O'Brien (Socratic Paradoxes, 67 ff.).

<sup>1</sup> С тех пор, как я написал это, я узнал, что данное наблюдение, хотя и пропускаемое большинством ученых, давно сделано Кэрстом (Kaerst) в Zeitschr. f. Pol. 1909, 513, п. 1: «Der Umstand, dass im Mythos des Protagoras erst durch Hermes die δίκη und αἰδώς an die Menschen verteilt werden, soll natürlich nur die unbedingte Notwendigkeit der Allgemeinheit der Rechts- und Schamgefühle für das Bestehen des Staates veranschaulichen».



История учит двум вещам относительно «политических добродетелей: (а) в цивилизованном обществе ими до какой-то степени ( $\acute{\alpha}\mu\acute{\omega}\varsigma \gamma\acute{\epsilon} \pi\omega\varsigma$ , 323с) обладают все, но (б) они не были присущи людям изначально. В объяснении, идущем вслед за мифом, Протагор отмечает оба эти положения. Первое объясняет, почему афиняне требуют компетентности в технических искусствах, но не в искусстве политики, для которого первой необходимостью являются справедливость и умеренность. Действительно, каждый верит, что этими добродетелями обладают все. Человек, полностью лишенный артистического дара — например, музыкального, — вещь обычная, но человек, полностью лишенный моральных качеств, не мог бы вести человеческую жизнь, и любого, кто заявит такое о себе, назовут сумасшедшим (322а–с). Встреть Сократ такого человека — который *ex hypothesi* жил бы в изоляции, без образования, судов, законов и других ограничений цивилизованной жизни, — он бы счел самого закоренелого преступника в Афинах добродетельным по сравнению с ним. Вторых, хотя афиняне, как и все остальные, верят, что все люди в какой-то степени обладают политическими добродетелями, они не считают их врожденными или автоматически присущими, но приобретенными за счет обучения и усилий (322с: эта точка зрения в действительности соответствует указу Зевса в мифе). Обучение начинается в детстве матерью, нянькой и отцом, продолжается школьными учителями, а во взрослой жизни — государством, которое посредством законов устанавливает образец того, как надо жить. Кроме того, граждане влияют друг на друга — ведь это в наших интересах, чтобы наши соседи понимали правила организованной общественной жизни (327а–b). В рамках непрерывного процесса сложно выделить отдельный класс учителей добродетели, но это еще не доказывает, что ей нельзя научить — как и отсутствие инструкто-

ров в родном языке не доказывает того же в отношении речи<sup>1</sup>.

Именно в этой связи Протагор создал свою справедливо прославленную теорию наказания с просвещенным отрицанием мотива мести или воздаяния. Этот пассаж следует процитировать целиком (324a–c):

В наказании нарушителей никто не сосредотачивается на том, что человек совершил дурного в прошлом, и не наказывает его за это, разве только из слепой мести, как животное. Нет, наказание налагается разумным человеком не ради уже совершенного преступления (ведь никто не может отменить прошлое), но ради будущего, чтобы не дать этому человеку или какому-либо другому, кто увидит это наказание, совершить дурное снова. Но иметь такой взгляд означает иметь добродетель, прививаемую образованием; во всех случаях наказание применяется как средство сдерживания.

Взгляды Протагора на *areté*, *diké* и *nomos* определенно предполагают, что примитивная человеческая натура наделена способностью к моральному развитию, хотя ее реализация — вопрос опыта и образования. Как позже сказал Аристотель: «Природа вооружила нас способностью приобретать добродетели, но мы достигаем их только практикой (ἔθος)» (Никомахова этика, 1103a24). И сам Протагор говорил: «Обучение требует природной склонности и практики (ἵσκησις, то есть у ученика)». Именно эту изначальную склонность, которая у всех различна, он приводит против другого аргумента Сократа, что хорошие государственные мужи оказываются неспособны передать свои добродетели даже своим сыновьям. Если бы добродетели распределялись по тому же принципу, что и способности

<sup>1</sup> Отзвук этого — у Еврипида, «Просительницы», 913–915:

ἡ δ' εὐανδρία  
διδάκτος, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκειται  
λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει.

к искусствам, когда на одного профессионала приходится множество любителей, ситуация могла бы быть другой, хотя даже и тогда сыновья многих мастеров, обученные своими отцами, не могли бы сравниться с ними (328с). Но как бы там ни было, у каждого есть некоторый талант к добродетели и каждый постоянно развивает ее, иногда незаметно для самого себя. В этой ситуации преимущества общения с выдающимся отцом не дадут того же эффекта, как природные способности сына, которые могут оказаться весьма посредственными.

Что же до его собственных заявлений как софиста, если принять, что добродетели можно научить и что она постоянно внушается бесконечным ранообразием способов просто за счет того, что кто-то живет в хорошо управляемом государстве, мы должны, скромно заключает он, быть довольны, если сможем найти кого-то, кто скорее, чем другие, обгонит нас на этом пути, и на большее претендовать не следует.

### 2.3. Другие уравнения «номоса» с правильным и справедливым

Итак, для Протагора самоограничение и чувство справедливости — добродетели, необходимые обществу, которое, в свою очередь, необходимо для выживания человека; а *номос* — это правила<sup>1</sup>, устанавливаемые государством, чтобы показать гражданам пределы, в рамках которых они могут двигаться, не преступая закон. Ни *номос*, ни политические добродетели не существуют «по природе», но «возврат к природе» менее

<sup>1</sup> В 326d Протагор сравнивает их с линиями, которые чертят в тетрадах детей, когда те учатся писать. E. G. Turner в BICS, 12 (1965), 67 f., возможно, прав, относя эти слова именно к параллельными линиям, а не к вычерчиванию самих букв.



всего желателен. Природное состояние было неудобным и жестоким, каждый человек был врагом своему соседу, и если бы оно сохранилось, то привело бы к гибели всей расы. Критий считал так же, если можно принять цитаты из его пьес за изложение его собственных взглядов<sup>1</sup>. Об этом прямо говорится в «Сизифе» (фр. 25), а в интересных строках из «Пирифоя» закон умалывается в пользу характера<sup>2</sup> как гарантии правильного поведения только вследствие сравнительной слабости закона. «Прямой характер не извратить ни одному оратору, но закон он часто переворачивает с ног на голову и бесчестит своими словами». В «Сизифе» Критий указывает, что законы, основанные на принуждении, могут предотвратить открытые, но не тайные нарушения (фр. 25.9–11), — недостаток, также отмеченный Демокритом (фр. 181). Демокрит был еще одним сторонником *номоса* и готов был еще более прославлять закон. Закон существует на благо человеческой жизни, и, подчиняясь ему, мы признаем его совершенство (*areté*). Каждый должен создать «*nomos* в душе», закон самоуважения или стыда,

<sup>1</sup> Это обычно делают без вопросов или лишь с указанием того, что соответствующие пассажи вложены в уста драматических персонажей. Мысль о том, что законы созданы человеком, чтобы заменить звероподобный хаос справедливостью, является прелюдией к атеистическому рассказу о богах как о другом человеческом изобретении, изложенному нечестивым Сизифом. Только Виламовиц замечает (Glaube II, 116), что, несомненно, далее по пьесе (она утрачена) Сизиф подвергается традиционному наказанию. В конце концов, возможно, цель автора именно такова, какой ее считает Аэгий (а авторство он приписывает Еврипиду), — снять с себя ответственность за взгляды, которых он действительно придерживается. (См.: *Aet.* 1.7.2, DK, 88 В 25: Еврипид сделал Сизифа защитником своих взглядов из страха перед Ареопагом).

<sup>2</sup> Фр. 22: *τρόπος δὲ χρῆστος ἀσφαλῆστερος νόμου*. Тот же контраст между *νόμος* и *τρόπος* появляется в погребальной речи Перикла (Фукидид, 2.39.4: *μη μετὰ νόμων τὸ πλεόν ἢ τῶπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν*).

который делает невозможными даже тайные проступки (см. т. II, с. 809).

Признание греками верховенства закона, в противоположность воле царя или тирана, было для них поводом для гордости. Это иллюстрируется широко известной историей Геродота (7.104) об ответе, который дал Демарат, низвергнутый царь Спарты, Ксерксу, предоставившему ему убежище. Перед вторжением в Грецию Ксеркс спросил его, будут ли греки драться, сам полагая, что нет, учитывая их численное меньшинство и отсутствие над ними правителя, который заставил бы принять подобный вызов.

«Действительно, они свободны, — ответил Демарат, — но не полностью; у них есть господин, и этот господин — Закон, которого они боятся едва ли не больше, чем тебя твои подданные. Они исполняют все, что прикажет им господин, а его приказы всегда одинаковы. Он не разрешает им бежать в битве, каковы бы ни были шансы, но заставляет держаться крепко, победить или умереть».

Как преданный спартанец, он заявляет, что говорит только за свой город, но Ксеркс относит его слова ко всем грекам, и историю рассказывают потом с истинно эллинистической гордостью<sup>1</sup>. Афинское выражение гордости в *номосе* можно увидеть в речи Тесея у Еврипида (Просительницы, 429 сл.), начинающейся так:

Нет ничего для государства хуже  
Единовластия. Во-первых, нет  
При нем законов общих — правит царь.  
Нет равенства. Он сам себе закон.  
А при законах писаных — одно

<sup>1</sup> Более лирический взгляд на эпизод с Демаратом можно найти у Gigante, *Nom. Vas.* 115–117. Что греки сражаются лучше азиатов, поскольку над ними нет деспотического правления, также утверждается у Гиппократа: «О воздухе...», 16 (II, 64 L.), работе, относящейся, вероятно, к концу V в.

Для неимущих и богатых право.  
И может смело бедный обвинять  
Богатого в его дурном поступке, —  
И победит слабейший, если прав<sup>1</sup>.

Перикл воздает такую же хвалу закону в Надгробной речи (Фукидид, 2.37).

Еще одним человеком, считавшим, что законы должны соблюдаться при любых обстоятельствах, был Сократ. Ксенофонт сообщает об имевшем место разговоре Сократа с софистом Гиппием: они вначале соглашались, что законы суть установления, сделанные самими людьми относительно того, что должно делать, а что не должно, и что их в любое время можно изменить или отменить. Поэтому они не «по природе» существуют, хотя Сократ решительно заявляет, что суть справедливости — в сохранении законов, и что государство, граждане которого подчиняются законам, и счастливейшее, и сильнейшее<sup>2</sup>.

Соблюдение законов рождает согласие, без которого процветание города невозможно; отдельный человек, соблюдающий законы, заслуживает наибольшего доверия и уважения, его дружбы ищут. Еще более замечательна сцена в платоновском «Критоне», когда Сократ обосновывает свой отказ избежать исполнения смертного приговора тем, что он был предписан законами Афин. «Думаешь, может существовать и не разрушаться государство, в котором решения закона не имеют обязательной силы и их могут игнорировать или отменять частные люди?» И здесь снова его обязанность по отношению к законам основана всего лишь на соглашении — нет и намека на божественное предписание или

<sup>1</sup> Пер. С. Шервинского.

<sup>2</sup> Воспоминания о Сократе, 4.4.12 сл. Ср. 4.6.6, где Сократ утверждает, что те, кто знают и поступают в человеческих делах в соответствии с законами, — справедливы.

установление природы, — но Сократ пользовался преимуществами этого соглашения всю жизнь, и нарушить его теперь означало бы проявить неблагодарность<sup>1</sup>.

Другим сторонником *potos* и *eupotia*, закона и порядка, является так называемый «Аноним Ямвлиха», автор, живший, видимо, в конце V или начале IV в.<sup>2</sup> Его советы откровенно имеют своей целью мирской успех, и их можно суммировать следующим образом: «добродетель — лучшая политика» и «будь таким, каким кажешься». Он почерпнул это у Сократа, который, по словам Ксенофонта (Воспоминания о Сократе, 1.7.1), говорил, что «лучший способ приобрести хорошее имя — стать таким, каким бы ты хотел, чтобы тебя считали». Сократ, конечно, вряд ли назвал бы среди достойных устремлений «хорошо подвешенный язык», равно как едва ли считал бы венцом всему славу, а добродетель — лишь средством ее достичь.

Первое условие успеха, говорит автор, это обладание врожденными дарами; правда, не будучи защитником аристократического происхождения или воспитания, тут же оговаривается, что это дело случая. Но в человеческих силах показать, что он действительно стремится к добродетели и посвятить достаточно труда и времени ее обретению, поскольку в отличие от «искусства речи», которым можно быстро овладеть, *areté* требует длительного времени и усилий. Подобно Протагору, он считает необходимым и природное дарование, и практику, но не согласен с Протагором в вопросе взаимозаменяемости *techné* (искусство, приобретенное умение) и *areté* (см. с. 99, прим. 1), а его отказ от искусства речи как того, в чем «ученик может в короткое время сравняться с мастером», — почти платоновский удар по со-

---

<sup>1</sup> Этот великолепный пассаж повторно цитируется в контексте обсуждения общественного договора на с. 213 и 217–218 ниже.

<sup>2</sup> Об этих отрывках и их авторе см. на с. 477–479 сл. и ниже.

фистам, сделавшим риторику основой своего обучения. *Areté* же требует длительного воспитания, взращивания в уклонении от зла в словах и поступках, поиска и достижения добродетелей за счет продолжительных усилий. *Areté* здесь наделяется моральным содержанием, которое придавали ей Сократ и Платон<sup>1</sup>. *Areté* состоит в использовании других человеческих достоинств — бойкой речи, ума и физической силы — в интересах закона и справедливости; чем направлять их на противоположные цели, лучше вообще их не иметь. Достигнуть совершенной *areté* — значит, быть полезным и приносить благо максимальному числу людей<sup>2</sup>, и делать это не такими грубыми и сомнительными методами, как неразборчивые подачки. Лучший способ добиться *areté* — это содействовать законам и справедливости, ведь это они создают и сохраняют единство человеческих жизней в политических организациях. Ее обретение требует равнодушия к богатству, власти и к самой жизни. Наградой будет неизменное доброе имя<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Pase» Нестле, который говорит (VMzuL, 425): «То, что ἀρετή совершенно не имеет морального смысла, следует из факта, что все эти способности могут быть поставлены на службу как хорошему и правильному, так и плохому и злему». Однако следующее его предложение ослабляет сказанное, и на самом деле не ἀρετή, а бойкость, ум и физическую силу можно направить на эти противоположные цели (DK, II, 401.16). Эти способности *отделены* от ἀρετή в начале отрывка (Ibid. 400.3.4).

<sup>2</sup> ὁ πλείστος ὠφέλιμος ὄν, DK, II, 401.23. Кэрст (Kaerst. Zeitschr. f. Pol. 1909, 516, п. 5) сравнивает утилитаристский принцип большего добра большего количества.

<sup>3</sup> Уравнивание добродетели и доброты с τὸ ὠφέλιμον, признание других благ безразличными и способными послужить плохой цели (DK, II, 401.16–23; ср.: Платон. Менон, 87e), изображение хорошего человека как контролирующего себя (ἐγκρατέστατον), безразличного к богатству, власти и даже жизни (поскольку никто не может жить вечно) — все это создает впечатление, и от него трудно удержаться, что автор был поклонником Сократа и писал после его смерти. Сам Сократ, действительно, относил

Губительно считать (продолжает он) стремление к власти добродетелью, а подчинение законам — трусостью. (Это критика взглядов, которые мы видим у платоновского Калликла, но они были слишком распространены в конце V в., и в равной степени их отражает утверждение Фукидида, 3.82.4, что с общей смелой ценностей безрассудная агрессия стала называться храбростью, а за умеренностью стали видеть трусость.) Основание для такого суждения можно найти у Протагора: необходимость заставила людей объединиться ради выживания, а общественная жизнь невозможна без подчинения закону. Следовательно, закон и справедливость должны главенствовать: «их сила установлена самой природой» (DK, 402, 29 f.) На первый взгляд кажется, что разрешение антитезы *nomos* — *physis* возможно через признание тех же оснований, которые приводит Протагор: природа человека (физическая слабость) привела бы нас к уничтожению без политической организации; так что законы являются установлением «природы». Но такое примирение может допустить только поверхностный ум. Протагор, как и другие теоретики эволюции, осознающий века мучительного опыта страданий, имевших место на медленном и болезненном пути к цивилизации, не мог считать сам закон установлением природы. Природа дала людям лишь разум, позволяющий им — как поздняя альтернатива гибели —

---

ся к *eudoxia* безразлично, но признавал ее всеобщей и законной человеческой целью (Платон. Пир, 208c) и своей смертью, возможно, упрочил мнение, что *eudoxia*, в любом случае, обретается в результате добродетельной жизни. Слова в DK, II, 402.12, *οστις δε εστιν ανηρ αληθως αγαθος, ουτος ουκ αλλοτριω κοσμω περικειμενω την δοξαν θηραται αλλα τη αυτου αρετη* имеют сократовский отзвук. Мне, возможно, не хватит слов, чтобы выразить, до какой степени я не согласен с тем, что Г. Гомперц (H. Gomperz) говорит на с. 84 *Soph. u. Rhet.* о «невыносимой тавтологии и самоуверенности» и т. д. Кажется, у него развилось какое-то нерациональное предубеждение против этого неудачливого автора.

организовать себя. Между двумя мнениями нет расхождения по существу, и подлинное примирение *potos* и *physis* можно осуществить так, как это сделал Платон, увидевший в природе не серию случайностей, а творение высшего разума<sup>1</sup>.

Представь, продолжает анонимный автор, что может существовать сверхчеловек. Дай ему «тело и душу из железа», свободу от немощей плоти и полное отсутствие человеческих чувств. Даже такой человек не смог бы долго оставаться тираном, ведь все люди стали бы ему врагами и за счет своей приверженности закону победили бы его объединенной силой или умом. Не сила и жестокость тирана приводят его к власти, как думают многие, но глупость самих граждан, поскольку только город, потерявший уважение к закону и порядку, может попасть в его лапы. Отрывок заканчивается хвалебной речью о том, как благословенно хорошее правление. Взаимное доверие (которое Сократ также считал результатом подчинения законам) поощряет торговлю и свободное перемещение денег, богатые могут спокойно наслаждаться своим состоянием, а бедным оказывают помощь более удачливые<sup>2</sup>, люди наслаждаются душевным спокойствием и свободны в выборе частных занятий, не отягощены войной или внутренними распрями и защищены от тирании. Закон, говорит этот сторонник демократии, «приносит пользу всему народу».

<sup>1</sup> Кажется, попытка их соединения также предпринималась в интересном и сложном пассаже в «Вакханках» (ниже, с. 171).

<sup>2</sup> Идея о богачах, помогающих бедным в состоянии единения и доверия, повторяется у Демокрита, fr. 255 (vol. II, 495), о чем Сирил Бэйли написал (Gk. Atom and E. 212), что «учитывая общее состояние классовых чувств в большинстве греческих городов, возможно, это самое замечательное из высказываний Демокрита». С другой стороны, складывается впечатление, что подобный протест против классовой вражды становился повсеместным, поскольку он повторяется также у Архита fr. 3 (т. I, с. 560) и Исократ (Ареопагитик, 31–32).

Большинство ученых должны согласиться с вердиктом У. С. Грина (*Greene W. C. Moira*, 251 сл.), что главной ценностью этого произведения является отражение того, «насколько глубоко ценные идеи и доводы эпохи проникли в довольно заурядные умы». Их отголоски можно обнаружить не только у Протагора, Сократа и Демокрита, но также у Продика, Крития, Антисфена и Фукидида, и даже у таких упрямых противников *номоса*, как Гиппий и Антифонт. Во многих случаях очевидное сходство является общим местом (например, идея, что пожертвовать жизнью ради своей страны — значит обрести славу, повторенная у Фукидида, 2.43.2, — но сколь часто и в других местах?) и может сказать немногим больше, чем то, что отраженные здесь идеи были широко распространенными, хотя определенно Протагор и Сократ выступали в качестве образцов. С другой стороны, в отрывке есть несколько интересных моментов, которых нет в других источниках: попытка примерить *nomos* и *physis*, идея «человека из железа» и его судьбы<sup>1</sup>, соединение демократических идеалов с ужасом перед властью толпы, этой питательной почвой тирании.

Изложенные выше отрывки иллюстрируют гордость и уважение к закону, верховенство которого было чем-то глубоко укорененным в умах греков и, возможно, особенно афинян, неважно, рассматривались ли законы как дар природы или как противоречащие ей. В последнем случае, они провозглашались триумфом разума над природой, символом способности человека за счет собственных усилий вырваться из «природного»

---

<sup>1</sup> См., однако, мнение Г. Гомперца (*Soph. u. Rhet.* 86, п. 187). Есть определенное смешение (о котором Гомперц должен был упомянуть); по крайней мере, у нас есть пассаж Ямвлиха, между ДК 403.3 (даже человек из железа не может ниспровергнуть законы) и 404.27 ff. (для этого нужен был бы человек из железа, а не из плоти).



состояния взаимной вражды и уничтожения. Законы не возникли «по природе» для Протагора или Сократа, и Геродот прекрасно осознавал разнообразие и противоречивость *πολι* разных обществ. Два отрывка, которые ясно дают понять эти точки зрения и подтверждают их широкую известность, оставлены напоследок в связи с определенными сомнениями относительно их авторства и датировки, что, конечно, не влияет (по крайней мере, я так думаю) на их ценность для наших целей.

(i) Вторая речь Лисия, представляющая собой надгробное слово в честь афинян, павших в Коринфской войне, — это неумелая поделка, написанная, вероятно, лишь как риторическое упражнение и вряд ли действительно принадлежит Лисию<sup>1</sup>. Определенные совпадения с «Панегириком» Исократов позволяют предположить, что один автор подражал другому, но трудно сказать, кто кому<sup>2</sup>. В § 18–19 автор восхваляет ранних греков, говоря:

Они вели дела города в духе свободных людей, почитая закон и наказывая зло, поскольку считали, что лишь животные достигают главенства над другими за счет насилия; люди же должны сделать закон критерием правильного, а разумную речь — средством убеждения, подчинив себя им, и закон будет у них царем, а разум — учителем.

(ii) В список речей Демосфена включают речь против Аристогитона, которую, хоть некоторые в прошлом

<sup>1</sup> Dobson. Gk. Orators, 94–92. Такие суждения заведомо субъективны, и хотя в данном случае я согласен, нужно упомянуть, что Грот (Grote) считал ее «очень хорошим произведением» и Коуп (Core) с ним соглашался. См. «Риторику» Аристотеля в издании Коупа, III, 120, п. 1.

<sup>2</sup> Бласс (Blass), считая Псевдо-Лисия подражателем, располагает его речь после 387, но тот же аргумент можно использовать и наоборот. См. Plöbst в RE, XXVI. Halbb. 2537.

и защищали ее подлинность, принято считать подложной<sup>1</sup>. Поленц (в *Nachrichten... Gesellschaft, Göttingen, 1924*, далее — NGG) заявлял, что обнаружил источник отдельных пассажей этой речи — единственное утраченное произведение неизвестного автора, предписывавшего подчинение законам на теоретической основе. Он датировал текст концом V в., особо замечая, что в нем нет и следа от платоновских или аристотелевских учений. Его позиция завоевала всеобщее признание, и «Аноп. л. Νόμων» свободно цитировали, пока в 1956 г. М. Джиганте не оспорил ее (*Nom. Bas. 268–292*), указав, что, во-первых, цитируемый отрывок нельзя изолировать от остальной речи (которая без исключений эклектична), заданной единым образцом, а во-вторых, автор и в данном отрывке, и в других выдает свое знакомство с Платоном, Аристотелем и даже стоицизмом, так что речь нельзя датировать ранее 300 года. Первый его довод убедителен, и от «Аноп.», вероятно, стоит отказаться, как от призрака, но второй довод — гораздо менее обоснован<sup>2</sup>. Речь идет о следующем отрывке из речи:

<sup>1</sup> Ее подлинность оспаривалась уже в античности. См. основные имена защитников той и другой версии у Джиганте (*Nom. Bas. 269*). Среди отрицающих ее подлинность можно назвать также Унтерштайнера и самого Джиганте.

<sup>2</sup> К примеру, не очевидно, почему непоследовательные определения *ποτοί* в § 16 должны предполагать более позднюю датировку, и Джиганте склонен слишком полагаться на отдельные слова или фразы, в частности упоминание *σωφροσύνη* заставляет его воскликнуть (р. 281): «Сократ — Платон!» Опять же, он говорит, что данный отрывок не мог быть написан софистом, поскольку определение закона как *συνθήκη* приведено не для того, чтобы осудить его как замысел слабых для защиты от сильных или замысел сильных, чтобы подавлять слабых, и на деле уже само это определение предполагает «всего Критона» и Ликофрона! На предыдущих страницах мы уже достаточно ясно убедились, что определение закона как соглашения было в V в. распространенным, и не все софисты его оспаривали. Непохоже, чтобы это делал сам Ликофрон или, в предыдущем поколении, Протагор.

(15) Всея человеческой жизнью, неважно, мал или велик его город, руководят природа и закон. Природа беспорядочна [ἄτακτος как примитивное состояние природы у Крития и Диодора] и отличается от человека к человеку, в то время как законы — общие, согласованные и единые для всех. Природа может быть испорченной и часто имеет низменные желания, человек с такой природой может совершать зло; (16) но законы нацелены на то, что справедливо, хорошо и полезно. Этого они ищут, и когда это обнаруживается, то обнаружится как общее предписание, равным образом и беспристрастно применяемое ко всем. Так что существует множество причин, чтобы все подчинялись законам, и в особенности потому, что они суть открытие и дар богов и отобранны людьми, наделенными мудростью, которая исправляет и намеренные<sup>1</sup>, и невольные ошибки, установлены общим соглашением города как нечто, чем каждый гражданин должен регулировать свою жизнь... (20) В том, что я скажу, нет ничего нового, умного или оригинального, и вы все это знаете не хуже меня. По какой причине собирается Совет, что приводит всех людей на Народное собрание, почему наполняются людьми суды, почему власти прошлого года добровольно освобождают место своим преемникам и все идет так,

Когда Сократ у Ксенофонта и Платона считает, что закон был συνθήκη, напрашивается единственно верное заключение, что он действительно так считал, а не то, что Платон беспричинно и ложно вывел это к «Критоне». Возражая, что различие между намеренными и ненамеренными ошибками выдает влияние стоиков, Джиганте даже не упоминает серьезную вероятность, отмеченную Поленцем, что в правильном тексте его речи их нет. То, что он откладывает этот вопрос на четыре страницы, вряд ли оправданно, как и его аргументы на с. 276 вряд ли соответствуют теории о глоссе, поддерживаемой Блассом и Поленцем.

<sup>1</sup> Или «ошибки действия или бездействия». Так Поленц прочитал альтернативный текст τῶν εἰς ἀμφότερα. Идея, что ἐκουσίῳν καὶ ἀκουσίῳν ἀμαρτημάτων — это глосса на εἰς ἀμφότερα весьма привлекательна, поскольку сами по себе эти слова представляются двусмысленными и непонятными (причем до сих пор). Альтернативное понимание — «преступления против богов и людей» — не кажется мне столь же грамматически невозможным, как Поленцу (см. NGG 29 = Kl. Schr. II, 324).

чтобы обеспечить хорошее правление и безопасность города? Дело в законах и во всеобщем им подчинении. Убери их, позволь каждому человеку делать, что он хочет, и не только государственное устройство упразднит, но и саму жизнь низведут до уровня зверей.

Тройственный характер санкционирования законов, описанный в § 16, привлекает большое внимание и повсеместно критикуется как невежественное совмещение трех взаимоисключающих и противоположных точек зрения на «происхождение закона». Поленц перечисляет их так: «столетней давности вера в божественное происхождение *ποιοί*; более современный подход, в соответствии с которым отдельные законодатели утверждают их на основании своего практического понимания, и, наконец, последний и наиболее широко распространенный взгляд, в соответствии с которым все *ποιοί* обязаны своим существованием коллективному соглашению общества». Дальнейшее рассмотрение данных взглядов даст нам лучшее понимание эллинистического разума и может показать, что называть их, вслед за Поленцем и другими, «взаимоисключающими», значит, скорее транслировать нашу собственную позицию, чем вставать на позицию грека. К сожалению, Поленц упоминает Ликурга как представителя второго подхода, однако каждый грек знал, что хотя он сам и был человеком, но конституцию Спарты получил от Аполлона. Критянин, в начале «Законов» Платона говорящий, что Крит и Спарта обязаны своими законами Зевсу и Аполлону соответственно, не отрицает заслуг Ликурга<sup>1</sup>.

Что касается веры в божественное происхождение законов (которое он называет «древнейшим»), Поленц

---

<sup>1</sup> Дальнейшее обсуждение данного вопроса, с отсылками к Тиртею, fr. 3 Diehl, Hdt. 1.65, Платону, «Законы», 624a, и Плутарху, «Ликург», 5 и 6, см. в моей работе *Gks. and their Gods*, 184 f.

приводит в примечаниях ссылки (NGG, 28, Kl. Schr. 313, п. 2) на пять отрывков из литературы V и IV вв., но без цитат, и тем более без анализа текстов. Давайте взглянем на них и посмотрим, насколько они отражают общую веру в божественное происхождение законов как таковое.

1. Софокл, «Царь Эдип», 863 сл. Здесь хор упоминает исключительно *потои*, руководящих религиозной чистотой (ἀγνεΐαν... ὅν νόμοι πρόκεινται), и *потои* вполне разумно говорят, что «Олимп — единственный их источник, не смертная натура человека дала им жизнь». Какое это имеет отношение к конституции *полиса*? Они относятся к так называемым неписаным установлениям (ἄγραφα νόμια), о которых Платон говорит, что их не стоит называть *потои*<sup>1</sup>.

2. Еврипид, «Ион», 442. Ион, идеалистически настроенный молодой слуга Аполлона, с ужасом узнает, что его господин предал смертную женщину. Добродетель должна сопутствовать могуществу. Если человек грешит, боги должны наказать его. «Как можешь ты, написавший *потои* для людей, сам быть виновен в беззаконии?» Это созвучно общей мысли о «божественном происхождении *потои*», но, помимо требований драматической ситуации, является скорее вопросом морального принципа, чем позитивного права. Несмотря на метафорическое упоминание того, как боги «пишут» такие законы, они относятся скорее к «неписаным установлениям», в отношении которых действительно верили, что они даны небом. Это напоминает разговор между Гиппием и Сократом, в котором позитивное право как соглашение людей отличается от неписаных законов, которые Гиппий считает данными богами (с. 188 сл. ниже).

<sup>1</sup> Законы, 973а, на что уместно обращает внимание Жебб в примечании к своему изданию «Эдипа».



3. Еврипид, «Ипполит», 98. Слуга Ипполита спрашивает его, не считает ли он, что вежливый и обходительный человек лучше гордого и высокомерного. Когда Ипполит соглашается, слуга продолжает: «Надеешься ли ты, что у богов будет так же?» «Да, — отвечает Ипполит, — ведь мы, смертные, перенимаем *потой* от богов». Вот еще один пример широты значений слова *potos*, которое, очевидно, означает характер или манеры, а не законы и никак не относится к происхождению законов.

4. Демосфен 23 (против Аристократа), 70, говорит о «тех, кто изначально установил эти обычаи [использует слово не *потой*, а *потима*], кто бы это ни был, люди или боги». Фраза достаточно неопределенная и, кроме того, очевидно, не носит общего характера. Она включена в высокопарную хвalebную речь суду Ареопага, которую автор начинает с упоминания «многих мистических традиций», связанных с ним (§ 65), например, что сами боги приходили сюда за разрешением своих споров или выступали в качестве судей — как в споре между Орестом и Фуриями. Акцент делается на религиозный характер этого древнего и уважаемого института, и отрывок заканчивается различением между «писаными *потой*» и «неписаными *потима*».

5. Исократ, «Панафинейская речь», 169. В данном разделе речи оставление мертвых без погребения осуждается как «презрение к древним обычаям (*εθος*) и пратическому номосу, который должны соблюдать все не как установленный людьми, но как предначертанный божественной силой». Именно этот грех Антигона у Софокла назвала нарушением «твердых неписаных установлений (*потима*) богов» и *противопоставила* закону, введенному Креонтом, который был всего лишь правителем людей.

Из этих отрывков следует не то, что «законы имеют божественное происхождение», но что существу-

ют определенные, сделанные божеством установления (часто описываемые более неопределенным словом *nomina*, а не *nomoi*) в отношении религиозных обрядов или моральных принципов, которые отличаются от основной массы позитивного права в городе, подобном Афинам<sup>1</sup>. Однако и само по себе позитивное право, как изображает традиция в связи с Ликургом и другими законодателями, может рассматриваться как творение человека, вдохновленного небом, и, таким образом, имеющее и божественное, и человеческое происхождение. Такова была старая вера, которая, надо признаться, подверглась жесткой критике в эпоху просвещения. Не нужно предполагать, что когда Перикл приглашает Протагора составить конституцию для его новой колонии Фурии, кто-то из них искренне считает, что Протагор будет действовать под божественным руководством. Тем не менее сочетание «дара богов» и «решения мудрецов», безусловно, не покажется греку непоследовательным, каким кажется нам, и в устах оратора будет вполне подходящим. Что касается третьего из «взаимоисключающих» подходов, по Поленцу, то какая непоследовательность заключается в утверждении истины, что, хотя в демократии, подобной Афинской, закон мог вступить в силу только с согласия всего демоса, он неизбежно должен был исходить из предложения одного человека? У автора речи против Аристогитона могут быть свои ошибки, но целенаправленная критика учеными этого конкретного текста удивляет. Для афинянина V в., все еще уважающего традиции своего народа, хороший закон был даром Провидения, переданным посредством решений мудрых государственных мужей и ратифицированным согласием всего города.

---

<sup>1</sup> Они детально обсуждаются на с. 176–199 ниже.

Приложение:  
НЕСКОЛЬКО ОТРЫВКОВ, ОПИСЫВАЮЩИХ  
ПРОГРЕСС ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Эсхил, «Прометей прикованный», 442–468, 478–506. (Эсхил умер в 456 г. до н. э., и трагедия «Прометей», вероятно, была его последней пьесой. Речь идет от лица Прометея.)

Но мне вняты страдания смертных; раньше они были неразумны, но я дал им способность понимать и научил их управлять своим разумом. Вначале у них были глаза, но они ничего не извлекали из зрения; слышали, но не обращали внимания. Как во сне, проживали они свою долгую жизнь в полном незнании. Они не умели строить дома из кирпичей, чтобы укрыться от солнца, не умели работать с деревом и жили, как ползающие муравьи, глубоко в темных закоулках пещер. Они не умели опознавать наступление зимы, цветущей весны или плодоносного лета, они действовали без работы мысли, пока я не разъяснил им значение восходов и непонятные им исчезновения звезд. Я открыл им также числа, это высшее изобретение, и письмо — эту всеобщую память и мать всей культуры. Я был тем, кто первым привел животных им под ярмо, чтобы они, согнув шею под хомутом, освободили смертных от тяжелейшего труда, запряг в колесницы коней, послушных поводьям, как символ богатства и роскоши. Именно я изобрел рожденное морем, окрыленное парусами ремесло мореплавателей... Когда кто-то заболел, у людей не было исцеляющей пищи, мази или питья, и они чахли в отсутствие лекарств, пока я не научил их делать лечебные смеси, чтобы устранять болезни. Я разработал множество способов гаданий, я был первым, кто разъяснил, какие сны являются видениями истины и раскрыл людям тайны знаков и счастливых предзнаменований. Я ясно растолковал им полет птиц, что значат когти, загнутые направо или налево, разъяснил повадки каждой из них, рассказал им, что они ненавидят, любят, как собираются в стаи; то же и о гладкости внутренностей, о цвете желчного пузыря, наиболее удобного богам, о нежном со-



ставе печени; о сжигании их конечностей, обернутых жиром, и длинных филейных частей; я обучил людей этому сложному искусству и разъяснил им непонятные для них знаки огня. Но довольно об этом. Что же до тех сокрытых помощников человеческой жизни, как медь и железо, серебро и золото, кто может сказать, что открыл их раньше меня? Никто, я хорошо это знаю, разве что кто-нибудь скажет так в своей тщеславной речи. Можно выразить все это лишь несколькими словами: всеми искусствами люди обязаны Прометею.

Софокл, «Антигона», 332–371. (Написано около 440 г. Цитата из хора.)

Существует множество чудес<sup>1</sup>, но никакое из них не превосходит человека. Это существо отваживается плыть по серому морю меж гребнями ревуших волн, когда дует штормовой южный ветер. Землю, древнейшую из божеств, неуничтожимую и неисчерпаемую, он изнуряет плугом год за годом, переворачивая почву с помощью разводимых им лошадей. Беззаботных птиц он преследует и ловит, как и сонмы диких зверей, как и обитателей соленого моря с помощью сделанной сети — вот сколь хитер человек. Различными способами он приручает зверей в полях и на холмах, он заставляет лошадь и не знающего усталости горного быка склонить голову под ярмом. Человек научился говорить, парить мыслью, соблюдать законы городов, строить убежища от жалящих стрел суровых холодов открытого воздуха. Неизменно изобретательный, он не встречает будущее неподготовленным. Одной лишь смерти он не может избежать, в то время как от губительных болезней он изобрел лекарства. Сверх всяких ожиданий искусны плоды его умений. И иногда склоняясь ко злу, он движется к добру, когда претворяет в жизнь законы своей земли и справедливые установления неба, которым принес клятву, он гордится своим гражданством. Но вне закона пребывает тот, чей безрассудный дух заставляет его сближаться со злом.

<sup>1</sup> Используется слово *deina*, см. о нем с. 49–50 выше.

Еврипид, «Просительницы», 201–213. (Написано около 421 г. Говорящий — Тесей, представляющий афинский гуманизм, демократию и верховенство закона в споре с глашатаем Креонта, заявляющим претензии на тиранию.)

Я благословляю бога, который привел нашу жизнь к порядку, выведя из звероподобного хаоса<sup>1</sup>, вначале наделив нас разумом<sup>2</sup>, а затем дав нам язык, чтобы он был проводником речи и можно было понимать слова, а также дал нам хлеб, чтобы мы могли насытиться, и для хлеба — дождь с неба, растящий плоды земли и дающих нам питье; он также дал нам защиту от зимних морозов, чтобы отражать холод небес, морские путешествия, чтобы получать от других то, чего недостает в нашей земле<sup>3</sup>. А сокрытые вещи, которые мы не способны понять, открывают нам предсказатели, глядя в огонь, на внутренности животных или полет птиц.

Диодор, кн. 1.8.1–7. (Относительно датировки материала Диодора см. т. I, 69, прим. 1 и II, 210, прим. 1, 389, прим. 1. Данный отрывок следует за рассказом о космогонии и происхождении жизни в результате воздействия горячего на влажное и процесса гниения.)

Так говорили наши предшественники о начале всех вещей. О первых поколениях людей они утверждают, что те жили, ведя беспорядочный и звероподобный образ

<sup>1</sup> θηρίωδους. У Крития (fr. 25.2), Диодора, (1.8.1), Гиппократы (VM 3 (I, 576 L.)), Исократы (Панегирик, 28; Об обмене имуществом, 254; Бусирис, 25) и *Ditt. Syll.* 704 (vol. II, 324) — θηρίωδως; ср. Mosch. (6.4) — θηρσίην ἐμφερεῖς. В гомеровском гимне Гефесту (20.4) люди жили в пещерах ἤντε θῆρες, пока Гефест и Афина не научили их лучшему. С τεφυρμένον ср. ἔφυρον εἰκῆ πάντα в указанном эсхилевском пассаже (v. 450).

<sup>2</sup> σύνεσιν. Прометей у Эсхила говорит ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπληθόλους (v. 444).

<sup>3</sup> Ср. ссылку на торговлю у Исократы, Панегирик, 42 (с. 84 ниже), и связь между законным правительством и торговлей у Анонима Ямвлиха (DK 11, p. 403.16–18, p. 73 выше).

жизни, — рассеянные<sup>1</sup> по полям и собирая наиболее вкусные растения и дикие фрукты с деревьев. Защищаясь от диких животных, они, руководимые пользой, вынуждены были помогать друг другу и, сплоченные<sup>2</sup> страхом, постепенно узнавали нравы друг друга. От бессмысленных неразборчивых криков они постепенно перешли к отчетливым<sup>3</sup> формам речи и, договорившись о том, как называть каждую вещь, создали ясный способ общения на любую тему. Подобные группы людей собирались по всему обитаемому миру, так что их язык не везде звучал одинаково, поскольку каждая группа создавала слова, какие им удалось придумать. Отсюда возникли все языки, а первые группы людей стали прародителями всех народов.

И вот древние люди, поскольку ничего полезного для жизни еще не было открыто, вели мучительное существование, лишенные одежды, не знающие домов или огня, не умеющие растить пищу. Не зная, как заготавливать дикие плоды, они не делали запасов на время нужды, так что многие умирали зимой от холода и голода. Из этого состояния, понемногу обучаемые самим опытом, они стали скрываться зимой в пещерах и запасать с собой плоды, которые можно было долго хранить. Когда они открыли огонь и другие полезные вещи, то постепенно изобрели технические приспособления и другие необходимые для совместного существования вещи. Вообще, учителем человека во всем была простая нужда, наставляющая в каждой области знания существо, щедро одаренное природой и обладающее, чтобы помогать ему во всем, руками, разумной речью и проницательным умом.

Мосхион, фр. 6 Nauck. (Датировка Мосхиона неясна. Теперь полагают, что он писал в III в. до н. э., но данный отрывок определенно написан в духе конца V—начала IV в. Название пьесы и имя говорящего неизвестны.)

<sup>1</sup> σποράδιον как у Платона, Протагор, 322b и Исократы, Панигирик, 39.

<sup>2</sup> ἀθροίζομενους. ἀθροίξεσθαι у Платона, Протагор, 322a.

<sup>3</sup> διαρθροῦν. Также см. φωνὴν καὶ ὀνόματα διηθρώσατο у Платона, Протагор, 322a.

Вначале я вернусь в прошлое и поведу речь о том, как началась и установилась человеческая жизнь<sup>1</sup>. Были времена, когда жизнь человека была подобна животным. Они жили в горных пещерах и темных ущельях, ведь еще не было домов с крышами или больших городов, защищенных каменными башнями. Изогнутый плуг не разрывал черных комьев, колыбели зерна; деятельное железо не ухаживало за плодоносящими рядами виноградных лоз, и земля была бесплодна. Закон был не в чести, и насилие разделяло трон с Зевсом<sup>2</sup>. Но потом время<sup>3</sup>, вдохновитель и родитель всех вещей, изменило жизнь смертных — то ли попечениями Прометея, то ли по необходимости, то ли на основе длительного опыта, когда сама природа стала учителем, — и был открыт святой дар Деметры, возвращение зерна в пищу, и сладкий источник Бахуса. Землю, некогда пустынную, начали пахать быки под ярмом, поднялись города с башнями, люди построили дома для защиты, и их жизнь из дикой стала цивилизованной. С этого момента стало законом хоронить мертвых или сыпать на непогребенные тела прах, чтобы и напоминания не осталось прежних нечестивых пиршеств.

<sup>1</sup> ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου. Ср. с заглавием работы Протагора *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*. Мосхион начинает свой рассказ словами ἦν γάρ ποτ' αἰὼν, а Протагор свой рассказ у Платона с ἦν γάρ ποτε χρόνος (320с).

<sup>2</sup> Вариант Δί не является однозначным (Lloyd-Jones в JHS, 1956, 57, п. 24), хотя, на мой взгляд, он самый вероятный. Разница между примитивной и цивилизованной эпохами подчеркивается здесь не произнесенным противопоставлением традиционной вере, что есть Закон, или Справедливость, сидящий на троне с Зевсом: *Гесиод*. Труды и дни, 259; *Пундар*. Олимпийские оды, 8.21 Διὸς ξενίου πάρεδρος Θέμις; [*Демосфен*]. Против Аристогитона, II (цитата из орфической литературы) Δίκην... παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον καθημένην; *Оху*. *Рар*. 2256 fr. 9 (A), v.10 (Lloyd-Jones. *Loc. cit.* 59 f.).

<sup>3</sup> Ср.: Филемон (Meineke, CGF IV, 54; Филемон родился в 361 г. до н. э. и дожил до ста лет):

ᾄσαι τέχνας γεγόνασι, ταύτας, ᾧ Λάχης,  
πάσας ἐδίδαξεν ὁ χρόνος, οὐχ ὁ διδάσκαλος.

Критий, фр. 25.1–8 DK. (Критий был убит в 403 г. Орывок из пьесы «Сизиф»; говорит сам Сизиф.)

Были времена, когда жизнь людей была беспорядочной и звероподобной<sup>1</sup>, рабыней грубой силы, и добру не было награды, а злу — наказания. Тогда, думаю, люди установили законы, чтобы подвергать наказанию, чтобы правосудие стало правителем и сделало наглость своей рабыней, а согрешившего ждала бы кара.

Сизиф продолжает, развивая теорию религии как изобретения древнего законодателя, чтобы предотвратить тайные проступки, внушив страх перед всевидящими богами (см. с. 369–370 ниже).

«О древней медицине» 3 (I, 574–578 L.). (Данное произведение, вероятно, относится к концу V или началу IV в. См.: Дж. Э. Р. Ллойд в *Phronesis*, 1963; его заключение на с. 125.)

Простая необходимость заставила человека искать и открыть искусство медицины... Думаю, в начале люди питались тем же [то есть что и звери]. Наш теперешний жизненный уклад, думаю, был создан открытиями и изобретениями длительного периода времени. Многочисленны и ужасны были страдания людей от грубой звероподобной диеты, ведь они питались простой сырой пищей грубого качества... и разумно предположить, что большинство из них, имевших слишком слабую природу, умирало, сильные же могли сопротивляться дольше... Так из пшеницы после размола, провеивания, толчения, просеивания, вымешивания и выпечки они получили хлеб, а из ячменя — лепешки. Экспериментируя с другими продуктами подобным образом, они варили, пекли и смешивали, соединяя грубые и простые продукты с более мягкими компонентами, приспособлявая все к сложению и способностям человека.

<sup>1</sup> Те же два греческих слова, что и у Диодора. 1.8.1; ἄτακτος из φύσις в [Демосфен]. Против Аристогитона, 15 (с. 75 выше).

Исократ, «Панегирик» 28 сл. Исократ (436–338) здесь ставит свою теорию прогресса на службу патриотизму: греческий мир обязан своей цивилизацией Афинам, поскольку Деметра, в благодарность за оказанную ей здесь доброту во время поисков дочери, наградила город двумя дарами — выращиванием зерна и празднованием мистерий, дающих надежду на будущую жизнь. Первое гарантирует, что мы не должны жить «как звери», и Исократ продолжает (§ 32):

Но даже если отбросить предание и обратиться к истории, то мы увидим, что не могли все люди сразу достичь благоустроенной жизни, а пришли к ней постепенно объединенными усилиями... (38) Обеспечив первую потребность, наш город не остановился на этом; то, что он их избавил от голода, — а именно с этого разумные люди принимаются налаживать жизнь, — было только началом благодеяний. Считая, что жизнь, ограниченная самым необходимым, мало чего стоит, наш город постарался сделать ее еще лучше, и можно с уверенностью сказать, что ни одно из благ, которых человечество добилось своими силами, не было достигнуто без участия Афин, а многими достижениями оно обязано только нам. (39) В то время как эллины, не зная законов и правопорядка, страдали либо от произвола правителя, либо, наоборот, от безвластия, наш город и в этом пришел им на помощь: одних он взял под свое покровительство, а другим дал образец в виде своих законов и государственного устройства... (40) Искусства и ремесла, призванные украсить жизнь и обеспечить ее всем необходимым, наш город — изобрел ли он их сам или заимствовал у других — широко распространил и сделал общедоступными... (42) Не всякая местность может себя обеспечить всем необходимым; нехватка в одном и избыток в другом принуждают эллинов к нелегкому делу сбывать излишки и ввозить то, чего им недостает. Но и в этом затруднении Афины также пришли им на помощь, создав «Пирей» в качестве торгового центра Греции, причем в нем такое изобилие всего, что товары, которые в любом другом месте было бы трудно купить, здесь можно было приобрести все и сразу.

Сравните с приведенным выше отрывком из Исократы:

(а) Диодор 13.26.3. (Речь Николая Сиракузского, советующего пощадить афинских пленников в 413 г. до н. э.)

Именно афиняне впервые открыли грекам получаемую от возделывания земли пищу — дар, обретенный ими от богов, — и сделали ее доступной для всех. Они — изобретатели законов, благодаря которым общественная жизнь превратилась из дикого и несправедливого существования в цивилизованное и справедливое общество.

(б) сохранение этой идеи подтверждает Ditt. Syll. 704 (vol. II, p. 324) надпись II в. до н. э., в которой Дельфийской Амфикифии предлагается почтить афинских *technitai* (театральных мастеров). В ней говорится, что афиняне привели людей из звероподобного состояния к цивилизации, допустили их к мистериям и даровали им блага сельского хозяйства, законов и цивилизации.

### 3. РЕАЛИСТЫ

#### 3.1. Фукидид

Чтобы понять характер эпохи, в которую жили софисты, всего лучше начать с философствующего историка Фукидида. Он пишет о великой войне между государствами, составлявшей фон греческой жизни в последние тридцать лет V в. и разделившей не только города, но и общественные группы внутри каждого из них. По его собственным словам (3.82),

война, лишив людей житейских удобств в повседневной жизни, оказывается насильственной наставницей

и настраивает страсти большинства людей сообразно с обстоятельствами... Извращено было общепринятое значение слов в применении их к поступкам. Безрассудная отвага считалась храбростью и готовностью к самопожертвованию за друзей, предусмотрительная нерешительность — трусостью под благовидным предложением, рассудительность — прикрытием малодушия, вдумчивое отношение к каждому делу — неспособностью к какой-либо деятельности... Вообще превозносили похвалами того, кто предупреждал задуманное другим какое-либо злодеяние и кто подстрекал к тому других, и не помышлявших о таких действиях<sup>1</sup>.

Фукидид имеет в виду прежде всего последствия внутренней борьбы, но его повествование, особенно в речах, показывает, что эти черты были одинаково заметны в отношениях одного греческого государства с другим. Примечательно, как редко даже его ораторы, стремящиеся к убеждению, видят какой-либо смысл в обращении к соображениям права, к справедливости или другим общепринятым моральным нормам: считается само собой разумеющимся, что только обращение к личным интересам может иметь успех. Фукидид обладал впечатляющей проницательностью, хорошо понимая своих земляков греков, и можно доверять его утверждению, что некоторые из их речей он сам слышал, а о других имел сведения из первых рук, что он воспроизводил то, что они должны были сказать по каждому поводу, держась как можно ближе к сути того, что они на самом деле сказали (1.22.1)<sup>2</sup>. Его рассказы

<sup>1</sup> Пер. Ф. Г. Мищенко.

<sup>2</sup> Это высказывание берет за рога весьма свирепого быка. По нелегкому вопросу об историчности речей у Фукидида ученые, кажется, склонны совмещать несовместимое. Эренберг говорит (S. and P. 42), что он согласен с большинством ученых «в том, чтобы считать фукидидовской не только их „форму“, но до некоторой степени также и „дух“... однако остается несомненным, что в основе речей лежит правдивое воспроизведение



создают необходимый фон для понимания эмоциональных переживаний, вроде тех, которые демонстрирует Фрасимах в «Государстве», и проливают свет на современное ему истолкование таких понятий, как человеческая природа, право, справедливость, выгода или интерес, необходимость, и их взаимоотношения. Поэтому некоторые примеры из его труда будут весьма значимы для нашей темы.

Самым знаменитым примером аморального «реализма» является изображенный у Фукидида спор между афинскими послами и небольшим островом Мелос, который афиняне хотели заставить вступить в их конфедерацию (5.85–111). Афиняне начинают с того, что не намерены ни использовать моральные аргументы, ни ждать их от мелосцев, потому что обе стороны знают, что по человеческим меркам справедливость зависит от равенства сил: сильные делают, что могут, а слабые подчиняются. Очень хорошо, говорят мелосцы (гл. 90). Ограничиваясь, по вашему желанию, соображениями *интереса* (τὸ ζυμφέρον), а не *справедливости*, мы утверждаем, что полезно (χρήσιμον), в качестве общего правила, тем, кто в опасности, встречать ее с честностью и справедливостью (τὰ εἰκότα καὶ δίκαια), — правило, к которому вам самим, возможно, придется когда-нибудь прибегнуть... (98) Так как вы запрещаете нам говорить о *справедливости* и велите нам уступить вашим *интересам* (ζυμφόρω), мы расскажем вам, что полезно (χρήσιμον) для нас, и если это согласуется с вашими интересами, попытаемся убедить вас.

Позже, однако (гл. 104), мелосцы все-таки пытаются ввести моральные соображения, утверждая, что, несмотря на свою слабость, они могут надеяться на благосклонность богов, потому что выступают за правду

---

(τὰ ἀληθῶς λεχθέντα)». Могут ли быть истинными две половины этого утверждения?



против несправедливости (ὅσιοι πρὸς οὐ δίκαιους). Афиняне возражают, говоря, что это нереалистично:

относительно богов мы это предполагаем, относительно людей знаем из опыта, что повсюду по *природной* необходимости (ὅλο φύσεως ἀναγκαίως) властвует тот, кто сильнее. Не мы установили этот закон (νόμον)... мы лишь пользуемся им и оставим его существовать вечно... На нашем месте вы делали бы то же... Спартанцы же не станут вам помогать. Более, нежели все прочие, они признают приятное для них — хорошим, а *выгодное* — *справедливым*<sup>1</sup>.

Сходным образом, обращаясь к самим спартанцам (1.76.2), представители Афин заявляют:

искони уже так повелось на свете, что более слабый должен подчиняться сильнейшему. Вы, спартанцы, думая о своей *выгоде*, ссылаетесь на справедливость. Но соображения справедливости никого еще не заставили упустить представившийся случай расширить свое могущество с помощью силы. И следует похвалить тех, кто, хотя *человеческая природа* влечет их к принятию власти, все-таки управляют справедливее, чем это им необходимо при верховенстве их положения<sup>2</sup>.

Близкую параллель этому представляют слова сицилийца Гермократа, предостерегающего своих соотечественников относительно афинян (4.60.1):

Прикрываясь *законным* именем союзников, они благовидным способом обращают свою *природную* враждебность в свою пользу... (61.5) Если афиняне составляют такие замыслы ради своего усиления, это вполне извинительно; и я укоряю не тех, которые жаждут владычества, но тех, которые слишком склонны к покорности. Человеку по *природе* всегда свойственно желание вла-

<sup>1</sup> Пер. Ф. Г. Мищенко, с изменениями. Гл. 105: τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ ζυμφέροντα δίκαια.

<sup>2</sup> Пер. Г. А. Стратановского, с изменениями.

дычествовать над уступчивым, но и остерегаться нападающего<sup>1</sup>.

Перикл открыто говорил афинянам, что они держали свою власть «как тиранию» (2.63.2): может, было и неправильно обрести ее, но теперь было бы опасно выпустить. Клеон, отстаивая достойное наказание для мятежного города Митилены, повторяет это более категорично<sup>2</sup>. В своей речи, примечательной более своей смелостью, нежели логикой, он не избегает понятия *справедливости*, но мягко обвиняет митиленцев в том, что они поставили выше нее силу (ισχύς, 3.39.3). Предложив убить всех их взрослых мужчин и поработить женщин и детей, он желает *примирить справедливость с выгодой* (δίκαία и ξύμφορα, 40.4), так как митиленцы заслужили свою судьбу; но даже если это не так, сразу же продолжает он, интересы Афин требуют, чтобы они совершили это деяние вопреки порядочности (παρὰ τὸ εἰκός), если они не готовы отказаться от своей державы и превратиться в филантропов. Он повторяет, что в человеческой *природе* презирать миротворцев и восхищаться железной рукой (39.5). Три вещи наиболее пагубны для державы — жалость, любовь к рассуждениям и человечность (справедливость, порядочность: ἐπιείκεια, 40.2).

Диодот, выступавший против жестокости, не больше Клеона взывал к сочувствию. Это, очевидно, не могло бы его делу. Он различает *справедливость* и *вы-*

<sup>1</sup> Пер. Ф. Г. Мищенко, с изменениями.

<sup>2</sup> 3.37.2. То же самое выражение пародирует Аристофан, когда его хор всадников поздравляет Демоса (Всадники, 1111) с тем, что καλήν γ' ἔχεις / ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄν- / θρωποι δεδίασι σ' ὧσ- / περ ἄνδρα τύραννον. («Народ мой, красна твоя / Держава. По всей земле / И страшен и славен ты — / Хозяин могучий» (Пер. А. Пиотровского). Ирония в отношении к демократии, ведущей себя как τύραννος, — то, что Аристофан никак не мог пропустить.



году и советует заботиться только о последней: тут не суд, а политическое собрание, и единственный вопрос в том, как полезнее поступить с митиленцами (44.4). Отмщение может быть, строго говоря, *справедливо*, но не в интересах Афин. Клеон ошибался, думая, что в данном случае эти две вещи совпадают (47.5). В *природе* каждого, и государства, и личности, поступать несправедливо, и никакой закон этого не предотвратит. Бедность порождает безрассудство, богатство ведет к гордости и жажде большего (45.4). Было бы наивно полагать, что человеческую *природу*, однажды выбравшую определенный путь, можно удержать от него силой закона или какой-то другой угрозы (45.7).

Сами митиленцы, обращаясь к Спарте за помощью, похоже, знают, что апелляция к справедливости или состраданию далеко их не уведет. Они начинают (3.9.1) с того, что хорошо знают, что обычно бывает в Греции, когда подчиненное государство отпадает во время войны: другая сторона принимает его, поскольку это для нее полезно, но меньше ценит из-за предательства союзников. Дальше они говорят (необычно для ораторов у Фукидида), что теперь поведут речь о справедливости и честности (10.1), но на деле мало что говорят о них, а вскоре замечают (11.2), что единственная надежная основа для союза — это равенство взаимного страха.

Другие примеры взаимоотношений между справедливостью и выгодой находятся в речи коринфян в Афинах (1.42.1: «Не думайте, что, хотя наши речи *справедливы*, ваша *выгода* укажет вам другое направление, если дело дойдет до войны») и платейцев к спартанцам после сдачи (3.56.3). Если, говорят они, вы примете мерилom справедливости вашу непосредственную *выгоду* (χρήσιμον), вы покажете себя не истыми ценителями *правды* (τὸ ὀρθόν), а, скорее, слугами *целесообразности* (τὸ ξυμφέρον).



### 3.2. Фрасимах в «Государстве»<sup>1</sup>

Тема «Государства» — природа справедливости, или что такое право. После некоторого предварительного обсуждения ходячих определений («воздавать каждому человеку его должное», «благотворить друзьям и вредить врагам»), Фрасимах раздражается, что они говорят глупости, и, понуждаемый изложить собственное мнение, утверждает, что «Справедливость есть не что иное, как интерес сильного». Развивая эту мысль, он говорит, что, управляет ли государством тиран, аристократия или демократия, правящие силы принимают законы ради собственной выгоды. Принимая эти законы, они объявляют справедливым для своих подданных то, что выгодно им самим, и наказывают всякого, кто отступает от них, — как правонарушителя и преступника. Справедливость во всех государствах — одно и то же, а именно то, что выгодно установившемуся правительству. Поскольку правительство держит власть, справедливость повсюду есть то, что выгодно сильному.

Отвечая на вопросы Сократа, Фрасимах добавляет, что, хотя он сказал, что для подданных справедливо подчиняться законам, установленным правителями, это не означает, что они должны подчиняться, даже если тем, кто у власти, случится по ошибке предписать что-то, что не в их интересах. Как и любой другой знаток или мастер, утверждает он, правитель, строго говоря, не является правителем, когда делает что-то по неведению или по ошибке, но только когда он безошибочно демонстрирует свое искусство. Только тогда он будет устанавливать то, что лучше для него, а управляемые должны будут подчиняться.

<sup>1</sup> Государство I. 336b сл. Вопрос, отражает ли рассказанное в «Государстве» взгляды и характер исторического Фрасимаха, мы здесь не поднимаем. Об этом см. ниже, с. 450–453.

Сократ пользуется тем, что Фрасимах ввел аналогию между управлением государством и ремеслами, подобными медицине, и, заимствуя его выражение «стро-го говоря», утверждает, что ремесло, вроде этого, ищет выгоды не себе, но объекту, к которому его применяют (ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν, 342b), его Сократ определяет как тело в случае с медициной, лошадь — в случае с дрессурой и т. д. Он приходит к выводу, что искусство управления, строго понимаемое, издает законы не ради тех, кто его правит, но ради ему подвластных<sup>1</sup>.

Ты мог бы также сказать, парирует Фрасимах, что пастухи радеют лишь о благополучии своих стад, между тем как, если они заботятся об их здоровье и откармливают, то лишь для наибольшей выгоды хозяевам и себе, а не овцам<sup>2</sup>. Сходным образом справедливость означает служение чужому благу: для покорного подданного она — невыгода. Несправедливость же противоположна: она господствует над тем подлинно<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Джозеф (A. and M. Phil. 24 и 22) отмечает правоту Сократа в утверждении, что цель искусства как такового — не выгода тому, кто его применяет, даже если он зарабатывает себе этим на жизнь, и его неправоту в разъяснении, что целью всех искусств является выгода для других, выступающих в качестве объекта применения искусства. Охотник показывает свое искусство на звере, но не для его выгоды, танцор — на собственном теле, которое он может напрягать или ранить, чтобы достичь совершенства.

<sup>2</sup> Кросс и Вузли (*Cross and Woozley, Comm. on Rep. 48 f.*) говорят, что, поскольку заявления Сократа о государственном правлении выведены из обобщения, основанного на неполной индукции, Фрасимах обоснованно критикует его, приводя контр-пример. Но именно Фрасимах ввел понятие искусства в строгом (то есть идеальном) смысле, чтобы доказать свое положение, что ни один правитель не ошибается, когда действует как таковой; Сократ поэтому имеет право возразить, что работа пастуха как пастуха касается только благополучия его стада. См. особенно 345 b–c. Противоположное мнение см. также: *Kerferd. D. U. J. 1947, 22.*

<sup>3</sup> ὡς ἀληθῶς, 343c. Корнфорд странным образом переводит «кто назван справедливым», Ли опускает это выражение.

простым и справедливым, кто действует в ее интересах, поскольку она сильнее. Справедливому человеку всегда приходится хуже несправедливого, и в частных делах, и в отношениях с государством (уплата налогов, бескорыстная служба, неподкупность). Выгода несправедливости лучше всего видна в ее крайней и самой успешной форме. Когда тиран захватит власть, он грабит, разоряет, попирает все священное, но вместо того чтобы быть наказанным, как мелкий преступник, он принимает поздравления, и поработенный народ зовет его счастливым. Этим показано, что несправедливость сильнее, свободнее и могущественнее справедливости, и доказан исходный тезис, что справедливость — это то, что приносит выгоду сильнейшему.

На вопрос, означает ли это, что он считает несправедливость добродетелью<sup>1</sup>, а справедливость — пороком, Фрасимах отвечает, что скорее назвал бы несправедливость хорошей политикой (или благоразумием, εὐβουλία), а справедливость — «благородной простотой»<sup>2</sup>. Позже он называет справедливого человека «хорошо воспитанным простаком», а несправедливо-

<sup>1</sup> ἀρετή, обычно переводимое таким образом, но не обязательно имеющее моральные импликации, обычно связываемые с «добродетелью» (virtue). Это слово означает отличительное качество, позволяющее любому существу, органу или орудию выполнять его характерные задачи (см. с. 383 ниже). В 353a–b Сократ говорит об ἀρετή глаз и ушей: даже у ножа она есть, если он хорошо сделан и острый. Сразу после этого Фрасимах соглашается с Сократом, что он может назвать несправедливого тирана «благоразумным и добрым», используя прилагательное (ἀγαθός), которое соотносится с ἀρετή. Тут нет нужды привлекать какую-то моральную оценку, хотя Сократ и вводит это в нравственную сферу, прибавляя слова вроде καλόν и αἰσχρόν, и Фрасимах неосторожно соглашается.

<sup>2</sup> Ср. Фукидид 3.82.4 о словах, которые со временем изменили свое значение (с. 126 выше). 83.1 дает замечательную параллель к данному пассажию: τὸ εὐήθες, οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη.



го — «благоразумным и добрым». Это слишком резкое заявление, говорит Сократ. Он мог бы понять, если бы Фрасимах считал эту несправедливость целесообразной, несмотря на ее позорность, но, очевидно, он будет называть ее почетной, доброй и всем прочим, что обычно связывают со справедливостью. Если так, они не могут рассуждать на каких-либо общепринятых основаниях. Кроме того, Фрасимах сейчас, похоже, высказывает собственное мнение и верит в истинность того, что говорит. Вместо того чтобы просто согласиться с этим, Фрасимах отвечает: «Не все ли тебе равно, верю я в это или нет? Просто опровергни мое утверждение» — слова, приобретающие значение в свете его дальнейшего поведения.

Сократ делает это с помощью нескольких доводов<sup>1</sup>, и для определения позиции Фрасимаха важно заметить природу его ответов на них. После первого доказательства того, что справедливый человек добродетелен и мудр, а несправедливый — глупый и порочный, мы имеем такой обмен репликами (350d):

Ф. Я недоволен тем, что ты сейчас утверждаешь, и должен по этому поводу сказать кое-что. Впрочем, если я стану говорить, я уверен, ты назовешь это разглагольствованием. Так что либо предоставь мне говорить, что я хочу, либо, если тебе угодно спрашивать, спрашивай, а я тебе буду вторить, словно старухам, рассказывающим сказки, и то одобрительно, то отрицательно кивать головой.

С. Только ни в коем случае не вопреки собственному мнению.

Ф. Постараюсь, чтобы ты остался доволен мной, раз уж ты не даешь мне говорить. Чего ты от меня еще хочешь?

---

<sup>1</sup> Первый из них кажется Джозефу «совершенно убедительным» (A. and M. Phil. 31), а Кроссу и Вузли — «почти ошеломляюще плохим» (Rep. 52).



С. Ничего. Если это то, что ты собираешься сделать, сделай это. Я продолжу свои вопросы<sup>1</sup>.

Отсюда следует, что Фрасимах не согласился бы ни с непосредственно предшествующим доводом, ни с каким-либо последующим<sup>2</sup>, кроме 351c1–3, где он различает между «Если ты прав» и «Если я прав», и Сократ благодарит его за это; и заключение «если я прав» таково, что сильное государство обязано своим могуществом несправедливости. Сравните следующие выражения Фрасимаха: «Пусть так<sup>3</sup>, ибо я не хочу тебе противоречить» (351d); «Наслаждайся этим рассуждением без опаски: я не стану перечить, чтобы не обидеть компанию» (352b); «Видно так, согласно твоему рассуждению» (353e); и его последние слова: «Ну, этим и угощайся на праздник». Сократ, очевидно, следует ходу своей мысли независимо от того, следует ли за ним Фрасимах, и Фрасимах не разделяет никаких его мыслей.

<sup>1</sup> Пер. А. Н. Егунова, с изменениями. Ли, обращая слова Сократа  $\mu\eta\delta\alpha\iota\omega\varsigma$  ктл. в положительную форму («пожалуйста, ответь, как ты действительно думаешь»), заставляет ответ Фрасимаха означать, что он поступит, как хочет Сократ, вместо того, как по его словам, он собирался действовать. Перевод Корнфорда «Что угодно, чтобы тебе понравиться» несколько двусмысленен, но, вероятно, означает то же самое. Джоуитт и Шори, однако, переводят в указанном выше смысле, который, безусловно, является очевидным. Фрасимах не будет высказывать своих мыслей, так как он не может этого сделать сократовским способом вопросов и ответов. Сократовские слова  $\sigma\upsilon\delta\epsilon\upsilon\eta\mu\epsilon\kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha$  означает «сделай по-своему».

<sup>2</sup> По этой причине я не могу согласиться с Кроссом и Вузли (Cross and Woosley, Rep. 58), что «ошибка Фрасимаха заключалась в согласии с Сократом», «что справедливость есть совершенство души», поскольку он немедленно отказывается от своих слов (350d).

<sup>3</sup> ἔστω. Аналогичным образом ἔστω в 354a скорее означает «делай по-своему», чем «я позволяю» (Ли).

При обсуждении взглядов, приписываемых здесь Фрасимаху, новейшая практика состояла в том, чтобы рассмотреть все возможные варианты, какие видит современный философ, и всесторонним исследованием диалога попытаться решить, какой из них поддерживает Фрасимах<sup>1</sup>. Такое выяснение может быть весьма ценным, но может быть ошибочным из-за пренебрежения (никогда не бывающего разумным применительно к Платону) драматической ситуацией и эмоциональным напряжением между собеседниками, а также тем фактом, что Фрасимахом движет скорее страстное чувство, чем философская пытливость. Ничего этого не видно из краткой передачи рассуждений, но подчеркивается Платоном на каждом шагу. Под напором сильных эмоций Фрасимах бросает свой вызов в намеренно остро парадоксальной форме: «Справедливость? Это лишь интерес сильнейшего!» Это не обязательно понимать буквально — не больше, чем когда человек, потрясенный успехом порочности и злополучием многих хороших людей, восклицает: «Нет справедливости, справедливости не существует». На деле он имеет в виду, что *есть* такая вещь, как справедливость, и он очень хорошо знает, что это такое, но в этой жизни он искал ее напрасно. Потрясение от этого парадокса заключается в том, что для каждого грека слова «справедливость» и «справедливое» (*dikaion*) передают ощущение положительной нравственной ценности: они действительно

---

<sup>1</sup> Так Керферд (D. U. J. 1947, 19) видит следующие варианты: (1) этический нигилизм, (2) легализм, (3) естественное право, (4) психологический эгоизм. По Кроссу и Вузли (Rep. 29), они представляют собой (1) натуралистическое определение, (2) нигилистический взгляд, (3) второстепенное замечание и (4) сущностный анализ. Упоминания самых важных из более ранних дискуссий можно найти в статье Керферда, за исключением того, что он не упоминает пронизательный анализ Макса Саломона в Ztschr. d. Savigny-Stiftung, 1911.

охватывают столь широкое поле, что понятие *dikaion* можно сравнить по объему с понятием нравственной ценности.

Так как слово *dikaion* столь сильно нагружено моральным одобрением, любому греку было трудно сказать открыто, что он понимает под ним просто интерес сильнейшей стороны. Критики тактики сильной руки у Фукидида обычно противопоставляют справедливость и интерес в такого рода обвинениях: «Вы следуете своим собственным интересам, делая вид, что следуете справедливости». Тем не менее, помимо обвинения в том, что сила предпочитается справедливости (3.39.3), на деле мы слышим в речи Брасида об «оправдании, заключающемся в большей силе» (*ισχύος δικαιοσύνη*, 4.86.6). В Мелосском диалоге афиняне обвиняют спартанцев в отождествлении справедливости с их собственными интересами, но и сами они приближаются к Фрасимаху, когда утверждают (гл. 105): «То, что мы считаем справедливым (*δίκαιοῦμεν*), согласно с религиозной верой и человеческими замыслами: и человеческое, и божественное держатся закона, основанного на природной необходимости, что сильнейший покоряет себе других». Здесь мы видим перемену ценностей, о которой Фукидид говорит в третьей книге, во всей ее наготе, хотя чаще, по его словам, гнусное деяние прикрывалось красивыми словами. Цель Фрасимаха, как я ее вижу<sup>1</sup>, — разоблачить лицемерие и показать, как был извращен смысл справедливости. Люди и государства

<sup>1</sup> Необходимо высказываться от себя, так как ныне это точка зрения меньшинства, а в защиту других мнений уже много сказано. Среди тех, кто в прошлом выражал взгляды, похожие на выдвинутые здесь, — Грот, Баркер, Джозеф, Бёрнет и Тейлор. Недавно Керферд утверждал, что Фрасимах проповедует доктрину естественного права, а Кросс и Вузли, — что он считает моральным долгом слабейшего служить сильнейшему, но потом цинично рекомендует нам не вести себя так, как нам положено.

ведутся себя так, будто для слабых справедливо быть угнетенными, а для сильных — делать, что им хочется, не имея для того иного права, кроме власти, причем по большей части отрицая, что это именно так и происходит, и обвиняя в таком порядке вещей оппонентов.

Вот фон, на котором должно рассматривать взаимодействие реального и идеального, сущего и должного в утверждениях Фрасимаха. Это объясняет некоторое замешательство, которое сразу же возникает у читателя, хотя ученые утверждают, что объяснят его путем тщательного анализа. Фрасимах начинает с того, что с презрением и гневом делает фактическое заявление: «Я утверждаю, что справедливость есть не что иное, как интерес сильнейшего», позже ограниченного до «интереса признанного правительства». Это можно назвать либо переворотом в нравственности того времени — слово «справедливость» по-прежнему несет положительную оценку, но обозначает нечто, чего раньше никто не стал бы одобрять, — или вымывание нравственного содержания из самого слова: то, что именуется справедливостью, не имеет ничего общего с правым или неправым; оно используется просто для обозначения интереса того, кто в некий момент держит бразды правления. Все правительства принимают законы в своих интересах и называют это справедливостью. Таковы факты: похвала или порицание сюда не входят. Остальное можно восполнить из Фукидида: это вопрос человеческой природы, необходимости, так что, как сказал Гермократ (с. 86 выше), сильного не следует порицать за стремление править, а с другой стороны — в его действиях нет ничего в моральном смысле недостойного. Держать других в подчинении — просто выгодно, а для действующей власти потворствовать жалости и человеколюбию опасно. Именно это Перикл, Клеон и многие другие проповедовали во времена Фрасимаха.

Справедливость, таким образом, есть интерес сильнейшего, и справедливый подданный будет, к собственной невыгоде, служить правителю и подчиняться его законам. Позже, однако, Фрасимах говорит, что, чтобы судить о преимуществах несправедливости, следует посмотреть на ее крайние формы, то есть на тирана, захватившего власть посредством силы и предательства. Мелкие преступники подвергаются наказанию и бесчестию, а перед этим человеком заискивают и называют его счастливым и благословенным. Тем не менее «он грабит и разоряет, не помалу, но в огромном масштабе, не уважая ни священной, ни мирской, ни государственной, ни частной собственности». Это «полный, высший пример несправедливости»<sup>1</sup>, и это, заключает Фрасимах, доказывает мое мнение, что несправедливость «сильнее, свободнее и более властна, чем справедливость; а справедливость есть интерес сильнейшего, тогда как несправедливость есть польза и интерес сама по себе».

Все это иллюстрирует тот исторический факт, о котором свидетельствует Фукидид, что в беспокойных обстоятельствах конца V в. устоявшиеся нравственные нормы оказались в пренебрежении, и люди изменяли принятые значения моральных понятий, чтобы они соответствовали их действиям. Такие изменения отражают грубость и жестокость политической жизни и войны (например, обвинения в трусости или слабости, если человек противостоит акту неоправданной агрессии), и они вряд ли выдержат философскую проверку<sup>2</sup>. Моральные ассоциации слова *dikaion* — право, или спра-

<sup>1</sup> 344a τὴν τελιωτάτην ἀδικίαν, 344c τὴν ὄλην ἀδικίαν ἡδικηκότα.

<sup>2</sup> Хотя я не вполне согласен с оценкой, какую Биньоне дает Фрасимаху, есть убедительность в его замечании (Studi, 38) о нем и Калликле: «Но из обладателей этих двух имен один больше понимает в политике, чем в философии того времени».

ведливость — слишком сильны, чтобы, задаваясь вопросом о его сути, всегда приравнивать *dikaion* к «интересу сильнейшего». Утверждали<sup>1</sup>, что Фрасимах смотрит на дело только с точки зрения правящих, что для него справедливость заключается только в соблюдении поданными интереса правителя или, как он выражается, «чужого блага» (343c); и что это спасает его от непоследовательности и, более того, дает ключ к пониманию его тезиса, являющегося одной из форм доктрины естественного права. Но какая последовательность, можно спросить, в утверждении, что (а) справедливость есть интерес действующей власти (Фрасимах утверждает это просто и без оговорок), но (б) несправедливо, чтобы правитель соблюдал лишь свой интерес, то есть справедливость?<sup>2</sup>

Почти каждый комментатор отмечал в этом споре противоречие между идеальным и реальным, действительным и желаемым, сущим и должным, но не было согласия относительно мест, где используется та или иная норма. В одном из самых тщательных исследований этого вопроса М. Саломон отмечал, что различие дескриптивного и нормативного было еще в зародыше. Нам оно представляется очевидным, но проводить это различие, возможно, было не так легко и для Платона, и для исторического Фрасимаха. Сам Саломон рас-

<sup>1</sup> Керферд в его статье в D. U. J.

<sup>2</sup> Обе стороны тезиса четко сформулированы Адимантом в 367c, где он говорит о «согласии с Фрасимахом, что справедливость — это благо другого, что она выгодна сильнейшему, и несправедливость — преимущество и прибыль себе, но ущерб слабейшему». Таким образом, справедливость состоит в послушании законам, которые действующая власть (выбранный Фрасимахом пример «сильнейшего») издает в собственных интересах, то есть несправедливо. Более последовательный взгляд изложен Платоном в «Законах», 10 (890a), о тех, (кто бы они ни были; это явно не Фрасимах), кто говорит εἶναι τὸ δικάσιόντων ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος.

смастривал Фрасимаха как занимающегося чисто описательной социологией<sup>1</sup> вплоть до того места (344a), где он говорит об переменах действующей власти и характеризует человека, успешно ниспровергнувшего прежние законы, как «величайшего преступника». «Здесь Фрасимах не только объясняет, он судит»: внимательный читатель не может не заметить презрения и горечи, с которыми Фрасимах об этом говорит. Перед его глазами — огромного значения нравственный переворот: самый несправедливый человек становится самым справедливым; то есть люди будут называть его справедливым, стоит ему оказаться у власти<sup>2</sup>.

С таким пониманием последней части замечаний Фрасимаха мы можем согласиться, но, говоря, что до этого он просто давал «социологическую информацию», Саломон игнорирует тот факт, что сам Фрасимах ввел понятие правителя «в строгом смысле», такого, ко-

---

<sup>1</sup> «Sätze, die ... lediglich soziologische Erkenntnisse geben wollen» (Savigny-Stift. 1911, 143). Предпринято разъяснение идей, но не установлено никаких норм, вроде, например, такого: «Действовать справедливо, действовать в согласии с законом».

<sup>2</sup> В этом последнем высказывании Саломон выходит за рамки текста. Ради справедливости к истолкованию Керферида надо сказать, что Фрасимах нигде не называет человека или партию власти «справедливыми» и не говорит, что его так называют другие. (Они называют его «счастливым» и «блаженным».) Он лишь говорит, что справедливость «есть» их интерес и что справедливый человек есть подданный, который в своем простодушии довольствуется подчинением и служением этому интересу. Однако то, что говорит Саломон, кажется лишь логичным выводом из слов Фрасимаха и помогает показать противоречивость эмоциональных утверждений Фрасимаха: справедливость есть интерес сильнейшего (приравненного к обладающему властью), но для сильнейшего искать своей выгоды несправедливо. Главкон, усиливая суждение Фрасимаха, говорит (361a), что совершенно несправедливый человек позаботится снискать отличную репутацию совершенно справедливого человека.

торый непогрешим, то есть идеального, а не реального правителя. Именно это дало Сократу отправную точку для его довода, что человек, практикующий что-либо, как *таковой*, будь то искусство управления или что-нибудь еще, не использует свое искусство в своих интересах. Утверждая, что Сократ не может опровергнуть Фрасимаха, рассуждая о том, что происходит, когда человек управляет *справедливо* (καλῶς, 347a), так как Фрасимах не спрашивает, как человек устанавливает законы при справедливом правлении, но как на самом деле люди правят в этом мире, Саломон допускает противоречие, ибо ни одно правительство на деле не бывает непогрешимым. Тем не менее непогрешимый, или идеальный правитель для Фрасимаха все же тот, кто принимает законы безошибочно *в своих интересах*, и он не имел в виду, что его допущение поведет к моральному выводу, к которому его приводит искусственность Сократа. Его отказ от варианта, предложенного ему Клитофонтом (то, что он понимает под интересом сильнейшего, есть то, что сильнейший *считает* своим интересом, справедливо или ошибочно), оставляет его на милость сократовской диалектике<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Так у Джозефа, A. and M. Phil. 18: «Фрасимах в своей защите вводит противопоставление между фактическим и идеальным, которое в конечном счете оказывается роковым для его позиции». Кросс и Вузли также говорят (с. 46), что «лучше бы он принял совет» Клитофонта, хотя Керферд отрицает это на основании гипотезы (не очень отличающейся от мнения), что Фрасимах проповедует учение о естественном праве сильнейшего.

Саломон должен был также предвосхитить возражение, что нормативный язык введен в 339c и 341a, где Фрасимах соглашается, что то, что предписывает правитель, не только «справедливо» (то есть по Сократу, что тот человек *именуется* справедливым, который подчиняется закону), но также ποιητέον τοῖς ἀρχομένοισι. Можно было бы утверждать, что это показывает, что, по собственному мнению Фрасимаха, подданный *должен* под-



На выдвинутое здесь истолкование Фрасимах, раздраженный нереалистическим и ребяческим характером предпринимаемого обсуждения, с гневом отвечает сердитым парадоксальным утверждением о том, что он считает фактами реальной жизни: «Вот вам ваша хваленая справедливость!» Он не готов к тому, чтобы это отчасти риторическое утверждение подвергнуть сократовскому исследованию, отвечая оскорблениями (например, предположением, что Сократу нужна нянька), вспышками гнева и неудачной попыткой ускользнуть (344d). Поскольку сказанное Фрасимахом можно оценить как некое учение, Керферд называет его этическим нигилизмом. Как пишет Джозеф:

Он считает, как Гоббс, что каждый человек действует только ради своего личного интереса, — если устанавливает законы, то поскольку считает, что они в его интересах; если соблюдает их, то поскольку считает, что в его интересах скорее подчиниться, чем расплачиваться за неповиновение, хотя само деяние, требуемое от него, приносит пользу не ему, а правителю...

чиняться. В ответ можно сказать: (а) на данном этапе развития мысли и в отсутствие словарных средств для того, чтобы производить философские разграничения, доступные философам XX в., некоторое смешение дескриптивного и прескриптивного языка было неизбежным и полное устранение из слова *δίκαιον* всякого намека на обязанность было невозможно; (б) принуждение, подразумеваемое глагольными прилагательными этой формы, отнюдь не было исключительно моральным: речь может идти о силе обстоятельств или о том, что нужно сделать для достижения указанной цели (что Аристотель позже назовет гипотетической необходимостью: примеры этого употребления появляются в 361c).

Э. Л. Харрисон в своей интересной статье в *Phoenix*, 1967, высказывает мнение, что это один из моментов, когда Платон «манипулирует» Фрасимахом, то есть заставляет софиста говорить не в его духе ради собственного художественного замысла в «Государстве».

К этому можно добавить замечание Тейлора:

В отличие от Гоббса Фрасимах не чувствует потребности оправдывать абсолютизм «суверена» апелляцией к «общественному договору», благодаря которому тот был наделен своими суверенными полномочиями; так как он не считает «право» имеющим какое-либо значение, ему и не надо показывать, что суверен имеет право подчинять себе. Достаточно заметить, что его власть принуждать к повиновению обеспечена простым фактом того, что он является сувереном.

Эта теория, как ее понимает Грот, существенно отличается от взглядов Калликла в «Горгии», где он утверждает, что право сильнейшего искать неограниченной власти и наслаждения ради них самих есть «закон природы», которому сильный и влиятельный не только могут, но и должны следовать<sup>1</sup>.

Наконец, предложенное истолкование платоновского Фрасимаха согласуется с одним из немногих независимых свидетельств об этом человеке. Схолиаст «Федра» говорит, что он «писал в одной из своих речей что-то в таком смысле: боги не видят, что происходит среди людей. Если бы видели, они не пренебрегли бы величайшим из человеческих благ, а именно справедливостью, но мы видим, что люди им вовсе не пользуются» (Гермий = Фрасимах fr. 8 DK)<sup>2</sup>. Здесь говорит разоча-

<sup>1</sup> *Joseph. A. and M. Phil. 17; Taylor. Plato, 268; Grote. History, ch. 67, 1888 ed., vol. VII, p. 72.* Сходно с утверждением Грота более свежее, принадлежащее Магуайру (J. P. Maguire), *Yale Class. Stud. 1947, p. 164*: «В отличие от Калликла ни Фрасимах, ни Главкон вообще не допускают существования естественного права». Для Поппера и Фрасимах, и Калликл — «этические нигилисты» (*Open Soc. 1, 116*).

<sup>2</sup> Сходным образом Адимант в «Государстве» чуть позже (365d) представляет юношу, говорящего: «Почему мы должны беспокоиться о богах, если они либо не существуют, либо не обращают внимания на человеческие дела?» Трудно обнаружить в этом заявлении Фрасимаха «очевидное преувеличение»

рованный моралист, который в диалоге Платона плохо продуманным, неумеренно эмоциональным<sup>1</sup> и парадоксальным выражением, по существу, того же взгляда дает основание для строгого сократовского опровержения. При общем пренебрежении справедливостью человека, пытающегося ее исполнять, можно охарактеризовать только как «благородного простака» (348с).

### 3.3. Главкон и Адимант

После изложенного выше эпизода Главкон (в начале 2-й книги) жалуется, что Фрасимах слишком легко уступил. Он хочет услышать, как Сократ докажет свое мнение, что справедливость хороша и сама по себе, и своими результатами. Он хочет объяснения, «что такое справедливость и несправедливость и какое влияние каждая из них имеет в себе и сама по себе, своим присутствием в душе», независимо от вознаграждения или других внешних последствий. Главкон хочет услышать, как справедливость хвалят ради нее самой, но, чтобы добиться этого, он должен сначала заставить Сократа столкнуться со всеми обвинениями против справедливости, выложив ему все, что «люди говорят» о ее происхождении и природе.

Говорят, что совершать несправедливость — само по себе желательно, но претерпевать несправедливость — нет, и вред от претерпевания перевешивает выгоды от совершения ее. Опыт доказывает, что трудно

---

и «явную гиперболу», которая заставила Г. Гомперца считать, что к этому невозможно отнестись серьезно, так что это следует считать *λαϊγιῶν* или речью, написанной в учебных целях (S. u. Rh. 50).

<sup>1</sup> Независимое свидетельство о вспльчивом характере Фрасимаха: *Аристотель*. Риторика, 1400b19. Относительно наших знаний об историческом Фрасимахе см. далее, с. 447–453.

собрать плоды несправедливости и избежать вреда, так что в качестве компромисса люди приняли законы и соглашения, обязывающие их этого не делать. Предписанное законами они называли законным и справедливым. Таково происхождение и природа справедливости, и она ценится не сама по себе, но из-за отсутствия силы творить несправедливость безнаказанно<sup>1</sup>. Человек, способный творить несправедливость с неизменным успехом, был бы безумцем, если бы позволил связать себя такими договорами. Представьте себе человека, наделенного легендарным кольцом Гига, которое, делая невидимым своего носителя по его желанию, позволило бы ему избежать последствий своих действий. Это полностью стерло бы различие между добрым и порочным, ибо *никто* не удержался бы от соблазна воровать, прелюбодействовать и предаваться всякому прибыльному или приятному пороку. Добродетель или справедливость никогда не творят по своему выбору, но только по необходимости, под страхом самому претерпеть обиду.

Таким образом, важно не быть, но казаться справедливым. Чтобы сравнивать жизни справедливого и несправедливого человека, мы должны смотреть на них в чистом виде, будто каждый совершенен в своем роде. Тот, кто достиг совершенства в порочности, явно не будет пойман, — это поставило бы на нем клеймо неудачника, — но будет идти по жизни с незапятнанной репутацией честного человека. И наоборот, совершенно справедливый человек не должен иметь доброго имени из-за своей добродетели: это могло бы принести ему почести и богатство, и нельзя было бы иметь

---

<sup>1</sup> Относительно сравнения с Гоббсом см.: *Bignone. Studi*, 41 f., особенно цитату из «О горажданине», 1.2 («необходимо признать, что все крупные и прочные людские сообщества берут свое начало не во взаимной доброжелательности, а во взаимном страхе людей»).



уверенности, что он добродетелен не ради этих выгод, а ради самой добродетели. Его добродетель должна быть проверена тем, что на протяжении всей жизни он должен иметь незаслуженную славу человека порочного. Нетрудно предсказать судьбу этих двоих. Совершенно справедливый будет проучен тюрьмой, пытками и казнью за то, что выбрал неверный путь, в то время как совершенно несправедливый будет одарен богатством, друзьями и процветанием всякого рода, и даже пользоваться благосклонностью богов из-за своей способности приносить им самые щедрые жертвы.

Здесь Адимант прибавляет, что аргументацию Главкона лишь укрепляют доводы тех, кто рекомендует держаться справедливости, так как они хвалят ее не ради нее самой, но только ради доброго имени и наград, которые она приносит, — почести от людей и благословение от небес в этом мире и в будущем, — и осуждают несправедливость, поскольку она ведет к наказанию и страданиям, включая посмертные муки в Аиде. Каждый на словах поддерживает справедливость как прекрасную вещь, но добавляет, что она тяжела и трудна, в то время как потворствовать себе и творить несправедливость легко, а позорно это лишь внешне и в соответствии с соглашением (*nomos*). Даже боги дают несчастную жизнь многим справедливым людям, и жертвами, обрядами и колдовством их можно склонить к тому, чтоб они попустительствовали неправде, творимой людьми порочными, и даже содействовали им.

Эти взгляды представлены как принадлежащие обычным людям. Мы не должны поэтому ожидать, что найдется какая-нибудь героическая калликловская защита могучего и беспринципного сверхчеловека, и мы не ждем. Вместо этого мы наблюдаем довольно жалкую смесь жадности, зависти, мелочности и страха. Каждый воспользовался бы несправедливым преимуществом над своими собратьями, если бы мог, и хотя жизнь по

справедливости — зло, но зло неизбежное. Правда, единственно важно *казаться* справедливым, но так как кольцо Гига — всего лишь сказка, приходится для этого целиком держаться в рамках закона и общепринятой морали. «Совершенно несправедливый человек» — недостижимый идеал.

### 3.4. Природа и необходимость

Своекорыстие, говорит Главкон (359с), — вот к чему, как к благу, естественным образом стремится всякая природа (*physis*), хотя закон, или соглашение (*nomos*), заставляют уважать равноправие. Это своего рода реализм или обращение к факту, которое мы встречали в частом утверждении у Фукидида, что в человеческой природе — творить несправедливость и господствовать над другими, когда это возможно<sup>1</sup>, и у софиста Горгия (Елена, 6, DK, II, 290): «От природы не слабое сильному препона, а сильное слабому власть и вождь: сильный ведет, а слабый следом идет»<sup>2</sup>. Фактический или аморальный характер отношения к человеческому поведению подчеркивается, когда, как это часто бывает, мы находим природу в сочетании с идеей необходимости. В Мелосском диалоге (Фукидид, 5.105.2) афиняне утверждают, что власть сильнейшего возникает «по природной необходимости» (ὕπὸ φύσεως ἀναγκαίᾳς), и эта, и подобные фразы напоминают о влиянии естествознания того времени на этику. Необходимость (*ananké*) как космологическая сила проходит

<sup>1</sup> Например: 4.61.5 λέγουκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν; 3.45.3 λεφύκασί τε ἅπαντες... ἀμαρτάνειν (ср. упоминание в § 7 ἡ ἀνθρωπεία φύσις); 3.39.5 λέγουκε... ἄνθρωπος τὸ μὲν θεραπεῦον ὑπερφρονεῖν, τὸ δὲ μὴ ὑπεῖκον θαυμάζειν; 1.76.3 χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἐτέρων ἄρχειν.

<sup>2</sup> Пер. С. П. Кондратьева.

через всю досократическую мысль: в западной традиции (Парменид, Эмпедокл, пифагорейцы) она понимается с почти мистическим или богословским акцентом; в ионийском же рационализме, достигшем кульминации у Левкиппа и Демокрита, необходимость появляется как бессмысленная природная сила, сравниваемая со случайными столкновениями атомов и космическими вихрями, которые они образуют<sup>1</sup>. Аристофан в «Облаках» дважды пародирует жаргон ученых и показывает, каким путем это понятие было перенесено на человеческую жизнь как оправдание безнравственности. *Ananké* наполняет облака влагой и управляет их движениями, когда они сталкиваются и вызывают гром; и творец этой необходимости — больше не Зевс, но «небесный вихрь» (Облака, 376 сл.). Далее в комедии (1075) Кривда говорит о «нуждах природы» со ссылкой на прелюбодетяние, и называет бесстыдство и потакание себе «осуществлением своей природы». Сам Демокрит сделал этот перенос на человеческую жизнь в менее провокационной форме, когда сказал (фр. 278), что деторождение рассматривается как одна из необходимостей, вытекающих из природы<sup>2</sup>.

Эта взаимосвязь необходимости и природы использовалась в качестве довода противниками *номоса*, который они представляли как попытку помешать природным силам, справедливо обреченную на провал. Так, у Антифонта в отрывке, излагающем выгоды от нарушения закона, если обнаружения этого нарушения можно избежать, мы читаем, что требования закона искусственно наложены человеческим соглашением,

<sup>1</sup> См. т. II, с. 683.

<sup>2</sup> Отсылки у гиппократовских писателей к φύσις ἀνθρώπου, без сомнения, также помогали перенести это слово от устройства вселенной к человеческой природе, хотя они использовали его в физиологическом, а не этическом смысле. Подробнее на эту тему см. т. II, с. 580–583.

в то время как требования природы необходимы, ибо возникли естественным образом; и противопоставляя нашу единую человеческую природу искусственности расовых различий, Антифонт говорит о дыхании и еде как деятельности, которая «по природе необходима для всех людей»<sup>1</sup>. В одном фрагменте Еврипида «необходимость» просто замещает *physis* как противоположность *номосу*<sup>2</sup>. Следует сделать вывод, что, поскольку законы природы неумолимы и применяются к человечеству в той же мере, как к миру в целом, люди неизбежно будут следовать им, если этому не воспрепятствует вмешательство *номоса*. Для некоторых, подобных Фукидиду и (если я прав) Фрасимаху, это просто факт, который следует принять. Другие делали положительный и практический вывод, что противоречить «законам природы» неизбежно должно быть вредным, и им надо деятельно следовать, когда это возможно<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Антифонт, fr. 44 A, col. 1, 23 ff. (DK II, 346 f.) и 44 B, col. 2, 15 ff. (ibid., p. 353). Это рассматривается в полной мере на с. 107 сл. ниже.

<sup>2</sup> Fr. 433 Nauck,

ἔγωγε φημι καὶ νόμον γε μὴ σέβειν  
ἐν τοῖσι θεῖοις τῶν ἀναγκαίων πλέον.

Это цитата из раннего «Ипполита», и кто бы ни произносил эти слова (см. об этом: Heinemann, N. u. Ph. 126, n. 5), они, несомненно, относятся к греховной страсти Федры, так что τὰ ἀναγκαῖα соответствует φύσεως ἀνάγκαι «Облаков», 1075.

<sup>3</sup> Ср.: Heinemann, N. u. Ph. 125 f. (хотя я не могу согласиться, когда он говорит (126, n. 4), что использование ἀνάγκη как космогонической силы у Левкиппа и Демокрита не имеет отношения к его использованию у софистов). Следует заметить, что слово «необходимость» может применяться совсем иначе, а именно в отношении самого *номоса* как принуждение, оказываемое законом и соглашением. Это, — говорит Главкон в «Государстве», — утверждается большинством людей как *необходимость*, но не принимается как *благо* (с точки зрения личного интереса). Принуждение природы абсолютно, принуждение *номоса* зависит от обстоятельств.



## 4. СТОРОННИКИ «PHYSIS»

Те, кто критиковали *nomos* как неоправданное сдерживание деятельности *physis* делали это с двух весьма различных точек зрения, которые могут быть названы эгоистической, или индивидуалистической и гуманистической.

### 4.1. Эгоистическая точка зрения

Рядом с теми, кто видел в истории доказательство того факта, что человеческая природа и на уровне государств, и на уровне индивидов ведет себя эгоистически и тиранически, если ей предоставляется такая возможность, были и те, кому это представлялось не только неизбежным, но и правильным и надлежащим. Для них тиран был не только неизбежной реальностью, но и идеалом.

#### 4.1.1. Калликл: «*physis*» как право сильного

Замечательное изложение такой этической концепции было представлено Платоном в его «Горгии» от имени Калликла и суммировано в «Законах» в следующих словах (890a):

Вот все это-то, друзья мои, и говорят мудрые люди — поэты они или простые повествователи — молодым людям, утверждая, что высшая справедливость — это когда кто-то силой одержит верх<sup>1</sup>. Отсюда у молодых людей возникают нечестивые взгляды, будто нет таких богов,

---

<sup>1</sup> Это были люди совершенно иного рода, чем Фрасимах, для которого тирания была *ἡ τελευτάτη ἀδικία*, а тиран — *τὴν ὄλην ἀδικίαν ἡδίκηκός* (с. 140, прим. 3 выше).

признавать которых предписывает закон. Из-за этого же происходят и смуты, так как каждый увлекает других к сообразному с природой образу жизни, а такая жизнь будто бы поистине заключается в том, чтобы жить, одерживая верх над другими людьми, а не находиться в подчинении у других, согласно законам<sup>1</sup>.

Калликл — это в некотором смысле загадочная фигура, ибо, кроме появления как персонажа в диалоге Платона, он не оставил никаких следов в письменной истории. Тем не менее Калликл описан с большим числом подлинных деталей, что не позволяет думать, что он был вымышленным героем. Вероятнее всего, Калликл существовал, и было известно, что он придерживался взглядов, которые Платон ему приписывает, хотя, страстно желая изобразить со всей возможной грубостью то, что он хотел опровергнуть, Платон мог взять материал из различных источников и, создав собирательную личность, вложить в уста Калликла стилизованное представление доктрины «сила есть право» в ее самой крайней форме<sup>2</sup>. Калликл — богатый юноша аристократического происхождения, только что вступивший в публичную жизнь (515а), и, хотя у него в гостях Горгий, сам он не софист. Он отвергает тех, «кто

<sup>1</sup> Пер. А. Н. Егунова.

<sup>2</sup> Под «подлинными деталями» я имею в виду то, что он приписан к реальному дему и приведены исторические личности в качестве его друзей и знакомых. Выдвигались три возможные точки зрения: (а) Калликл является чистым вымыслом, (б) его имя — маска для хорошо известной личности, такой как, например, Критий или Алкивиад, (в) Калликл — историческое лицо. Последнее более всего вероятно. См.: Доддс. Горгий, 12 сл. Что касается различных мнений — см.: *Унтерштайнер*. Софисты, 344, прим. 40. Доддс выдвигает гипотезу, что «человек, столь амбициозный и столь опасно откровенный», мог легко расстаться со своей жизнью в тревожные годы в конце V столетия еще до того, как он получил бы возможность оставить свой след в истории.

утверждает, что учит людей *areté*<sup>1</sup> как ничтожных людишек, и, конечно же, покраснел бы так же густо, как и молодой Гиппократ в «Протагоре», при мысли о получении профессии софиста. Его аристократические и олигархические связи демонстрируют его интимные отношения с Демосом<sup>2</sup>, сыном отчима Платона Пирилампа, и дружбой с Андроном, который был одним из Четырехсот, выдвинувшимся во время олигархической революции 411 г.<sup>3</sup>, а о его гордости своим происхождением упоминается в 512d.

Калликл вступает в спор с Сократом после замешательства юного и нетерпеливого ученика Горгия Пола, который пытался поддержать тот же тезис, что и Фрасимах, что «многие достигают счастья посредством несправедливости» (470d). Как и Фрасимах, Пол также выбирает тиранов (Архелая из Македонии, Великого царя Персии) в качестве своих образцов для подражания: они, без сомнения, злодеи (*ἀδικοί*), но если злодеям удастся избежать наказания, они процветают и счаст-

<sup>1</sup> 520a. Сам Горгий хотя и определенно считался софистом (с. 60, прим. 1 выше), смеялся, как говорили, над теми, кто выбрал такую профессию (Менон, 95c). Калликл, возможно, думал именно о Протагоре, который был твердо убежден в своем выборе, и сдержанность которого, а также почтительное отношение к *potos* сами по себе не могли вызвать у Калликла одобрения.

<sup>2</sup> Большинство греческих имен имеет прозрачное значение, и оно может быть весьма озадачивающим. Некоторые кажутся слишком подходящими, чтобы быть верными, например Фрасимах — для обладающего горячим темпераментом, Аристотель — для телеологического философа, Демо-сфен — для наиболее известного оратора в те дни, Дио-пейфес — для атеиста-охотника. С другой стороны, зачем было человеку из древней и знатной семьи называть своего сына Демосом?

<sup>3</sup> Возможно также, он был лучшим по рождению (*φύσις*). Доддс замечает (Горгий, 11), что «слава *φύσις* обычно связывалась с аристократическими наклонностями, от Пиндара и далее», но ситуация, возможно, была гораздо более сложной. См. гл. X ниже.

[5]

ливы. Назвав их злодеями, как указывает Калликл, Пол сыграл на руку Сократу, так как он в достаточной мере придерживается обычной морали, чтобы согласиться, что если злодеяние является благом для злодея, оно тем не менее постыдно и наказуемо. Чепуха, — говорит Калликл. Пол был неправ, когда предоставил Сократу свое утверждение, что совершить несправедливость гораздо хуже, чем от нее пострадать. Это общепринятое воззрение, но выдвигать его как истинное — слишком грубо и не заслуживает внимания. Природа и обычай часто противоположны друг другу, поэтому если человека, который хочет сказать то, что он думает, останавливает стыд, он вынужден противоречить самому себе. Те, кто устанавливают обычаи и создают законы<sup>1</sup>, «являются более слабыми, то есть их большинство». Именно они говорят, что самодостаточное стремление к успеху является бесчестным и несправедливым, и приравнивают несправедливость к желанию иметь больше, чем другие. Природа говорит, что для самого лучшего было бы справедливо иметь больше, чем у самого худшего, и быть более сильным, чем менее сильные<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους. Необходимо напомнить, что Калликл использует слово *nomos* для обозначения как поведения в соответствии с обычаем, так и позитивного закона. См. с. 85 выше.

<sup>2</sup> (В 488b–d Калликл говорит, что он использует *βελτίω, κρείττους, ισχυροτέρους* — лучше, выше и сильнее — как синонимы). Это предложение и следующее (488c–d) ясно показывают влияние связи Калликла с Горгием (если Калликл на самом деле в этом пункте нечто большее, чем рупор, через который Платон воспроизводит беспринципную риторику самого Горгия). См.: *Горгий*. Похвала Елене, 6 — γάρ οὐ τό κρείσσον ὑλό τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι ἀλλὰ τό ἥσσον ὑλό τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καί ἄγεσθαι («более сильное не может быть удержано более слабым, но более слабое подчиняется более сильному и им управляется»). — Пер. С. Кондратьева).



Мы можем отметить здесь формальное противоречие у Фрасимаха, который говорил, что те, кто издают законы, являются более сильной партией, будь это тиран, олигархия или демократия («Государство», 338с). Адимант подошел очень близко к Калликлу, когда он доказывал, что именно слабый поддерживает справедливость (в обычном смысле, конечно же) и осуждает несправедливость не благодаря убеждению, но в силу своего собственного бессилия, и что бесчестье, связываемое с несправедливостью, имеет значение только для *potos*. Но оба они могли бы заслужить осуждение Калликла, как это и случилось с Полом, за использование справедливости и несправедливости в их общепринятом смысле<sup>1</sup>. Многие, продолжает он, указывает на тот факт, что критерий справедливости для более сильного заключается в том, чтобы стать лучше более слабого; примеры этого — поведение животных и таких человеческих коллективов, как государства и народы. Дарий и Ксеркс, вторгаясь на территорию других народов, действовали в соответствии с природой справедливости — в соответствии с законом, если имеется в виду закон природы, хотя и не в соответствии с законами, которые устанавливаем мы, люди. В этом первом появлении выражение «закон природы» используется как преднамеренный парадокс и, разумеется, не в его более позднем значении, не в смысле *lex naturae*, который имеет долгую историю в этической и правовой теории от стоиков и Цицерона до Нового времени, и не как «законы природы» у ученых, под которыми стали пони-

<sup>1</sup> Фрасимах, можем мы напомнить, не мог допустить, что несправедливость можно считать не только полезной, но и благородной и добродетельной (с. 133–134 выше). Весьма отличные воззрения того, кто был готов применять слово «справедливый» к тому, что весь мир считал несправедливым, могут быть некоторым дополнительным свидетельством того, что его отказ от поддержки был преднамеренным.

мать «просто наблюдаемое единообразие<sup>1</sup>. Но это выражение стало выражением позиции, хорошо известной уже в конце V в., и афиняне в Мелосском диалоге Фукидида близко подошли к ней даже по форме выражения, когда выдвинули принцип, что править должен тот, кто может это делать в качестве «природной необходимости» и в то же время в качестве вечного закона<sup>2</sup>. Звериный критерий естественного поведения (берущий животных в качестве образца для подражания) был также известен в V столетии. Геродот приводит пример, явно исключая греков (2.64), но он несколько раз становится предметом пародии у Аристофана (Облака 1427; Птицы, 753)<sup>3</sup>.

Наши противоречащие природе законы, продолжает Калликл, формируют наших лучших людей начиная с юношеских лет, уча их, что равенство прекрасно и справедливо, но если бы от природы сильный характер все же появился на свет, он, как молодой лев, избавился бы от этих пут, сломал бы свою клетку и стал бы господином, а не рабом. Тогда природная справедливость сияла бы во всей своей славе. Сократ пытается заставить его отступить по крайней мере на позицию платоновского Фрасимаха, указывая, что при демократии, когда «многие» создают и проводят в жизнь законы, они являются более сильным и лучшим элементом (Калликл сам указал на равенство этих двух эпитетов), и поэтому, в соответствии с доводом Калликла, те решения, которые они принимают, являются естественным образом справедливыми; но именно многие настаивают, что справедливость означает равные права для всех и что причинить несправедливость более по-

<sup>1</sup> См. примечание Доддса к «Горгий», 483e3.

<sup>2</sup> Фукидид, 5.105.2, с. 128 выше.

<sup>3</sup> Здесь также и натурфилософы могут внести свой вклад. Сравните теорию Демокрита, согласно которой люди научились некоторым искусствам, подражая животным (т. II, с. 775).

стыдно, чем пострадать от нее, поэтому все это должно быть верным в соответствии с природой, а не только с *номосом*.

Каллик в порыве гнева отвечает, что Сократ болтает чепуху и сбивает его с толку. Когда он говорил, что более сильный был лучшим, он *имел в виду* лучшего — от природы лучшего человека (492a), а не безликую и рабскую толпу. Призванный Сократом исправить свое утверждение о том, кто должен быть господином и поступать так, как ему вздумается, он говорит, что имел в виду самого лучшего и самого мудрого, то есть тех, кто проявляет мужество и здравый практический смысл в государственных делах (491c). Такие люди и должны управлять, и справедливо, что правители должны быть лучше, чем остальные. Идея, что они должны «управлять самими собой», то есть проявлять самоконтроль, нелепа. Природное благо и справедливость устанавливают, что человек, который ведет справедливую жизнь, обязан не контролировать свои желания, но позволять им становиться такими сильными, насколько это возможно, и благодаря своему мужеству<sup>1</sup> и практическому чувству быть способным удовлетворять их в полной мере. Большинство людей осуждает такое потворство своим желаниям только из-за стыда за свою неспособность к этому. Для человека, имеющего власть над другими, ничто не может быть хуже или позорнее, чем самообладание и уважительное отношение к законам, доводам или упрекам других. Истина

<sup>1</sup> В значении, сообщаемом здесь ἀνδρεία, Платон опять вводит идею, которая уже была хорошо знакомой в V в. См.: Фукидид, 3.84.4 τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα и слова Этеокла у Еврипида (Финикиянки, 509) ἀνανδρία γάρ, τὸ πλεόν ὅστις ἀπολέσας τοῦλασσον ἔλαβε. Это вновь упоминается Платоном в «Государстве» (560d) σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντές.

в следующем: роскошь, распущенность и свобода от ограничений, если они основаны на силе, дают превосходство (*areté*) и счастье; все остальное — это красивая болтовня, человеческие аргументы, противоречащие природе, бесполезная ерунда.

Нам нет сейчас необходимости обращаться к остальной части обсуждения, в которой Сократ вначале заставляет Калликла согласиться, что его учение — это крайний гедонизм, который на самом деле отождествляет удовольствие и благо, а затем уводит его с этой позиции тактикой шока, до тех пор пока Калликл не сделает бесстыдный разворот на сто восемьдесят градусов и не скажет, что он не говорил серьезно: конечно, некоторые удовольствия являются благом, а некоторые злом.

Наконец, перед нами здесь превосходство *physis* над *nomos* в его крайней форме, проповедуемое пылко и красноречиво. Есть такая вещь, как природная справедливость, и она просто состоит в том, что сильный человек должен жить на пределе своих сил и предоставить свободу своим желаниям. Могущественный всегда прав, и природа предназначила его к тому, чтобы он делал все, что захочет. Существующие человеческие *nomoi* совершенно неестественны, потому что они представляют собой попытку слабого и бесполезного множества воспрепятствовать цели природы, которая заключается в том, что сильный человек должен преобладать. Подлинно справедливый человек — это не демократ и не конституционный монарх, но безжалостный тиран. Такова мораль, против которой решительно восстал и последовательно выступал Платон с того времени, когда, будучи юным последователем Сократа, узнал от него, что «ни один человек добровольно не совершает зла» (в обычном смысле), и до конца своей жизни, когда он снова выступил против этой морали в «Законах», а поскольку ее корни были в на-





уже о природе того времени, сам обратился в «Тимее» к космогонии, чтобы подорвать ее глубокие основания. Необходимо подчеркнуть это, потому что есть любопытная теория, что Платон испытывал тайную симпатию к Калликлу, выступавшему за нечто глубоко собственное его собственной природе, нечто такое, что, возможно, только его личное знакомство с Сократом смогло подавить. Калликл — это портрет отвергнутого Платоном собственного Я. «Хотя он фундаментально противостоит воззрениям Калликла, он излагает их с легкостью и симпатией человека, который подавил эти воззрения в себе или еще должен подавить»<sup>1</sup>. Или, как полагает Дж. Ренси, «конфликт Сократа и Калликла в „Горгий“ — это не конфликт между двумя индивидами, но конфликт, происходящей в уме одного человека». Доддс соглашается признать, что Платон испытывает некоторую симпатию к людям такого типа, как Калликл, поэтому его портрет Калликла «не только обладает теплотой и живостью, но и окрашен чем-то вроде чувства грусти»<sup>2</sup>. Любой может легко присоединить-

<sup>1</sup> Цитаты взяты у Г. Кельзена в том виде, как они приводятся Левинсоном (Защита Платона, 471), а также у Хайера и Ренси, цитируемых Унтерштайнером (Софисты, 34, прим. 40).

<sup>2</sup> Доддс. Горгий, 13. Субъективный характер такого утверждения может быть продемонстрирован сравнением впечатлений, вызванных одним и тем же отрывком у двух критиков — Доддса и Йегера. В 486a–b Доддс видит, что Калликл выражает искреннее беспокойство о безопасности Сократа, тогда как для Йегера те же самые слова — «едва скрытая угроза государственных санкций против него» (Пайдейя, II, 140). Доддс принимает за чистую монету сократовскую похвалу Калликла (в 486d–487b) как «каменя, которым берут пробу золота», честного и искреннего, и человека высокой культуры; для Йегера все это «горькая ирония». Вместо чувства привязанности в портрете (которое действительно трудно там обнаружить), Йегер говорит о «грубом и угрожающем тоне Калликла», который демонстрирует серьезность этой ситуации и непримиримую духовную враждебность между главными героями с каждой стороны» (ibid. 141). Г. Нейманн

ся к умеренному протесту Левинсона (Защита Платона, 472), утверждающему, что «нет оснований отождествлять Платона с теми его персонажами, которых он ненавидит». Поучительно сравнить тональность беседы здесь с тональностью в «Протагоре», где Сократ разговаривает с человеком, с которым он хотя и не согласен в самом главном, но которого на самом деле уважает. Когда Протагор иногда, и не без оснований, раздражается, Сократ смягчает свое давление, и находящимся рядом их друзьям приходится поправлять беседующих успокаивающими словами. Критика добродушна, атмосфера полна дружелюбия и терпимости, и диалог заканчивается взаимными выражениями почтительности. Здесь же безошибочно узнаваемая горечь и раздражительность. Бессвязная чепуха, уличное красноречие, придирки, мелочность, грубость и недостойный подсчет выигранных в споре пунктов — вот некоторые из обвинений, которые Калликл предъявляет Сократу, и Сократ отвечает тем же. Рассмотренное с психологической точки зрения, все это, несомненно, совместимо с существованием подавленного Калликла в самом Платоне, но в контексте его философии в целом это кажется в высшей степени невероятным. Доддс придает даже большее значение «мощному и вызывающему тревогу красноречию, которым Платон наделил Калликла», но для нас не должно быть новостью то, что Платон был превосходным драматическим мастером. Такое красноречие, добавляет Доддс, было убедительным для молодого Ницше, тогда как рассуждения Сократа оставляли его равнодушным. Это не удивительно, но едва ли соответствует действительности. *Поборник морали господ, воли к власти и переоценки ценностей* не нуж-

---

вновь видит «искреннюю привязанность Сократа к своему юному другу» в таких словах, как ὁ φίλη κεφαλῇ в 513c2 (ТАРА, 1965, 286, прим. 9).

дался в особом убеждении, ибо был родным братом Калликлу, тогда как Сократ стал для него, если вновь процитировать Доддса, «источником лживой морали»<sup>1</sup>.

#### 4.1.2. Антифонт: «*physis*» как просвещенный эгоизм

Мы в данный момент не касаемся вопроса о том, являются ли следующие воззрения, изложенные в некоторых папирусных фрагментах трактата Антифонта «Об истине», его собственными, или же он просто рассматривал «различные взгляды на справедливость, взятые из традиции или полемики тех дней». Это — спорный вопрос, потому что многим ученым эти фрагменты кажутся противоречащими более традиционной морали, защищаемой Антифонтом в других местах. В качестве альтернативы утверждалось, что здесь нет противоречия, потому что отрывки, которые мы намерены рассмотреть, показывают их автора не «как безнравственного защитника *potos* и социального контроля, но как их критика, реалистичного, но социаль-

<sup>1</sup> Доддс. Горгий, 388. Для Ницше софистическая культура была «бесценным движением между моральным и идеальным обманом сократических школ». «Софисты, — говорил он, — были греками: когда Сократ и Платон встали на сторону добродетели и справедливости, они были евреями или я не знаю, кем». Неудивительно, что именно Калликл был для него привлекателен. Эти отрывки цитируются на с. 146 книги А. Х. Дж. Найта «Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and Particularly of His Connexion with Greek Literature and Thought», которая, возможно, упоминалась Доддсом, когда в начале своего содержательного приложения о Сократе, Калликле и Ницше (Горгий, 387–391) он говорит, что связь между Ницше и Калликлом не привлекла большого внимания со стороны авторов истолкований Ницше. На с. 147 Найт цитирует длинный отрывок из речи Калликла в «Горгии». См. также Нестле, VMzuL, 341.

но настроенного утилитариста». Первый вопрос можно оставить без внимания, потому что для данного обсуждения достаточно того, что эти воззрения представляют собой взгляды, обычные для V в. Были они или не были безнравственными и враждебными к *nomos* — это должно выясниться по мере того, как мы будем их рассматривать<sup>1</sup>. Может, скорее, оказаться, что враждебность к *nomos* — это особенность воззрений, которая на практике может иногда выражаться в эгоистическом наставлении («не обращай внимания на *nomos* в своем личном поведении, если ты можешь остаться незамеченным»), а иногда приводить к более широкому представлению о человечестве («различие между греками и варварами — это только вопрос *nomos*»).

Итак, парафраз фрагментов папируса<sup>2</sup>:

ОР 1364, fr. 1 (*Антифонт*, фр. 44 А DK)<sup>3</sup>: справедливость состоит в том, чтобы не нарушать законы и обычаи (*νόμια*) одного государства. Поэтому наиболее выгодным способом достижения справедливости будет сле-

<sup>1</sup> Обсуждение воззрений других авторов в папирусных фрагментах доказывает Керфердом в *Proc. Camb. Philol. Soc.* 1956–1957. То, что они не содержат ничего непосредственно враждебного *nomos*, — это, помимо остальных, мнение Грина (Мойра, 240; сходную интерпретацию см. там же, прим. 122). Сам Антифонт будет подробно рассматриваться позже (с. 433).

<sup>2</sup> Исключая 1364 фр. 2, который обсуждается на с. 230–231. Перевод в полном объеме целого ряда риторических антитез Антифонта и его повторений того или иного места другими словами обернулось бы карикатурой на его стиль, а не его воспронизведением и оставило бы в тени аргументацию. Допустимые на греческом, они едва ли могут быть точно переданы на каком-либо ином языке, наподобие английского. Папирусы переведены на английский язык редакторами ОР и на итальянский (с текстовыми примечаниями): *Bignone. Studi*, 56 ff., 101 ff.

<sup>3</sup> Этот фрагмент является отрывком из сочинения Антифонта «Об истине», который счастливым образом установлен приведенной цитатой у Гарпократиона. См. ОР, XI, 92 или примечание внизу страницы у DK, II, 346.

довать<sup>1</sup> законам в присутствии свидетелей, а в остальных случаях — предписаниям природы. Законы — это искусственные соглашения, в них отсутствует неизбежность естественного развития. Следовательно, нарушение законов, если оно не обнаружено, не причиняет вреда, в то время как любая попытка нарушить естественные требования природы вредна, независимо от ее выявления другими, поскольку вред причиняется не просто нарушителю закона, идет ли речь о внешнем виде или репутации, но по существу.

Справедливость в правовом смысле по большей части противоречит природе. Законы предписывают нам то, что мы должны видеть, слышать или делать, куда мы должны идти, даже то, что мы должны желать [каждый думает о десятой заповеди], но что касается природы, то ей соответствует и то, что законы запрещают, и то, что они предписывают. И жизнь, и смерть — естественны, но одна выгодна людям, другая невыгодна<sup>2</sup>. Но «выгода»,

<sup>1</sup> χρήσθαι. Назвать это несовместимым с советом следовать природе (Керферд. *loc. cit.* 27, и Хэвлок. *L. T.* 269) было бы, конечно, гиперкритикой. Если не строго логически, то по меньшей мере естественно и практически целесообразно советовать тому, кто живет в обществе, управляемом законом, открыто подчиняться основанному на собственной природе принципу максимального увеличения личного удовольствия и комфорта и сокращения боли и неудобства. См. с. 440 ниже.

<sup>2</sup> Если принять ἄλθ за разделительное слово (см. LSJ, s. v. I 6). Общепринято, что оно обычно понимается как слово, указывающее на причину («следствия этих вещей выгодны»). Керферд замечает (*loc. cit.* 31), что очевидно не все, что является φύσει, выгодно, и норма Антифонта должна быть ограничена до τὰ φύσει ζυμφέροντα. (См. также: Хайниманн. *N. u. Ph.* 137). Это кажется более разумным, чем спорное утверждение Штенцеля (RE. Дополн. IV, 36), что все ударения ставятся на жизни, а смерть вводится как «полярное выражение» и ради риторического антитезиса. Довод, кажется, состоит в том, что и природа, и закон могут порождать и вред, и благо (даже такой сторонник природы, как Антифонт, едва ли мог отрицать существование таких природных бедствий, как землетрясения и наводнения), но они имеют различные критерии того, что является хорошим и плохим, и критерии природы более предпочтительны.

[5]

как ее понимает закон, — это оковы природы; в своем естественном смысле она приносит свободу. Страдания помогают природе не больше, чем удовольствия, и то, что действительно полезно, должно помогать, а не вредить. Нельзя сказать, что то, что причиняет боль, более полезно, чем то, что приносит удовольствие<sup>1</sup>... [пробел из семи строк в папирусе] ... те, кто хотя и защищают себя, никогда не нападают, те, кто хорошо относятся к родителям, которые плохо с ними обращались<sup>2</sup>, и те, кто дает своим противникам возможность обвинять себя, а сами воздерживаются от этого<sup>3</sup>. Многие эти действия против природы, потому что они приводят к боли в большей степени, чем к удовольствию, и к плохому обращению тогда, когда возможно обратное. Если бы законы защищали такое поведение и причиняли ущерб тем, кто

<sup>1</sup> Сходное гедонистическое учение как принадлежащее Антифону критикует Ксенофонт (Воспоминания, 1.6). Как говорит Круазе, можно представить, как Сократ мог разгромить такую неточную формулировку!

<sup>2</sup> Керферд (loc. cit. 29) говорит, специально ссылаясь на этот случай, что то, о чем здесь идет речь, выходит за пределы того, что требует закон, и поэтому представляет собой третий вид деятельности, отличный и от природы, и от закона. Но Антифон здесь не мог иметь в виду третий вид, так как такая признаваемая обществом обязанность, как долг взрослых сыновей и дочерей поддерживать своих родителей (один из наиболее укорененных в греческом обществе), был *nomos* в качестве положительно установленного закона (см. с. 85 выше). Биньоне, пытаясь доказать, что существует тесная связь между учениями, изложенными в двух работах — «Об истине» и «О согласии», в равной мере представляющими собой «филантропический утилитаризм», полностью игнорирует этот отрывок. Во всем его очерке «*Studi sul pensiero antico*» нет упоминания об утверждении, что такое поведение, как отказ нападать на других за исключением самозащиты и хорошее обращение с родителями, которые этого не заслуживают, враждебно той «природе», которая была идеалом Антифона.

<sup>3</sup> О процедуре принятия присяги, а также о преимуществах или недостатках того или иного хода судебного процесса см.: Аристотель. *Rhet.* 1377a8 и далее. (Актуальность его была доведена до моего сведения г-ном Дж. С. Моррисоном.)



поступал иначе, то, возможно, стоило бы им подчиниться; но в настоящее время правовая справедливость недостаточно сильна для этого. Она не препятствует нападению и страданиям жертвы, а когда требуется возмещение ущерба, она благоприятствует как угнетателю, так и угнетенным. Потерпевший должен убедить суд в том, что он был ранен, а напавший на него имеет такие же средства, чтобы отрицать это...

ОР 1797 (еще часть fr. 44 в DK, 11, 353)<sup>1</sup>: справедливость считается чем-то хорошим, и свидетельствовать истину во взаимных отношениях людей между собой обычно считается справедливым, а также полезным. Однако будет несправедливым, если<sup>2</sup> критерием справедливости будет то, что никто не должен причинять вреда другому, если только сначала не пострадал сам. Свидетель, даже

<sup>1</sup> В отличие от предшествующего фрагмента не существует убедительного внешнего свидетельства об авторстве этого фрагмента, хотя он и относится к той же самой находке, а издатели предполагают (ОР, XV, 119), что той же самой рукой могли быть добавлены огласовки, ударения и количественные отметки и в том, и в другом фрагментах, и что 1797 может быть даже более поздней частью того же самого свитка, что и 1364. Их предмет и стиль не оставляют разумных сомнений относительно авторства, хотя имеются небольшие сомнения относительно того сочинения, фрагментами которого они являются. Унтерштайнер (Софисты, 267, прим. 127) полагает, что этот фрагмент идет между двумя фрагментами 1364, но мне неясно, как космополитизм в 1364 фр. 2 (о котором см. с. 230–231 ниже) «представляет собой вывод из теории, изложенной в ОР 1797». Об идентификации фрагмента см. также Биньоне, *Studii*, 98–100.

<sup>2</sup> <ἐλεῖτε>ρ Вилламовиц, Кранц. Дильс и Биньоне предпочитают <εἴτε>ρ как лучше соответствующее пространству, которое следует заполнить. (Издатели оригинала дополняют <καὶ γὰρ>ρ.) Синклер писал (*Gr. Pol. Th.* 72, прим. 1): «Наше знание о собственном учении Антифонта станет совершенно иным от того, какие пропущенные буквы будут восстановлены: <εἴτε>ρ или <ἐλεῖτε>ρ».

Но любой из вариантов может с успехом представить собственное мнение автора, и если правильно εἴτερ, я уверен, что это так.



если он правдив, причиняет вред человеку, против которого он дает показания, хотя этот человек не причинил ему вреда и может пострадать в ответ. По крайней мере, он должен учитывать возможную ненависть другого, которого он сделал своим врагом. Таким образом, с обеих сторон совершается несправедливость, и называть такие действия справедливыми нельзя, исходя из принципа, что они не должны ни причинять вреда, ни заставлять претерпевать его<sup>1</sup>. Следует заключить, что суд, судебное решение и судебное разбирательство не являются справедливыми, независимо от их исхода, поскольку решение, которое приносит пользу одной стороне, наносит ущерб другой...

Эти фрагменты бесценны как источник этических воззрений того времени, хотя их неполнота делает затруднительным суждение о том, насколько они представляют мнение самого Антифонта. Можно только догадываться, какое впечатление мы должны были бы получить от Платона, если бы наше знание «Государства» ограничивалось несколькими фрагментами из речи Главкона (например, высказыванием в 359с: «Для любого человека естественно преследовать свои эгоистические амбиции как благо, но *потос* склоняет нас к тому, чтобы уважать равенство») без объяснения, что он временно действует как адвокат дьявола, чтобы иметь случай быть опровергнутым Сократом. Здесь нам представляют три понятия справедливости, которые иногда считались непримиримыми и поэтому неизбежно имевшими различное происхождение.

1. Соответствие законам и обычаям какого-либо государства. Их значение, как в рассказе Главкона, уменьшается, поскольку это предметы человеческого

<sup>1</sup> Следует вспомнить, что именно это Главкон в «Государстве» (359а) описывает как обычное представление человека о природе справедливости, компромиссное решение, основанное на «общественном согласии»: συνθέσθαι ἀλλήλοις μῆτ' ἀδικεῖν μῆτ' ἀδικεῖσθαι (с. 146 выше).



соглашения. Эгоизм требует, чтобы человек соответствовал законам только тогда, когда в ином случае его могут найти и наказать. Закон и природа имеют различные идеалы. В природе жизнь, свобода и удовольствия выгодны, а смерть нет, но закон придает силу таким вещам, которые болезненны и навязывают искусственные ограничения природе. Они не являются подлинно выгодными. С точки зрения Главкона, принятые добродетели должны практиковаться из страха худшего, и хотя никто из получивших перстень Гига не может или не должен быть добродетельным, здесь явно предполагается, что возможность бросить вызов *potos*, оставаясь необнаруженным, существует и должна пресекаться. Это подтверждается следующим аргументом: закон не может сам себя защищать. Он действует только после события, и наступление *pede Poena claudo* дает мало пользы убитому человеку. Еще хуже, что суды фактически дают равный шанс преступнику и жертве.

Подвергаемое здесь критике определение справедливости звучит вначале точно так же, как и то, которое с большим одобрением приводит в пример Сократ в «Воспоминаниях» Ксенофонта (4.4.12–13), а именно, «законное и справедливое — это одно и то же»<sup>1</sup>. Здесь также допускается, что законы были просто созданы гражданами, которые договорились о том, что должно делаться, а что нет, хотя достоинства этой концепции справедливости доказываются довольно обстоятельно. Что касается общества, то повинове-

<sup>1</sup> См. также: *Лисий*, 2.19: *προσῆκειν νόμῳ μὲν ὀρίσαι τὸ δίκαιον*. Приравнивание *νόμῳ* и *δίκαια* Протагором (*Платон*. *Теэтет*, 172a) — это совершенно иное: законы города — это *δίκαια* для этого города в той мере, в какой они действуют, но они не являются неизбежно *συνφέροντα*. См. 167с и с. 209, 260 ниже. Биньоне (*Studi*, 74) полагает, что Протагор был объектом критики Антифонта.

[5]

ние законам дает единство, силу и счастье, а отдельный человек приобретает дружбу и доверие (в прямом противоречии Антифону) и ему предоставляется лучшая возможность победы в судах. Все это относится к положительно действующим законам, но, вопреки Антифону, Сократ продолжает включать и «неписанные законы», которые имеют универсальное применение и, как соглашаются и он, и Гиппий, предписаны богами. Это, разумеется, не «предписания природы» Антифона, поскольку они включают и долг почтения родителей, и вознаграждения за благодеяние; хотя Сократ заявляет, что повиновение законам выгодно и полезно для индивида и (как и Антифон с его «предписаниями природы») что в отличие от человеческих законов ими нельзя пренебрегать безнаказанно (с. 179–180 ниже).

2. Не причинять вреда, кроме как в качестве компенсации за причиненный вред.

3. Не делать и не терпеть вреда.

Было высказано мнение<sup>1</sup>, что эти два определения справедливости противоречат друг другу и поэтому не могут быть приняты одним и тем же человеком. Но Антифону это не могло казаться таковым, ибо то, как он вводит их в начале и в конце своего аргумента, чтобы свидетельствовать против «несправедливого человека», подразумевает, что они тождественны или весьма сходны. Полная свобода от дурных поступков, как совершающего, так и страдающего, является идеалом, но никто не в силах гарантировать, что кто-либо другой не причинит ему зла, поэтому лучшее практическое выражение справедливости — никогда не брать на себя инициативу в совершении дурных поступков; и очевидно, что если бы это наблюдалось по-

<sup>1</sup> У Биньоне и Унтерштайнера. См.: *Унтерштайнер. Sof. IV, 100 и Sophs. 251.*

всеместно, то за этим последовало бы другое: если бы никто не действовал иначе, как в целях самообороны, не было бы никаких нападений, чтобы сделать самозащиту необходимой. Весьма вероятно, что третье описание справедливости было, по мнению Антифон-та равнозначно и первому, поскольку Платон заставляет Главкона сказать, что, по общему мнению, закон был «взаимным соглашением ни причинять, ни терпеть вред».

Общее впечатление, производимое этими фрагментами, — это впечатление об одном авторе, полном решимости показать неадекватность современных ему концепций морали. Его собственная последовательная позиция состоит в том, что мораль, навязанная законом и обычаем, противоречит природе, а путь следования природе является предпочтительным. В ОР 1364 он заявляет, что воздерживаться от нанесения вреда, за исключением самозащиты — значит, противоречить природе; но это не мешает ему указать в 1797, что если вы, как и большинство людей, принимаете это в качестве принципа своей деятельности, вы сразу же оказываетесь в конфликте с другим общепринятым принципом — тот, кто имеет сведения, которые заставят преступника предстать перед судом, имеет своим долгом сделать это.

Биньоне и Унтерштайнер утверждают, что последнее определение («не делать, не терпеть вреда») — это «подлинное определение справедливости, согласно Антифону»<sup>1</sup>. Для Унтерштайнера состояние, в котором несправедливость не причиняется и от нее не страдают, «соответствует высшей цели духа», в поддержку чего он ссылается на «Государство» (500c), где не люди, но объекты созерцания философа (то есть Идеи) пребывают, как известно, в этом состоянии. Возможно,

<sup>1</sup> Ссылка та же, что и в предшествующем примечании.



более уместно было бы сравнить с 359а, где «не причинять несправедливость, не страдать от нее» — это соглашение, в которое вступают обычные люди в качестве второй попытки обрести свой собственный особый путь. Для людей высшая цель духа — это, конечно же, концепция справедливости, не упоминаемая здесь совсем, а именно — не причинять вреда даже в обмен на причиненный вред.

Это выводит нас на уровень Сократа или Иисуса, и Сократ явно приводит доводы в пользу такого понимания несколько раз, например в «Государстве» (335d — «Значит, Полемарх, не дело справедливого человека вредить — ни другу, ни кому-либо иному») и «Критоне» (49b — «Значит, мы не должны причинять вред за причинение вреда, как считает большинство людей», и — «ни один человек не должен отвечать за несправедливость, не следует причинять ему вред, даже если мы можем пострадать от его рук»)<sup>1</sup>. Данные фрагменты не предлагают доказательств, что Антифон был моралистом такого уровня. Он явно был серьезным мыслителем, и многое из того, что он говорил, здесь может быть истолковано альтруистически: утверждение, что удовольствие более полезно, чем боль, может представлять гедонистический утилитаризм универсального рода, защищающий поведение, которое будет гарантировать максимум удовольствия в мире в целом. Тем не менее в другом месте, когда он осуждает воздержание от неспровоцированной агрессии как противоречащее

<sup>1</sup> Чтобы оценить революционный характер этики Сократа, необходимо вспомнить, насколько глубоко укорененным в греческой морали было учение, что «совершающий несправедливость будет страдать»; учение, делавшее требование возмездия или мести не только правом, но и религиозной обязанностью. См.: *Эсхил*. Агамемнон, 1563; Хоэфоры, 144, 306–314; *Еврипид*. Геракл, 727. Другие отрывки цитируются Томсоном (Орестейя, II, 185).

той «природе», которая является его идеалом, оказывается, что этот гедонизм эгоистический и индивидуалистический<sup>1</sup>.

#### 4.1.3. Другие свидетельства

Антиномический взгляд мы видим во многих отрывках литературы того времени. Вероятно, именно такие взгляды отражены в отдельной строке Еврипида (фр. 920):

Такова была воля Природы, никто не заботился о законе.

А в других его пьесах само внешнее примирение природы и закона свидетельствует о существовании противоположных взглядов. В «Ионе» (642) Ион считает себя счастливым, потому что его собственная природа и *potos* вместе делают его пригодным к служению Аполлону, кроме того, имеется сходное их единство в «Вакханках» (895), стихе, о котором Доддс замечает, что «хор в принципе превосхищает платоновское решение противоречия *potos—physis*, то есть когда оба термина поняты надлежащим образом, *potos* рассматривается как основанный на *physis*. Привилегией поэта является произнесение, в качестве вечных истин, того, что философ должен доказать посредством умозаключения<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Поскольку это касается Антифонта, то эти комментарии, разумеется, сделаны на основе предположения, что обсуждаемые взгляды являются его собственными. Несмотря на аргументы Биньоне и Керферда, это все еще мое впечатление. Естественно, имея дело с такими фрагментарными отрывками, случайно сохранившимися, мы можем делать выводы с осторожностью, и цель настоящего раздела только в том, чтобы показать, что такие взгляды были обычными в V в.

<sup>2</sup> Доддс. *Ad lock*, 179. О противопоставлении *nomos—physis* см. также фрагмент 433, цитируемый на с. 150, прим. 2 выше.

Новая мораль — излюбленная мишень Аристофана, особенно в «Облаках». Кривда заявляет (1039), что она была первой, выдвинувшей контраргументы против *потоі*, и провозглашает, что самообладание является злом, требуя от Правды назвать того, кому оно принесло благо (1060). Самообладание лишает человека удовольствий, которые делают жизнь достойной того, чтобы жить, и выступает против «природной необходимости». «Потворство природе» должно быть целью, а если кого-то поймали на злодеянии (например, на супружеской измене), то всегда есть аргументы, чтобы доказать свою невиновность. Философия, которая здесь пригвождена к позорному столбу, — это философия Калликла, и довод Антифонта напоминает, что закон относится одинаково благосклонно как к виновному, так и к невиновному. Весь сюжет «Облаков» строится на заявлении Сократа «учить своих учеников, как избежать законного наказания за злодеяния». Обученный им Фидиппид оправдывает избиение отца: правильно «пренебрегать установленными законами» (1400), и это «справедливо» (1405), хотя «*номоса* нигде нет»<sup>1</sup>. (Это «справедливость природы», как утверждал Калликл.) Автор *номоса* был всего лишь человеком, таким же, как ты и я, поэтому почему бы мне не создать новый *пotos*, что сын может бить своих родителей взамен тех избиений, которые он от них получил? Это пародия, но у Антифонта мы находим вполне серьезное утверждение, что священный долг уважать родителей «противен природе».

Не ничего удивительного в том, что авторы этих антиномических высказываний, где часто встречались такие понятия, как «природа» и «природная необходимость», как мы уже отмечали<sup>2</sup>, многим были обязаны

<sup>1</sup> οὐδαμοῦ νομίζεται (1420). См.: Птицы, 757 εἰ γὰρ ἐνθάδ' ἔστιν αἰσχρὸν τὸν πατέρα τύπτειν νόμῳ, τοῦτ' ἐκεῖ καλὸν παρ' ἡμῖν.

<sup>2</sup> С. 86–88, 148–150 выше.

досократовским натурфилософам, специально писавшим трактаты «О природе». Аристофан высмеивает их логику в доводе, выдвигаемом Стрепсиадам против одного из его кредиторов: «Какое право ты имеешь требовать вернуть тебе деньги, если ты ничего не знаешь о метеорологических явлениях?»<sup>1</sup> Едва ли можно сделать лучшее для завершения рассказа о безнравственных защитниках природы против закона, чем обратиться к краткому изложению их аргументов Платоном в «Законах»<sup>2</sup>. Самые великие и лучшие вещи в мире — это творения природы или случая (что то же самое). Четыре элемента — Земля, Солнце, Луна и звезды, — созданные из этих элементов, представляют собой безжизненную материю. Движущиеся в соответствии со своими случайно приобретенными свойствами, элементы так или иначе объединяются — теплое с холодным, сухое с влажным, мягкое с твердым — и, сочетаясь в силу неизбежной случайности<sup>3</sup>, они порождают весь космос и все в нем существующее. Животные, растения и времена года обязаны своим существованием этим

<sup>1</sup> Облака, 1283. Практика принимать поведение животных за образец нашего поведения уже упоминалась (с. 156, прим. 3, выше), и Аристофан делает так же. Когда Фидиппид оправдывает избиение отца ссылкой на обычаи у петухов, его отец возражает: «Если ты хочешь подражать петухам, почему бы тебе не питаться грязью и не сидеть на насесте?» (1430). Было бы справедливо добавить, что рассказы о богах (например, о частых супружеских изменах Зевса) могли быть также использованы для оправдания грешника (1080). Грубость народной религии, основанной на Гомере, внесла свой вклад в рост нерелигиозного гуманизма (см.: Платон. Законы, 886b–d). Это будет обсуждаться позже (гл. IX ниже).

<sup>2</sup> 889a. Первая часть отрывка полностью переведена в т. I, с. 282.

<sup>3</sup> κατά τὴν ἑξ ἀνάγκης. О связи между τὴν и ἀνάγκη, с особой ссылкой на атомистов, см. т. II, с. 686–689. Кроме атомистов, изложенные здесь космологические воззрения напоминают также об Эмпедокле, фр. 59 и 35 (т. II, с. 346).

причинам, а именно природе и случаю: никакой бог, разум или искусство к этому не причастны. Искусство, или ремесло (*techné*)<sup>1</sup>, пришло позже, в качестве менее значительной силы только человеческого происхождения, чьи творения, в сущности, мало связаны с этими причинами. Единственные искусства, которые чего-либо стоят, — это те, которые, подобно медицине, земледелию и физической тренировке, помогают силам природы. Политическое искусство имеет незначительную связь с природой, но это главным образом искусство, а законодательство не имеет ничего общего с природой вообще. Оно совершенно искусственное, а его положения далеки от истины.

Сами боги не существуют в природе, но являются продуктом человеческого изобретения и изменяются в различных местах в соответствии с местными соглашениями. Благо представляет собой одно в природе, и совершенно иное в соответствии с *номосом*, а что касается справедливости, то природа ничего о ней не знает. Люди всегда спорят о ней и ее изменяют, и каждое изменение вступает в силу с того момента, когда оно делается, будучи обязанным своим существованием скорее искусственным соглашениям, чем природе. Такими теориями, как эта, агитаторы подталкивают молодежь к неверию и мятежу, убеждая ее «принять правильную жизнь в соответствии с природой», которую понимают как жизнь с эгоистическими устрем-

<sup>1</sup> Ни одно слово в английском языке не имеет точно такого же значения, как греческое *techné*. «Искусство» вызывает эстетические ассоциации, а кроме того, во многом определяется противопоставлением искусств и наук о природе. Тем, кто не знают греческого, может помочь само это слово «технэ»: оно становится частью таких слов, как «технический» и «технология» не случайно. Содержание *techné* включает в себя любую отрасль человеческого или божественного (см.: Платон. Софист, 265e) умения, или применения практического разума, как противоположного бесцельной работе природы.



лениями, вместо того чтобы служить своим близким и закону.

Я процитировал отрывок из Платона как самое лучшее сообщение о том, каким образом эгоистический антиномизм калликловского типа обосновывался естественными науками того времени или, по меньшей мере, находил в них подтверждение. Сопоставление, приписываемое Архелаю («живые существа возникли из ила. Справедливое и безобразное существуют не по природе, а по установлению», с. 88 выше), не является таким нелепым, как кажется. Для изложения космогонических теорий использовались общие понятия, применимые к большинству систем досократиков. Эмпедокл и атомисты<sup>1</sup>, возможно, сохранили о себе наиболее живые воспоминания, но стихийное смешение «противоположностей», порождающее первичную структуру космоса, а затем и все творения внутри него, — это общая черта от Анаксимандра и далее. Общие антитеистические основания науки досократиков были достаточны для гуманистических оппонентов Платона, которых не слишком беспокоили некоторые существовавшие различия в их учениях.

В равной мере было бы заблуждением искать одного единственного автора тех этических воззрений, которые являются главной мишенью Платона. Протагор, Критий, Продик, Антифонт, и даже юный Аристотель — все были защитниками этих взглядов, и разнообразие имен, выдвигаемых именитыми учеными, — это достаточное свидетельство бесплодности поиска<sup>2</sup>. Платон

<sup>1</sup> Дж. Тэйт (CR, 1951, 157) возражает, что поскольку большинство оппонентов Платона в «Законах» утверждало, что движение имеет начало, то они не могли быть атомистами. Тем не менее это утверждали не все (895a 6–7). См. также примечание к 889b 5.

<sup>2</sup> Обзор различных попыток идентификации см.: *Унтерштайнер*. *Sof.* IV, 180. Сам он предпочитает Антифонта, но эта

говорит об убеждениях, которые, когда он писал, уже давно были привычными во влиятельных и прогрессивных афинских кругах. Софисты сделали многое для их распространения и в целом соглашались с их научными предпосылками. Тем не менее эгоистические этические выводы, которые Платон посчитал такими шокирующими, не были, как мы видели, характерными для всех софистов и не являлись исключительным следствием их профессии.

#### *4.2. Гуманистическая точка зрения: писаный и неписаный законы*

Критика закона и юридической концепции справедливости и права в пользу так называемой «природы» или «свободы», почти всегда имела две стороны. Она может быть эгоистичной и грубой, какой мы видели ее у Калликла, или, с другой стороны, она может быть полностью благонамеренной. Современный авторитет, который называет себя «морализаторствующим анархистом» (неплохое описание Антифонта?), пишет:

Мы не можем поддержать самодовольное позитивное верование, что только закон Государства является так называемым правильным законом... Мы знаем, что закон может использоваться как инструмент политики... Мы слышали о жертвах законов, которые являются репрессивными, жестокими и унижительными, и мы встречались с такими жертвами. Мы верим, что... Права человека могут стоять выше позитивного закона<sup>1</sup>.

---

точка зрения подвергается критике у Буркерта в *Gott. Gel. Anz.*, 1964. Более поздняя (по дате публикации) дискуссия об отрывке — у Эдельштайна в «Идее прогресса» (1967), 27.

<sup>1</sup> Кэмпбелл А. Г. Обязанность и повиновение закону (в *Proc. Brit. Acad.*, 1965). Большинство вопросов, которые он поднимает, возникают в этических спорах V в., и было бы интересно иметь

Сходным образом Антисфен, ученик Горгия (с. 464, прим. 2 ниже), который стал преданным последователем Сократа, утверждал, как говорят, что «мудрец в своих поступках как гражданин будет руководствоваться не установленными законами, но законом *areté*»<sup>1</sup>.

их в виду в нашем исследовании. Он в качестве своей главной темы задает вопрос: существует ли моральная обязанность подчиняться каждому правилу закона просто в силу того, что это закон? Среди других вопросов имеются следующие:

1. Может ли существовать безопасность без общей морали? (Он оспаривает негативный ответ лорда Девлина, который был также и ответом Протагора, см. 100 выше.)

2. Если это так, то значит ли это, что существование общего мнения, которое и есть то, что те, кто это мнение защищает, называют «моралью» (это одна сторона того, что греки имели в виду под *nomos*), оправдывает его юридическое принудительное применение?

3. Можно ли обнаружить общий род идей правильного и неправильного, и, если можно, то будет ли он совместим с юрисдикцией правовой системы? (В греческих терминах, будет ли νόμος = δίκαιον?)

И он полагает, что:

1. Неодобрение моего поведения другими не доказывает, что я неправ, и еще меньше, что я заслуживаю уголовного наказания.

2. Мораль (= публичное мнение, то есть *nomos*) может быть разной в разных местах и в разные времена. Он приводит в пример моральные ценности жителей шотландских гор, сравниваемые с моральными ценностями Лондона и так называемой «новой сексуальной моралью», характерной для 60-х гг. (см. с. 28, прим. 2 выше).

3. Закон может запрещать то, что я считаю выгодным, а также позволять или рекомендовать то, что я считаю неправильным.

Статья Кэмпбелла была ответом на статью Девлина «О принудительном применении морали», первоначально опубликованную в Proc. Brit. Acad, 1957. В тот же самый год, когда появилась статья Кэмпбелла, Девлин вновь опубликовал свою собственную вместе с шестью другими, приняв во внимание критику, которую она вызвала и которую он приводит в библиографии («О принудительном применении морали», 1965).

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский, 6.11. Об Антисфене см. с. 462 ниже.

Такое альтруистическое первенство *physis* в борьбе против *potos* могло иметь различные практические применения. Оно могло, что и происходило, давать рождение идеям равенства, космополитизма и единства человечества. Теперь были люди (и Антифонт был одним из них, см. с. 230–231 ниже), готовые заявить, что различия, основанные на расе, благородном происхождении, социальном статусе или богатстве, и такие институты, как рабство, имели основание не в природе, а только в *номосе*. Это были революционные идеи, обладавшие огромным потенциалом, и они достойны того, чтобы их рассмотреть отдельно. Эту же главу завершит более тщательное рассмотрение понятия «неписаного права», о котором упоминалось ранее (с. 37, 83–84) и которое выражает один из аспектов отношений между *potos* и *physis*, являющихся предметом нашего настоящего рассмотрения<sup>1</sup>.

Нецелесообразно искусственно делать разрыв между V и IV вв. начиная с 400 г. до н. э. или со смерти Сократа. Когда одни и те же вопросы в одних и тех же терминах ставились на протяжении столетия, мы должны учитывать свидетельства Аристотеля или Демосфена в той же степени, что и свидетельства Гиппия или Еврипида. То, что мы видим в этот период, — это рождение понятия естественного права, которое позднее осмысливалось от Стоиков до Руссо<sup>2</sup>. Первое использование данного термина (Калликлом

<sup>1</sup> О «неписаном законе» вообще см.: *Hirzel*. *Αυραφος νόμος; Κοιν.* Введение в риторику Аристотеля, прилож. Е к I книге, с. 239–244; *Ehrenberg*. *S. and P.*, гл. 2 и прилож. 4.

<sup>2</sup> См.: *Salomon*. *Savigny-Stift*, 1911, 129 ff.; исторически значимое и влиятельное определение этого понятия впервые появляется в постаристотелевской традиции, прежде всего в Стое, но век софистов следует рассматривать в первую очередь потому, что именно тогда вопросы, касающиеся естественного права, впервые были поставлены в острой и требующей решения форме, что подготовило почву для его формирования.

у Платона, с. 155 выше) было, возможно, неудачным, а сама терминологическая связь «неписаных законов» с *physis* встречается среди дошедших до нас источников только у авторов IV в. Говоря об уместности наказания за умышленное преступление, но не за неумышленную ошибку, Демосфен утверждает (Письма, 275): «Это не только будет найдено в [положительных] законах, но сама природа предписывает это в неписаных законах и в сердцах людей»<sup>1</sup>. Аристотель первый приравнивает неписаные законы к универсальным, а затем называет универсальными законы, «соответствующие природе» (Риторика, 1368b7, 1373b6, 1375a32). Но в V в. сторонники неписаных законов сами были на стороне *physis* против ограничений и ошибок позитивных *nomoi*.

Одним из них был софист Гиппий, который, согласно Платону (Гиппий Большой, 285d), был авторитетным знатоком «древней истории вообще, а в частности вопроса о том, как были основаны города в более ранние дни». В «Протагоре» Платона он оценивает *physis* как разрушительницу барьеров, которые *nomos* воздвиг между людьми (с. 245–246 ниже), а Ксенофонт (Воспоминания, 4.4.14) изображает его как человека, который ставит под сомнение понимание справедливости как следования закону на том основании, что законы — это не более чем временные соглашения, которые нельзя принимать всерьез, потому что они часто отвергаются и исправляются теми же самыми людьми, которые их создают. Сократ, выступая против этого довода, продолжает спрашивать его, не знает ли он также и неписаных законов. Он знает о них и определяет их (как и Аристотель после него)

---

<sup>1</sup> О Демосфене см. также противоречие между писаным и неписаным законом в речи «Против Аристократа» (61) и использование *ἄγραφα νόμιμα* для описания неписаных традиций Ареопага (там же, 70, с. 116 выше)

как законы, которые соблюдаются в каждой стране. Поскольку все, кто соблюдает их, возможно, не могли друг с другом встречаться, а если бы и встретились, не могли бы разговаривать на одном и том же языке, то неписанные законы должны быть созданы богами. Первые примеры, которые появляются у него и у Сократа, — это поклонение богам и почитание родителей<sup>1</sup>. Относительно запрета на кровосмешение и обязанности вознаграждать за благодеяние он сомневается, поскольку такие законы не соблюдаются всеми<sup>2</sup>, но Сократ доказывает, что утверждение о том, что закон иногда нарушается, не является опровержением его юридической силы, и предлагает новый критерий: за нарушение созданных человеком законов можно избежать наказания, но за нарушение божественных — никогда. Оба рассматриваемых закона проходят такую проверку, потому что, как он утверждает, кровосмешение приводит к вырождению, а неблагодарность — к потере друзей. Примечательно, что эти же доводы могут в равной мере относиться не только к миру, управляемому богами, но и к безличной природе, и Антифонт действительно высказал такое же мнение о наказании: оно неизбежно за нару-

---

<sup>1</sup> Это было традиционным. См.: Томсон Г. Орестейя, I, 52, и II, 270. Об универсальных законах как божественных см. также: Еврипид, фр. 346.

<sup>2</sup> Стоит вспомнить, что Гиппий мог верить в единство человечества (с. 245–246 ниже). Кровосмешение было отвратительно для греков, и тот факт, что оно практиковалось у негреческих народов, считался доказательством их варварства. Гермiona со злой насмешкой напоминает Андромахе о ее народе, народе, для которого половые сношения между родителями и детьми, братьями и сестрами были обычным делом и не запрещались никаким законом (Еврипид. Андромаха, 173–176). Сократ же говорит так, словно это были лишь случайные нарушения закона отдельными людьми, но Гиппий знает, что есть целые общества, где такого закона не существует.

шения предписаний природы, но не является таковым для обычного правонарушителя<sup>1</sup>. Однако это едва ли оправдывает удивительный вывод Леви, что «само собой разумеется, что неписанные законы, о которых говорит Гиппий, являются, в силу их натуралистического, нерелигиозного значения, совершенно отличными от упомянутых Софоклом в знаменитом тексте Антигоны, 450»<sup>2</sup>. По общему признанию, неясно, как в данном случае отказ брату в погребении, являясь нарушением естественного порядка, может быть наказан, подобно тому как это происходит с кровосмешением (по крайней мере, согласно Сократу) и неблагодарностью, но это также верно и для пренебрежительного отношения к родителям, которое, как соглашается Гиппий, относится к неписанным законам. Нет никаких причин, в силу которых он не должен был верить в то, что Ксенофонт вкладывал в его уста: «боги создают свои законы для людей», и «это предполагает работу богов, так как идея, что законы должны содержать сами в себе наказание для тех, кто им не повинуется, должна была, я считаю, исходить от лучшего законодателя, чем человек». Нам, имеющим иную теологическую тради-

<sup>1</sup> Ксенофонт, Воспоминания, 4.4.21. ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδῶσιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κεϊμένους νόμους, ἦν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀνθρώπων κεϊμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λαθάνοντες, οἱ δὲ βιάζόμενοι. См.: *Антифонт*, фрагмент 44а, col. 2, τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἴαν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἀπὴλλακται, μὴ λαθῶν δ' οὐ. τῶν δὲ τῆ φύσει ζυμφύτων ἕαν τι παρά τό δυνατόν βιάξῃται, εἰάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθη, οὐδέν ἰλαττον τό κακόν.

<sup>2</sup> *Леви* А. София, 1942, 450, прим. 13, цитируемое Унтерштайнером (*Sof.* III, 69). Леви также следует Дюммлеру (*Ак.* 255) и Биньоне (*Studi*, 132, прим. 1), разделяя курьезный взгляд, что Ксенофонт многое из учения Гиппия вложил в уста Сократа. Глава Дюммлера отчасти представляет собой фантастическую постройку из гипотез, основанных на других гипотезах.

цию, нелегко понять место божественных сил в греческом мировоззрении, сил, имевших личные имена и характеры и одновременно способных быть тем, что мы определяем как абстракции: Необходимость, Убеждение, Справедливость. Для многих из самых пронизательных умов того времени было безразлично, описывается ли благотворная сила как божество или просто как природный процесс. Мы уже видели, как одно и то же представление о человеческом прогрессе безразлично связывалось или с деятельностью Прометея, или с необходимостью, опытом и временем. Поэтому Гиппий мог и не осознавать отсутствия согласованности между противопоставлением позитивных законов божественным и утверждением, что «закон — это тиран, который часто совершает насилие над природой» (Платон. Протагор, 337d)<sup>1</sup>.

У трагических поэтов, как и подобает, неписанные законы определенно имеют божественное происхождение, «неписанные предписания богов», от имени которых Антигона бросает вызов царю Креонту<sup>2</sup>. У Софокла хор «Царя Эдипа» (863) говорит о благочестии на словах и в делах, «для которых законы назначены свыше, принесены в жизнь чистым воздухом небес, чей отец —

---

<sup>1</sup> Хороший пример утверждения равенства природного божественного законов см.: Гиппократ. Об образе жизни, 11 (VI, 486 L): Люди установили *nomos* для себя, но *physis* всех вещей был установлен богами. То, что установили люди, может быть правильным или неправильным и никогда не является постоянным, но то, что установили боги, правильно навсегда. (О датировке «Об образе жизни» см.: Кан. Анаксимандр, 189, прим. 2). Это, конечно же, не ограничивается античным миром. Локк в своем втором трактате, § 135, говорит, что законодательство «должно быть соответствующим законам природы, то есть воле Бога, проявлением которой они являются».

<sup>2</sup> С. 37 выше. Оставление тела не погребенным считается знаком презрения к законам богов в «Аяксе», 1343, и у Еврипида (Просительницы, 19).



один Олимп, ибо ни один смертный человек<sup>1</sup> не породит их, и забвение никогда не усыпит их». Метафорически о таких законах можно сказать, что они были «написаны богами», — например, когда Ион в пьесе Еврипида упрекает Аполлона за его грех со смертной женщиной (440): разве может быть справедливо для богов, которые написали законы для смертных, самим их нарушать? У Эсхила почитание родителей (упоминаемое как один из неписанных законов в беседе между Сократом и Гиппием) описывается хором как «записанная в предписаниях (θεσμίαις) Дикé (Справедливости) наивысшая почеть»<sup>2</sup>.

В известной Надгробной речи (Фукидид, 2.37.3) Перикл, как и Сократ, хвалит соблюдение как положительных, так и неписанных законов: «Мы, афиняне, повинемся законам, особенно тем, что предназначены для защиты угнетенных, а также тем, которые являются законами неписанными, но приносят заслуженный позор тем, кто их нарушает»<sup>3</sup>. Общепринятыми неписанными

<sup>1</sup> Никакое особенное значение не может быть здесь приписано φύσις. Θνατά φύσις ἀνέρων — это просто перифраза θνατός ἀνήρ. См. т. II, с. 581. Об этом отрывке см. также с. 115 выше.

<sup>2</sup> Просительницы, 707, фрагмент, который Джордж Томсон сопровождает комментарием, что фраза, «записанная в предписаниях Справедливости», — это всего лишь другой способ сказать, что эти законы не были записаны в предписаниях смертных законодателей. (Орестейя, II, 270). Ср. δελτογράφω δὲ πάντ' ἐλωλῆ φρενί в Эвменидах, 275. Длинное примечание Томсона к Эвменидам, 269–272, великолепно, и я обязан ему некоторыми своими ссылками. Замечу только (с. 269), что в беседе между Сократом и Гиппием именно Гиппий, а не Сократ утверждает, что неписанные законы не могли быть созданы людьми и поэтому являются произведением богов.

<sup>3</sup> Gompe (Комментарий к Фукидиду, II, 113) упоминает в качестве различия между Софоклом и Периклом то, что для последнего неписанный закон едва ли был божественным. Но его слушатели, конечно же, верили, что он был божественным, и он говорил таким образом, что его могли понять. О сравнении

законами были законы, предписывающие почитание богов, уважение родителей, вознаграждение благодетелей, а также гостеприимство к чужестранцам. Религиозный долг, в частности, обсуждается в другой цитате из Перикла, сообщаемой в речи против Андокида, приписываемой Лисию (6, 10):

Однако Перикл, говорят, однажды дал вам совет относительно преступников против религии — применять к ним не только писанные законы, но также и неписанные, на основании которых Евмолпиды дают разъяснения и которые отменить никто еще не был властен, против которых никто не осмеливался возражать, автора которых и сами они не знают: преступники могут думать, говорил он, что в таком случае их карают не только люди, но и боги<sup>1</sup>.

Томсон отметил поразительную параллель между словами Перикла о неписанных законах, «автора которых и сами они не знают», и словами Антигоны о неписанных законах, что «никто не знает, откуда они появились»<sup>2</sup>.

---

между «Антигоной» и эпитафиями Перикла см.: Эренберг. Сократ и Платон, 28–44, и критику его у Гомма, loc. cit. Другое различие между Софоклом и Фукидидом, говорит Гомм, состоит в том, что для первого неписанный закон является универсальным, тогда как Фукидид, вероятно, имеет в виду только греческий νόμιμα. Для греков это различие было расплывчатым: один и тот же закон, предписывающий погребение мертвеца, называется τὸν Πανελλήνων νόμον и νόμιμα θεῶν в «Просительницах» (526 и 19). Дело в том, что до V в. греки в основном *игнорировали* мир варваров: «мир» был греческим миром, а «боги» были греческими богами.

<sup>1</sup> Пер. С. И. Соболевского.

<sup>2</sup> Я склоняюсь к тому, чтобы подвергнуть сомнению взгляд Эренберга на этот отрывок, приводящий его к утверждению, что для Перикла «даже священные законы Элевсина не были частью божественного мира, противопоставляемого порядку, созданному человеком» (Сократ и Платон, 47).

Мнение Платона о демократии в той выродившейся до крайности форме, в какой она ведет к тирании, заключается в том, что люди «пренебрегают всеми законами, писаными или неписаными, в своей решимости не иметь над собой никакой власти<sup>1</sup>. В «Законах» Платон снова говорит о неписаных законах.

Все то, что мы сейчас разобрали, — [говорит афинянин (793a)] — относится к «неписаным законам», как называет их большинство. То, что именуют «законами наших предков»<sup>2</sup>, есть не что иное, как совокупность подобных правил. Осенившая нас сейчас мысль о том, что в этих случаях нельзя говорить о законах, хотя, с другой стороны, нельзя также оставить все это невысказанным, прекрасно выражена. Обычаи эти связуют любой государственный строй<sup>3</sup>; они занимают середину между

<sup>1</sup> Государство, 563d, ἵνα δὴ μηδαμῆ μηδεὶς αὐτοῖς ἢ δεσπότης, вероятно, намеренное напоминание о хвастовстве Демарата в великие дни Греции: ἔλεσσι γὰρ σφὶ δεσπότης νόμος (с. 69 выше). Гирцель указывает на этот отрывок из Платона как на прямое противопоставление евлогии Перикла в честь афинской демократии, но Платон говорит о государстве, в котором демократический идеал свободы достиг стадии ἀλλήλοῦσσι, которая является ее падением. Нет ни малейшего намека на то, что Афины достигли этой стадии в дни Перикла, еще до того, как Платон появился на свет.

<sup>2</sup> ἄγραφα νόμιμα и πατρίους νόμους. В то же время νόμιμα может быть менее определенным термином, чем νόμος; очевидно, что иногда они могли использоваться как взаимозаменяемые. См. νόμιμα θεῶν у Еврипида (Просительницы, 19) и τοῦς θεῶν νόμους у Софокла, — Аякс, 1343 (оба ссылаются на погребение мертвых), а также вариации у Демосфена, 23 (Против Аристократа, 61 и 70). Утверждая, что их нельзя называть νόμοι, Платон вспоминает о своем замечании в 788a, что воспитание детей — это скорее вопрос наставления и увещевания, чем закона.

<sup>3</sup> См.: Девлин. О принудительном применении морали, 10: «Общество не есть нечто, удерживаемое вместе физически; оно поддерживается невидимыми узами общей мысли. Если узы становятся слишком мягкими, его члены расходятся. Общая мораль — это часть этих уз. Такие узы — это часть цены общества;

письменно установленными законами и теми, что будут еще установлены. Попросту это как бы дедовские, чрезвычайные древние узаконения. Если хорошо их установить и ввести в жизнь, они будут в высшей степени спасительным покровом для современных им писанных законов. Если же по небрежности переступить при этом границы прекрасного, все рушится; это все равно как если бы удалили внутренние основы возведенного строителями здания; и так как одно поддерживает другое, то при ниспровержении древних оснований обваливается и все позднейшее великолепное сооружение<sup>1</sup>.

Публичная сексуальная распущенность — это пример такого рода вещей, которые, как предполагает Платон, должны запрещаться «неписаным законом», приучающим граждан к стыду, а не юридическими запретами (Законы, 841b); и (как и Сократ у Ксенофонта) он приводит в пример кровосмешение как тот случай, где такой неписанный закон уже является адекватным средством устрашения.

Аристотель обращается к предмету с характерным для него стремлением к классификации. Он вначале, в Риторике I, гл. 10 (1368b7), разделяет закон на частный и универсальный: «частный» — это писанный закон отдельного государства, «универсальный» охватывает собой все, что является неписанным, но с чем все согласны. Однако в гл. 13, после такого же первоначального разделения (1373b4) на частное и универсальное (и приравнивания «универсального» к «естественному» закону), он далее разделяет законы отдельных государств, установленные каждым из них для себя, на законы писанные и неписанные. Следует указать, что целью

---

и человечество, которое нуждается в обществе, обязано платить такую цену». (Здесь есть что-то и от Протагора.) Для Платона *δεσμοί* были необходимостью, для Антифонта — бременем (фр. 44a, col. 4).

<sup>1</sup> Пер. А. Н. Егунова с изменением.

главы является классификация справедливых и несправедливых действий. Разделение законов зависит от этой цели, потому что справедливые и несправедливые действия «определяются относительно двух видов законов»<sup>1</sup>. Закон природы существует, потому что «на самом деле существуют природная и универсальная справедливость и несправедливость, отдельно от любой связи или соглашения»; в качестве примера он приводит знаменитое требование Антигоны и фрагмент 135 Эмпедокла. В таком случае существуют (1374a18) два вида правильного и неправильного, один установлен в письменном виде, другой нет, а второй к тому же разделяется на два вида: (а) имеет в виду добродетель и порок сверх того, что принимает во внимание закон, которые вознаграждаются похвалами, почестями и дарами или соответственно упреками и бесчестием (то есть неюридическими наградами и наказаниями; примеры первого — это благодарность, возмещение выгоды и готовность помочь друзьям), (б) действия, которые, хотя и могут быть предметом позитивного закона, упускаются им из виду вследствие невозможности разрешения для каждого разнообразного случая в рамках общих правил: здесь то, что является неписанным,

---

<sup>1</sup> В «Этике» (1134b18) Аристотель доказывает, что существуют природная и юридическая форма политической справедливости. Некоторые, говорит он, сомневаются в существовании φύσει δίκαιον, потому что то, что является природным, является постоянным (огонь обжигает везде и всегда), тогда как τὰ δίκαια κτιούμενα ὀρθῶσι. Это — сомнения века софистов, ставивших под вопрос уверенность Солона или Эсхила. Аристотель возражает им, используя несколько туманный и неудовлетворительный аргумент, отражающий конфликт между платоником и софистом в его собственном уме и неубедительно заканчивающийся утверждением, что «есть только один природный, универсальный закон, а именно — самый лучший». У Баркера есть интересный, но, возможно, слишком изысканный комментарий к этому отрывку в его введении к книге: *Gierke. Natural Law, XXXV.*

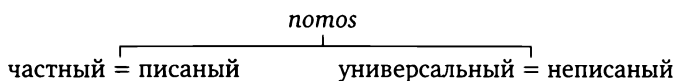
служит простым дополнением к тому, что есть. Это известно как объективное ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\lambda\iota\epsilon\kappa\acute{\iota}\epsilon\varsigma$ )<sup>1</sup>.

Желание все классифицировать и систематизировать всегда несет опасность, и Аристотель не избежал ловушек этого метода. Как указывал Гирцель<sup>2</sup>, разделения несостоятельны, а отрывки в гл. 10 и гл. 13–14, вероятно, отражают обсуждение различных взглядов. Все же хотя и существуют два вида неписаного закона, они не противоречат друг другу, и Аристотель придерживался обоих воззрений: (а) *потой* отдельного государства могут быть как писаными, так и неписаными, и последние (основанные на его обычаях и традициях) не противоречат первым, а дополняют их; (б) «неписанные законы» означают также универсальные, природные законы, как в «Антигоне» и у Демосфена.

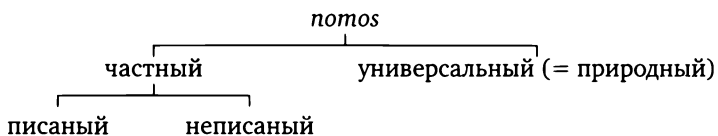
<sup>1</sup> О значении надлежащего у Аристотеля см. также W. von Leyden в *Philosophy*, 1967, 6–8.

<sup>2</sup> Hürzel. *Ἄγρ. νόμ.* 10. Классификация Аристотеля может быть представлена в качестве схемы:

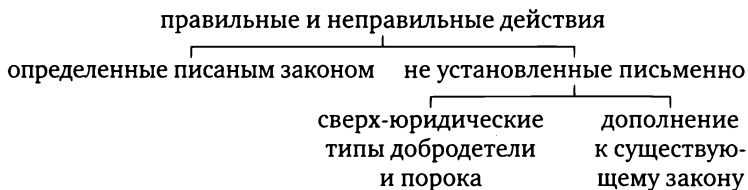
Риторика А 10, 1368b7 ff.



Риторика, А 13, 1373b4 ff.



В добавление классификация правильных и неправильных действий в 1374a18 может быть изображена следующим образом:



Нужно напомнить, что Аристотель пишет учебник риторики, основанный на более ранних книгах. Его цель не в том, чтобы показать, что вечный закон природы преобладает, но в том, чтобы продемонстрировать, как в суде можно жонглировать понятиями писаного и неписаного закона, выбирая лучше всего подходящее для успеха дела. Поэтому в гл. 15 он продолжает показывать, как теории, которые он разъясняет, могут быть применены на практике. Если писанный закон против него, защитник может обратиться к универсальному закону, настаивая на его объективности и справедливости. Слова клятвы присяжного заседателя, «согласно моему честному мнению», означают, что он не желает рабски следовать писаному закону. Универсальный закон — это объективный закон, неизменный закон природы<sup>1</sup>, тогда как писанные законы меняются. Он будет цитировать «Антигону» и объявит, что писанные законы не выполняют истинную цель закона, и так далее. Если, с другой стороны, писанный закон будет поддержкой для его дела, он объяснит, что клятва присяжного заседателя предназначена не для того, чтобы освободить его от следования закону, но только для того, чтобы

---

<sup>1</sup> Биньоне (Studi, 129, прим. 1) видит в этих словах ясное напоминание об Антифонте. Это мог быть и Гиппий и другие, но, по меньшей мере, это замечание является еще одним свидетельством, если они необходимы, что Аристотель просто повторяет понятия, уже хорошо известные в дни расцвета софистов. Гирцель (Aur. vóm. 8) находит затруднительным понять, как Аристотель мог говорить здесь о τὸ ἐλακές, что это αἰεὶ μίνει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει ввиду того многообразия, которое он ранее τὸ ἐλακές приписывал. Удивительно, что прежние ученые анализировали этот отрывок как серьезное подтверждение взглядов Аристотеля, тогда как он является одним из пары отрывков, противопоставляемых в ἀντιλογίαι и используемых как повод для требований в интересах победы в судах (Скемп — это исключение, «Государственный человек» Платона, 198). О понятии ἐλακές см.: Core. Intral. to Rhet. 190–193).

предотвратить обвинение в лжесвидетельстве, если он неправильно его понимает; что любой избирает не абсолютное благо, а только благо для себя<sup>1</sup>; что не использовать законы так же плохо, как их не иметь; и что не стоит пытаться превзойти мастера, например быть более знающим, чем врач.

Это уловки, которым Горгий и ему подобные уже обучали своих учеников и которые они описывали в своих *technai*, и отрывок показывает, как развитие риторики и страсть к судебным тяжбам у греков способствовали беспринципному подчинению этических понятий целесообразности момента. Само по себе учение о неписаных законах, имеющих ценность во все времена и для всех людей — *potoi*, которые коренятся в *physis* и в то же время предписаны богами и имеют высокую нравственную ценность, — выступает в защиту архаических традиций, как философских, так и народных, которым теперь бросала вызов новая мораль.

Для Гесиода справедливость основана на законе Зевса, как Гераклит полагал, что все человеческие законы были проявлением божественного (с. 83 выше), так и Эмпедокл (фр. 135) мог говорить о законе для всех, «простирающемся через все воздушное пространство и безмерный свет небес». Религиозные основания этого лучше всего видны в словах Солона в конце VII в. Того, что дают бессмертные боги, ни один человек не сможет избежать. Процветание, основанное на злодеяниях, всегда непрочно, ибо Зевс — страж морального закона. Рано или поздно несчастье произойдет, хотя Зевс может и не спешить с наказанием, и пострадавшими могут быть дети преступника. Это — древнее учение, которое, как мы видели, разделял и Эсхил: что «совер-

<sup>1</sup> «Наши писанные законы, созданные для нас, могут не достигать абстрактного идеала совершенства, но они, вероятно, подходят нам лучше, чем если бы они его достигали» (Rhys Roberts, Oxf. Trans. *ad loc.*).



шивший будет страдать», за *hybris* неизбежно следует *até*, гибель, наказание, данное властью Зевса, который «наблюдает за окончанием всего». Солон эффектно сравнивает суд Зевса с весенней бурей, которая вздымает морские воды до самого основания, губит урожай на земле и в то же время разгоняет облака на небе так, что солнце светит оттуда с еще большей силой.

Некоторые ученые указывали, что в этом отрывке «месть Зевса обрушивается с тяжестью и неизбежностью природного феномена», что «Солон дает нам первый намек на закономерность природы»<sup>1</sup> — очевидно, это дополнительный довод против предположения, что «природные» неписанные законы, о которых говорит Гиппий, непременно должны отличаться от тех, что утверждаются в качестве божественных в «Антигоне» (с. 181 выше).

Аристотель показал, как неписанные законы могут быть использованы недобросовестным защитником в интересах частного дела. И действительно, существовала опасность злоупотребления ими, особенно когда идеал доброжелательной и отеческой аристократии уступил место высшему достижению греческого политического гения, *полису*, или городу-государству, в котором писаная конституция была гарантией прав гражданина и защитой от тирании и притеснений, а лозунгом было равенство перед законом — *isonomia*<sup>2</sup>. Так же, как *physis* могла быть использована либо для поддержки

<sup>1</sup> Лески. История греческой литературы, 125; Снелл. Рассуждения об Уме, 212. Солон, говорит Снелл, использует гомеровский тип подобия, но для новой цели, чтобы выразить «не столько индивидуальные выплески энергии, сколько необходимость, которая их вызывает; не уникальное событие, но непрерывное состояние». Такая его прозорливость позволяет говорить о Солоне как «стоящем на пороге философии». Солон можно сравнить с Анаксимандром с его космической *дίκη*. (Отрывки из Солонаны даны так, как они появляются в 1 фрагменте Диля.)

<sup>2</sup> Об *isonomia* и демократии см. с. 227, прим. 1 ниже.

гуманистических идеалов, либо для обоснования нападения и свержения конституционного правительства, так и идея неписаного закона, которая изначально придавала особое значение нравственному управлению, осуществляемому самой вселенной, в более демократическом обществе могла оказаться реакционной, угрожающей с таким трудом завоеванной гарантии прав человека, которая теперь была записана в книге законов. Восстановленная в конце V в., демократия постановила, чтобы «судья ни в одном деле не использовал неписанный закон», что законы должны одинаково применяться ко всем гражданам без различий, и что они должны быть обнародованы, чтобы все могли их видеть (Андокид. О мистериях, 85). Тесей, осуждающий тиранию в «Просительницах» Еврипида (429), говорит, что «при писаных законах справедливость беспристрастно отмерена и бедным, и богатым, и слабый человек побеждает сильного, если его дело справедливо». Это случается, когда *demos* хозяин на земле.

Здесь интересно различие между Софоклом и Еврипидом. Может показаться, что Софокл в «Антигоне» — страстный сторонник неписаного закона, а Еврипид — писаного<sup>1</sup>. Хотя оба они в равной степени выступают против тирании, и Софокл, взявший на себя всю полноту общественных обязанностей, был в меньшей степени, чем Еврипид, защитником конституционных и правовых гарантий. В самой «Антигоне» (367) хор объявляет, что удивительная изобретательность человека приведет его к благу только в том случае, если он останется в рамках *полиса* и почитания законов земли<sup>2</sup>, а в «Эдипе в Колоне» Тесей упрекает

<sup>1</sup> Так у Гирцеля, *Аур. вбм.* 69–71, в интересном обсуждении, с некоторыми пунктами которого я осмеливаюсь не согласиться.

<sup>2</sup> Поленц (Kl. Schr. II, 352) уподобляет Софокла Протагору в его почитании закона как высшего достижения человеческой культуры.

Креонта за то, что, явившись в город, который соблюдает справедливость и ничего не решает без обращения к закону, он отрицает законную власть (912). Мы здесь не нуждаемся в слове «писанный», чтобы сказать, что Софокл думает о позитивном, сформулированном законе так, как его понимали в Афинах его дней. С другой стороны, Тесей у Еврипида, в той же самой пьесе, в какой он настаивает на необходимости писаных законов, утверждает ту же самую священную обязанность, что и Антигона, — обязанность погребения мертвых. Делая это, говорит он, я сохраняю общий *nomos* Греции (526), а его мать Эфра обвиняет Креонта в пренебрежении *nomina* богов (19).

Различия в настроениях этих поэтов (в том, как они расставляют акценты) никто не может отрицать. Их нельзя объяснить хронологическими основаниями<sup>1</sup>, так как, хотя поэты и принадлежали к двум разным, сменяющим друг друга поколениям, Еврипид был гораздо больше, чем Софокл, увлечен современностью, софистическими течениями тех дней. Как и Протагор, он знал, что каждый вопрос имеет две стороны, и так же, как Гиппий, наслаждался «словесными спорами», которыми были увлечены его герои<sup>2</sup>. Спор между Тесеем и глашатаем о том, должны ли мертвые быть погребены, в эпизоде пьесы превращается в спор абсолютной монархии против демократии. Хотя ясно, к кому испытывает симпатию Еврипид, глашатай не является

<sup>1</sup> Насколько можно судить, «Антигона» была создана около 440 г., «Просительницы» Еврипида — около 420, а «Эдип в Колоне» был поставлен на сцене в 401 г., посмертно.

<sup>2</sup> См. фрагмент 189 (из Антиопы):

ἐκ πάντος ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων  
ἀγῶνα θεῖτ' ἄν εἰ λέγειν εἴη σοφός

Об ἄμιλλαι или ἀγῶνες λόγων см.: Просительницы, 195, 427; Медея, 546; Орест, 491. Об агональном характере софистики см. с. 66 выше.

карикатурой напыщенного любимца тирана, но предстает в виде опытного софиста и оратора. Моему городу, говорит он, не нравится господство толпы. Никто не может управлять ею, играя на тщеславии народа, в данный момент доставляя ему удовольствие, которое в конечном счете принесет ему вред<sup>1</sup>. Поскольку *demos* в целом не может рассуждать, используя правильные аргументы, то как он может управлять городом? Воспитание требует времени, и даже если трудящийся человек не дурак, его работа мешает ему уделять надлежащее внимание публичным делам. (Почему у таких аргументов знакомое звучание? Именно Сократ в «Горгии» сожалеет, что ораторы при демократии стремятся во что бы то ни стало польстить *демосу*, а не сказать ему, что будет для него благом; и снова именно Сократ, подобно Юму, говорит, что «бедность и тяжкий труд снижают умственные способности простого народа» и делают его непригодным для занятий политикой, которая была предметом обученных специалистов.)<sup>2</sup> Неспособность (продолжает глашатай) выполнить требования Креонта означает войну. Вы можете надеяться победить: надежда была причиной многих конфликтов. Каждый думает, что неудачи падут на других, а не на него самого. (Так о ловушках надежды предупреждали афиняне неудачливых мелосцев у Фукидида 5.103)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В сходном настроении Ипполит — совершенно иной характер — гордо говорит (Ипполит, 986): «Я склонности не чувствую в толпе / Оправдывать себя и, вероятно, / В своем кругу сумел бы доказать / Ясней твою ошибку. И не так ли / Нередко наш страдает тонкий слух / От музыки, которой рукоплещет / Толпа?». Пер. И. Ф. Анненского.

<sup>2</sup> Юм, в кн.: *Hume. Essays and Treatises* (Edinburgh, 1825). P. 195. О Сократе см.: *Ксенофонт. Воспоминания*, 1.2.9; *Домострой*, 4.2–3; *Платон. Государство*, 495d–e; *Аристотель. Риторика*, 1393b3. Больше об этом см. в «Сократе» (с. 89).

<sup>3</sup> Это, кажется, было обычным мнением того времени. Антифонт писал (фр. 58): «Надежды не всегда хороши. Они мно-

Если бы, когда проходит голосование, каждый гражданин мог увидеть свою собственную смерть в сражении, Греция была бы спасена от военного безумия. Все мы знаем, насколько мир лучше, чем война, но все же мы отказываемся от него в нашей жажде поработить другого, поработить как людей, так и города. Мудрец думает о своих детях, своих родителях и о безопасности своей страны. Безрассудный лидер представляет собой опасность: истинное мужество заключается в предусмотрительности<sup>1</sup>.

Перед нами человек, который изучил *technai* Горгия и других и овладел всеми риторическими приемами. Любой довод, который вам понравится, может быть подчинен согласованию с данным моментом. Даже доводы в пользу пацифизма (никто не превзошел Еврипида в его описании ужаса перед войной; см., например, хор в «Елене», 1151) могут быть убедительно представлены в интересах безжалостного ультиматума.

Если подвести итог этой сложной ситуации, то термин «неписанные законы» относился, в первую очередь, к определенным моральным принципам, которые считались или универсально значимыми, или значимыми для всего греческого мира<sup>2</sup>. Авторами этих законов

---

гих привели к непоправимым бедствиям, и в конце они сами страдали от того, что, как они думали, обрушится на их соседей».

<sup>1</sup> Полиник (другой несимпатичный герой) в «Финикиянах» (599): ἀσφαλῆς γάρ ἐστ' ἀμείνων ἢ θρασὺς στρατηλάτης.

<sup>2</sup> См. с. 183, прим. 3 выше. О так называемых «Трех Заповедях» см.: Эренберг. Сократ и Платон, 167–172. Автор верно заявляет, что ситуация была гораздо более нестабильной, чем предполагает сама эта фраза. Любопытно, что три неписанных закона Перикла (поклонение Богу, повиновение родителям и благодарность благодетелям) возвращаются у современного автора в перечень заповедей, которые «Локк и большинство других

были боги, и никакое их нарушение не могло остаться безнаказанным. Ранее «неписанные законы» были тесно связаны с миром природы, так как противопоставлять человека природе, вместо того чтобы рассматривать его как ее часть, — это, скорее, современный обычай, а не обычай греков. Так, например, Гераклит, который говорил, что все человеческие законы питались одним божественным законом и, если бы солнце изменило свой курс, Фурии, представительницы *Diké*, смогли бы это обнаружить. В противоположность этим предписаниям небес каждая страна или город имели свои собственные *potoi*. Они создавали законы, соответствующие их собственным верованиям и нуждам, законы, которые не имели силы в других местах, а в их собственных землях могли быть изменены, чтобы соответствовать изменившимся обстоятельствам. В целом все могли считать справедливым или правильным соблюдать эти законы, но у них не было масштаба или силы божественных или природных законов, и для пытливых умов века софистов спорным вопросом было то, насколько *dikaion* и *potiton* совпадали, а ответ зависел в значительной степени от того, был или не был готов оратор включить божественный *potoi* в эти последние.

Второе значение «неписаного закона» происходит от двусмысленности слова *potos* (с. 85 выше). Поскольку оно означало как обычаи страны, так и ее законы, «неписанные *potoi*» обозначали то, что считалось в этой стране правильным и справедливым, но на практике не могло быть включено в корпус писаных законов, хотя это и могло быть принято в расчет при оценке частного случая (*Аристотель*. Риторика, 1374a26).

К середине V в. секулярное направление мысли набирает силу, вытесняя в ряде случаев теистическое,

---

теоретиков» могли включить в законы природы (*von Leyden*. Philosophy, 1956, 27).

которое, однако, ни в коей мере не исчезло полностью. Рядом с богами появляется безличная «природа», чьи предписания являются абсолютными, а их отрицание так же неотвратимо наказывается, как и отрицание предписаний богов. Но эти предписания не обязательно следуют правилам традиционной морали, поскольку под влиянием механистических научных теорий природный мир больше не является субъектом морального управления. Последствия видны у Антифонта, для которого удовольствие является природной целью, а старый божественный неписанный закон, что родителей следует почитать, часто противоречит природе. Для Калликла «закон природы», которому должен следовать каждый человек, имеющий для этого силу и предрасположенность, оправдывал самый грубый гедонизм и самую возмутительную тиранию.

Уменьшение религиозных предписаний совпадает с расцветом демократического правления, для которого позитивный, писанный закон являлся гарантией против возвращения тирании или олигархии, основывавшейся на новой концепции «закона природы». Этот последний неизбежно был неписанным, и поэтому в конце концов понятие «неписаного» закона приобрело зловещий смысл и перестало использоваться в обществе тех дней, более близком к эгалитарному.

Проблема «неписаного закона» вполне осознавалась, когда к ней обратился Платон: с одной стороны, равенство всех граждан при записанном и опубликованном кодексе законов, а с другой — идеал сильного человека, героя от рождения, который отвергает закон в своем движении к абсолютной и самостоятельно отправляемой власти. И тому и другому Платон, в первую очередь, противопоставляет свою концепцию природы самой по себе как умопостигаемой и моральной силы; во-вторых (Политик, 292), свое представление о мудром, просвещенном и обученном правителе,

владеющем наукой управления, чье правление неизбежно будет благотворным для его народа. Такой правитель мог бы добиться большего без писаных законов, используя результаты своего научного познания для решения таких необходимых для здоровья города в целом вопросов, как умышленное или неумышленное преступление, убийство или изгнание. (Даже послушный юный Сократ был вынужден протестовать против этого положения.) Кодифицированный закон — это всего лишь набор неуклюжих правил, которые не могут допускать разнообразие частных случаев. Судья, который ими руководствуется, по сравнению с истинным государственным деятелем, будет подобен любителю, пытающемуся вылечить больного, разыскивая болезнь в книге, в противоположность искусному и опытному врачу, использующему свои специальные познания. Такой решительный вывод значительным образом меняется, когда Платон продолжает допускать, что при отсутствии идеального государственного деятеля хороший кодекс законов представляет самое лучшее «подобие» его правления и во всех обычных государствах должен составляться и проводиться в жизнь с предельной строгостью.

Наконец, чтобы напомнить себе, насколько длинную историю имела эта дилемма, с которой впервые столкнулись греки, нам нужно еще раз обратиться к отрывкам из Руссо и Локка, приведенным ранее (с. 38), и к рассуждению XX в. г-на Кэмпбелла, к которому можно добавить в качестве комментария то, что писал Эрнст Баркер о школе естественного права XVII и XVIII вв.:

Начнем с того, что существовала привычная всем концепция, согласно которой естественный закон так или иначе превосходит позитивный закон, и поэтому постановления и акты государства, которые противоречат предписаниям естественного закона, не имели закон-



ной силы, даже если в фактической практике, в силу отсутствия какого-либо механизма для их отклонения, эти акты и постановления сохраняли свою законность. Такая концепция, применяемая в различных формах, иногда с большей, а иногда с меньшей степенью почтения к действующему закону, была готовым средством отказа от политических обязательств. Восставший против конституционной власти мог легко сослаться на повиновение более высокому закону и с готовностью утверждать, что он всего лишь осуществляет или защищает те естественные права, которыми он обладает по этому закону... Один английский судья выдвинул в 1614 г. *obiter dictum*, что «даже Акт Парламента, принятый против природного равенства, ... сам по себе недействителен; ибо *jura naturae sunt immutabilia* и они *leges legum*».

К этой концепции обращались для обоснования как популизма, так и абсолютизма, ибо «природу можно было использовать и для освящения монарха, и для освящения народа». В американской Войне за независимость «именно закон природы больше, чем любая другая сила, подорвал власть британского парламента и британского сообщества»<sup>1</sup>.

Приложение:  
ПИНДАР О «НОМОСЕ»

Никакое обсуждение антитезы *nomos—physis* не будет полным без упоминания знаменитой фразы Пиндара о «*номосе*, царе над всеми — как смертными, так и бессмертными», но не существует никакого согласия относительно значения этой фразы. Я могу только изложить альтернативные точки зрения и ука-

---

<sup>1</sup> Введение Баркера к книге Гирке «Естественный закон» (с. XVI–XVIII).

зять на тот ее смысл, который мне кажется наиболее вероятным.

Соответствующий отрывок — это фрагмент 152 (Bowra), фрагмент 169 (Schr.). Платон в «Горгии», 484 b, цитирует первые четыре с половиной строки и говорит о содержании седьмой строки; строки 1–4 имеются также в схолиях к «Немейским одам» Пиндара, 9.35, а строки 5–7 — в схолиях к Элию Аристиду (III, 408, 19 Dindorf). Большим достижением стала публикация в 1961 г. папируса (ОР, XXVI, 2450) с имевшейся на нем большей частью поэмы начиная с шестой строки и далее<sup>1</sup>. Я цитирую строки 1–8:

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς  
 θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων  
 ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον<sup>2</sup>  
 ὑπερτάτα χειρὶ. τεκμαίρομαι  
 ἔργοισιν Ἡρακλέος  
 ἐπεὶ Γηρυόνα βόας  
 Κυκλώπειον ἐπὶ πρόθυρον Εὐρυσθέος  
 αἰτήτας<sup>3</sup> τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν.

Поэма продолжается кражей Гераклом лошадей Диомеда, включая ужасное описание человеческих костей, которые гложут лошади.

<sup>1</sup> См. также Пейджа (Page) в Proc. Camh. Philol. Soc. 1962, и Тейлера (Theyler) в Mus. Helv. 1965.

<sup>2</sup> Это всеми признается правильным, хотя в рукописях Платона имеется βιαιῶν (вместо βιαιῶν) τὸ δικάϊοτατον. Здесь нет необходимости рассматривать, является ли это ошибкой того, кто копировал, или намеренно иронической ложной цитатой со стороны Платона. См. об этом: *Доддс*. Горгий, 270–272, и *Тейлер*. Mus. Helv. 1965, 68 и далее.

<sup>3</sup> αἰτήτας у Тейлера, сравнивающего с перифразой Платона οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γ. и с Софоклом, О. Т., 384 δωρητὸν οὐκ αἰτήτων. Перифраза Аристиды (II, 68 Dind.) — οὔτε αἰτήσας, откуда у Бека (Voeskh) ἀναιτήτας, которому следуют Schr. и Bowra. ἀνατεί («безнаказанный») у Пейджа, loc. cit.

Калликл у Платона цитирует отрывок в поддержку своего собственного учения о том, что сила всегда права: *potos* Пиндара — это не созданный человеком закон, но высший закон природы, который оправдывает самое крайнее насилие (или, иначе, делает насилие общепринятым выражением справедливости). Ирония такой интерпретации очевидна, но все еще остается вопрос, обладает ли *potos* своим обычным значением общепринятого обычая или означает более высокий закон богов. Геродот (3.38) связывает слова Пиндара со своим собственным воззрением об относительности *номоса*, иллюстрируемым экспериментом Дария (с. 29 выше). В этом и заключается смысл фрагмента 203b (215 Schr.)

ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέρων δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος,

который соответствует замечанию Геродота, что каждый мог бы избрать свои собственные *potoi* как самые лучшие, и показывает, что Пиндар, конечно же, мог, при случае, говорить о *номосе* как о человеческом и относительном<sup>1</sup>. Виламовиц и Тейлер оба понимают *potos* в нашем отрывке в значении обыкновенной привычки или обычая (*Brauch*): это *привычка* принимать насилие Геракла без комментариев и критики, и хотя Пиндар и обладал тонким этическим чувством, он предпочитает больше об этом не говорить, как он объясняет во фрагменте 70b (цитируемом ниже: см.: Тейлер, *loc. cit*, 75). По словам Элия Аристиды (II, 70 Dind.), строки Пиндара выражают негодование (*σχετλιάζων*) против *номоса*, который одобряет такие насильствен-

<sup>1</sup> Немногие, как я представляю, пожелают последовать за Хайниманном (N. u. Ph. 71), доказывающим, что даже это не подразумевает относительного (и, следовательно, не общеобязательного) характера законов и обычаев, потому что каждый закон является выражением воли Зевса и поэтому обязателен.



ные действия, которые совершает Геракл; и он подтверждает это, цитируя другой отрывок (фр. 70b, 81 Schr.), в котором Пиндар говорит: «Я на твоей стороне, Герион, но я никогда не скажу того, что неприятно Зевсу». Поэма продолжается в том же самом смысле, так как Пиндар говорит, что Диомид, пытаясь спасти своих лошадей, действовал «храбро, но не безрассудно, ибо лучше умереть, защищая себя, чем быть трусом» (стихи 14–17).

Самое полное обсуждение — у М. Джиганте<sup>1</sup>. Он считает, что Геродот преднамеренно искажает цитату, имея в виду смысл фр. 203b, и что переводить здесь *nomos* как «обычай» — значит закрыть путь к правильному пониманию. *Nomos* — «абсолютный принцип божественной природы». Пиндар интуитивно постигает Бога в качестве Абсолюта: если цитировать его собственные слова, Бог становится «идеей и силой мира, это не идеал чистоты и благочестия, но идеал справедливости, который в своем осуществлении служит силе». Пиндар допускает право сильного, но только в качестве закона и воли Зевса, а не для случайных человеческих потребностей. Само насильственное действие оправданно, потому что, будучи осуществлено по воле Зевса, ведет к справедливости и благополучию. Джиганте цитирует фр. 48b (57 Schr.), в котором к Зевсу обращаются как *δαμιορῶς εὐνομίας καὶ δίκας*. (Но почему не фр. 203b, ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμιμα, в равной степени подходящий?)

Унтерштайнер и Эренберг, хотя они и избегают упоминания об Абсолюте, однако сами же приходят к схожим выводам. Унтерштайнер соглашается, что у Пиндара *nomos* — это «незыблемый и священный

<sup>1</sup> *Nomos Basileus*, гл. 5–7, с. 72–108. На с. 79–92 он дает полезный обзор предшествующих дискуссий по поводу фрагмента, к которым Г. Волькманн, в *Gnomon* 1958, 474, добавляет Е. Вольфа (*Gr. Rechtsdenken*, 11 (1952), 190).

порядок»<sup>1</sup>, а Эренберг говорит (*Rechtsidee*, 119), что это хотя и не «Божественный рок», как думает Шредер, но «древний и священный обычай», способный обратить само насилие в справедливость, сделать священным даже противоположное тому, что переживается человеком как правильное. Доддс также считает маловероятным, что Пиндар понимал *potos* как простой обычай. Это «закон Судьбы, который для него тождественен воле Зевса», и он также сравнивает с фр. 70b: «Я никогда не скажу того, что неприятно Зевсу».

Все эти интерпретации, кажется, игнорируют то, о чем Пиндар ясно говорит: не *potos* есть воля Зевса, даже Зевс подчинен *номосу*, который господствует как над богами, так и над людьми. Фр. 70 дает основания для менее высокопарной ссылки, чем «закон судьбы». Геракл был сыном Зевса, поэтому естественно, что Зевс был к нему благосклонен, и (боги были ревнивыми существами) было бы неблагоразумно для смертного открыто встать на сторону его жертвы. Сходный ответ может быть дан на комментарий Хайниманна к «Пифийским одам» (2.86), где *potos* = форма правления. Перечисляются чередования тирании, демократии и аристократии (для Пиндара это «правления мудрых») и говорится, что бог благосклонен то к одной форме правления, то к другой. Это, как полагает Хайниманн, показывает, что хотя *potos* меняется, он зависит не от человеческого каприза, но от Зевса (N. u. Ph. 71). На самом деле это показывает, что и бог может быть таким же капризным, как человек. Пиндар был благочестивым в том смысле, что он считал, что смертные обязаны подчиняться воле богов, но его религия сохранила многое от религии Гомера. Он был скорее защитником, а не критиком Олимпийцев.

<sup>1</sup> Софисты, 297, прим. 30. Он вставляет слова между цитатами.

Клеветнические истории о них должны быть отвергнуты, а их честь защищена (Олимпийские оды, I, 28, 52), но они все еще являются своевольными, любвеобильными, могущественными существами, которые породили смертных героев и обязаны идти своим путем. В целом Пиндар придерживается традиционной благоразумной позиции греков, что боги ревнивы, а «смертные вещи подобают смертным». «Бывает, что человек говорит о богах прекрасные вещи, так вина на нем будет меньше»<sup>1</sup>.

Узнать, что именно имел в виду Пиндар в этой поэме, очевидно, очень трудно, но я бы осмелился на следующее: признанный обычай (привычка, традиция) обладает огромной силой. И боги, и люди подчиняются ему, и любое действие, каким бы оно само по себе ни казалось ужасным или неправильным, окажется, если оно получит санкцию *номоса*, оправданным. Что может быть более жестоким и, казалось бы, несправедливым и безжалостным, чем кража коров у Гериона или лошадей у Диомеда? Но сила *номоса* заставляет и людей, и богов принять ее<sup>2</sup>. Пиндар, как говорит Поленц (Kl. Schr. II, 337), видя такое положение дел, может покачать головой, но еще более вероятно, что он предпочтет не осуждать его. Это благоразумно.

---

<sup>1</sup> Истмийские оды 5.16, Олимпийские оды, I, 35. Сходные чувства есть и в Олимпийских одах, 5.27, в Пифийских одах, 2.34 и 3.39.

<sup>2</sup> Доддс комментирует (Горгий, 270), что «деяния Геракла не являются подходящим символом обычая, но это не относится к существу дела. Что делает обычай — так это *оправдывает* их (*δικαίων τὸ βίαιότατον*). Чтобы проиллюстрировать универсальную истину, выраженную в первых трех строках, наиболее подходящим действием было то, которое (а) является крайне насильственным, и (б) совершенно божественным существом, сыном Зевса, который сам становится богом.

## V. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР<sup>1</sup>

Мнения о том, насколько теория общественного соглашения, или договора, как она понималась в XVII и XVIII вв., предвосхищалась в интересующий нас период греческой мысли, расходятся, и эти расхождения в основном объясняются разным смыслом, который ученые вкладывают в это понятие. Вначале мы рассмотрим свидетельства (вкратце в тех случаях, когда об этом уже говорилось), после чего сможем, если

---

<sup>1</sup> Более известный как «теория общественного договора» — в основном под влиянием «Общественного договора» Руссо, хотя Юм также писал о «Первоначальном договоре» («The Original Contract»). Как Руссо, так и Юм пользуются общими терминами, такими как «договор» и «соглашение», не делая между ними различия, а, как указал Питер Ласлетт (*Locke's Two Treatises*, 112), Локк вообще редко пользуется термином «контракт», когда речь идет о политике; именно «договор», или «соглашение», создает общество. По крайней мере, говоря о греках, следует предпочесть наименее специфический, юридический термин.

Стоит ли говорить, что в понятии и его применении были различия, вытекающие из различий в исторической ситуации. Народы, которые осознавали свою идентичность и определяли место монархии после религиозных войн и Реформации, находились в совершенно ином положении, нежели софисты. Единственное, что их сближало, был переход от религиозных к светским воззрениям на закон, от Божественного акта к человеческому. Кэрст справедливо указал (*Zeitschr. f. Pol.* 1909, 506), что в теории договора следует четко различать две вещи, хотя они объединяются в некоторых современных формулировках. Это: (а) собственно доктрина социального соглашения, или договора, то есть соглашение об объединении равных; (б)  *pactum subiectionis*, на основании которого рядовой гражданин должен подчиняться высшей власти или суверену. Только первое имеет корни в греческом умозрении (об истории концепции начиная с античных времен см. статью Кэрста; *D'Addio M. L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*; и *Gough J. W. The Social Contract*).



пожелаем, увидеть, насколько греческие концепции были близки к тем, что недавно выдвигались в Европе.

Первое древнее воззрение, касающееся закона, в конечном счете приписывало его богам. Человеческий законодатель или творец конституции (которым не отказывали в существовании) являлся только каналом, благодаря которому веления небес становились известными и исполнялись. В поэме Тиртея (VII в., фр. 3 Diehl) конституция для Спарты во всех подробностях была продиктована Ликургу Аполлоном в Дельфах. Позже люди склонялись к тому мнению, что Ликург сам составил конституцию, но отправился в Дельфы, чтобы получить одобрение бога (*Ксенофонт. Лакедемонская полития*, 8.5). Геродот (1.65) признает обе версии, традиционную, о религиозном происхождении законов, и рационалистическую, основанную на сходстве спартанских и критских законов, как свидетельстве о том, что Ликург скопировал конституцию Крита. В свою очередь, критские законы считались произведением Зевса (*Платон. Законы. Ad init.*). Даже Клисфен, осуществляя свои демократические реформы в конце VI в., получал названия для новых племен от Пифии (*Аристотель. Афинская полития*, 21–26) и, возможно, потому искал одобрения оракула в отношении всего своего проекта<sup>1</sup>.

К V в. в умах некоторых людей обезличенная природа заменила богов как всемирную силу, создавшую весь порядок, частью которого являются люди. Для других, подобных Гиппию, и то и другое могло удобно сосуществовать, и Еврипид, когда он говорит на «досократовском» языке о «нестареющем порядке бессмертной природы»<sup>2</sup>, да и в других своих текстах, демонстрирует

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Guthrie. Gks. and their Gods*, 184–189.

<sup>2</sup> ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρω, фр. 910 N. Бёрнет (Burnet) (*EGP*, 10, прим. 3) говорит, что ἀγήρω — родительный падеж, и, несмотря на тавтологичное звучание, это может быть верно. У Анаксимандра В 2 говорится ἄϊδιον καὶ ἀγήρω, откуда не только



желание сохранить их вместе. Таким образом, когда, как мы видели, становилось очевидным, что закон — это чисто человеческое установление, предназначенное для удовлетворения конкретных потребностей и не связанное ни с чем неизменным и священным, его можно было противопоставить либо божественному, либо естественному порядку, либо и тому и другому. Делая такое противопоставление, законодательный акт обычно считают результатом соглашения или договора (συνθήκη) между членами сообщества, которые «собрали вместе», составили или согласовали определенные статьи<sup>1</sup>.

Во фрагментах Протагора нет самого слова «договор», но если из рассказанного им мифа исключить богов (как и должно быть ввиду его агностицизма), получится картина, изображающая людей, которые страдают от неумения жить вместе в городах и на трудных ошибках учатся поступать справедливо, уважать права других и благодаря этому основывать политические

---

следует, что тавтология может восходить к самому Анаксимандру, но также и то, что форма ἀγῆρω могла использоваться в качестве винительного падежа, как становится ясно из примеров в LSJ. Nauck произвольно заменяет его на ἀγῆρων, чтобы уладить вопрос.

<sup>1</sup> Префикс συν- в составе глаголов имеет два значения: (а) объективное, как в συντίθημι (акт.), в смысле соединения двух или более вещей для создания композиционного целого; (б) субъективное, делать что-либо совместно или в гармонии с кем-то еще, как в σὺμφημι, не в смысле высказать две или более вещи вместе или одновременно, но сказать что-либо в унисон с другим лицом, то есть согласиться с ним. Средний залог συντίθημι использовался обоими способами. Он означал, во-первых, «соединить для себя» или организовать, а также слышать и понимать («складывать два и два»); во-вторых, согласиться с другими и (с инфинитивом) согласиться что-либо сделать. Если предметом являлись законы, соглашение и т. п., тогда возможно наличие обоих смыслов: составляющие статьи скомпонованы или соединены, и по ним достигнута соглашение (возвратный глагол среднего залога).



сообщества. Это вопрос «самообладания и справедливости» (Протагор, 322e). По словам Эрнста Баркера (Ernest Barker), Протагор «не верил в доктрину общественного договора». Отчасти это объясняется ошибкой Баркера, полагавшего, что Протагор «видел в государстве Божественное предписание, существующее *jure divino*, а не человеческое учреждение, существующее *ex contractu*», и отчасти тем, что «договор, заключенный в искусственном объединении, поддерживаемом искусственными законами, будет нарушен прежде, чем появится. Все, что требуется, — это... здравый смысл для того, чтобы добиваться хорошей жизни как общей цели». Это верно, однако разве такая искусственность подразумевается теорией договора? Разве Поппер не прав, утверждая, что «слово „договор“ означает... возможно, как ни в одной другой теории, что сила законов заключена в готовности индивида их принимать и подчиняться»?<sup>1</sup> Моральные добродетели, сделавшие возможной совместную жизнь (*αἰδώς, δίκη, σωφροσύνη*), были необходимым условием для основания полиса, но поскольку Протагор не верил, что законы даны природой или богами, он должен был верить, как и остальные современные ему прогрессивные мыслители, что они были разработаны как результат достигнутого гражданами консенсуса. Отныне они считали себя обязанными им подчиняться.

<sup>1</sup> Цитаты взяты из: *Barker. Gr. Pol. Theory* (первое издание 1918), 63, и *Pol. Thought of P. and A.* (первое издание 1906), 73; и *Popper. Open Soc.* 115. Высказывая неодобрение, Баркер, может быть, прав в отношении Гоббса, но не Руссо или других, размышлявших на тему общественного договора. Здесь также становится ясно, насколько неверно говорить о единственной «теории общественного договора» (с. 215, прим. 1 ниже). То, что я высказываю о Баркере, в равной степени применимо к некоторым критикам, исходившим из допущения, что Протагор считал политические институты и законы дарами Бога или «природы», напр.: *Loenen. P. and Gk. Comm*, 50 f., 65 ff.; *Mewaldt. Kulturkampf*, 11.

В «защите Протагора», выстроенной Сократом в «Теэтете» (167с), мы обнаруживаем теорию, которая относится только к текущим условиям, хотя не исключает веры в изначальный договор в прошлом. «Какими бы справедливыми и прекрасными ни казались деяния для отдельного государства, они и являются таковыми для государства, пока оно в них верит; но когда в какой-то момент они становятся тягостными для граждан, мудрец заменяет их другими, которые и кажутся благотворными, и суть таковы». Это высказывание следует из учения Протагора о «человеке как мере» (с. 277–278 ниже), и, как говорил Саломон (Salomon), оно не является нормативным, но следует фактам: то, с чем согласился город, справедливо для этого города, пока он продолжает рассматривать это в качестве допустимого (νομίση — поддерживать его как *nomos*). Договор положил справедливым и правильным для граждан соблюдать законы, пока они не будут изменены, даже несмотря на то, что город мог бы больше преуспевать при других законах. Аналогично Аристотель, проводя впоследствии различие между естественным и легальным правом, приравнивает последнее к «справедливости по согласию»<sup>1</sup>. Первые слова Антифонта во фр. 44 А («Я говорю, что справедливость состоит в соблюдении законов и обычаев собственного государства») и отождествление Сократом справедливого и законного у Ксенофонта (Воспоминания о Сократе. 4.4.12, с. 111, выше) предполагают, что эта правовая концепция справедливости была в моде у передовых мыслителей того времени, и в живой дискуссии из нее делались разные заключения. Остается открытым вопрос, была ли так определенная справедливость «благотворной» (συμφέρον) или нет. В любом случае мы можем уверенно

<sup>1</sup> Никомахова этика, 1134b32 νομικὸν καὶ συνθήκη. Отрывок из «Теэтета» более подробно рассматривается на с. 259–262 ниже.



включить Протагора в число тех, кто объяснял возникновение политических сообществ в терминах договора или соглашения.

Гиппий, для которого закон и природа были прямо противоположны (*Платон. Протагор*, 337d), определял законы как «соглашения, заключенные гражданами, посредством которых они письменно устанавливали, что можно делать, а чего нельзя» (стиль напоминает Антифонта, с. 162–165 выше), и указывал на быстроту, с которой они могут меняться, как причину, по которой не стоит их принимать всерьез (с. 179). Антифонт, в том же контексте противопоставления природы закону, также называет законы результатом соглашения, что для него (в отличие от Протагора) оправдывает их игнорирование в пользу природной необходимости. Унтерштайнер вкладывал в идею общественного договора тот же смысл — «не наносить и не терпеть ущерб», который составлял содержание договора, согласно Главному в «Государстве»<sup>1</sup>. Что-то вроде этого, как говорит Доддс (*Горгий*, 266), подразумевается в «Сизифе» Крития, где законы и их санкции устанавливаются людьми, чтобы обуздать дикость природного состояния.

Что касается чуть более поздних мыслителей, то мы уже видели (с. 113 выше), как автор речи против Аристоклитона объединяет естественным образом для того времени, однако невозможным ни до, ни после этого, концепции закона как человеческого договора

<sup>1</sup> Антифонт, фр. 44, DK, 11, 347 и 355 (с. 108, 110 выше); Унтерштайнер в *Sof. IV*, 100. Heinemann (N. u. Ph. 139) говорит, что, поскольку Антифонт рассуждает о проступке, влекущем αἰσχύνη, равно как ζῆνία, он должен был включить также «неписанные законы», и потому его учение распространяется не только на социальный контракт как источник права, но также на происхождение морали из преднамеренного соглашения. Однако (а) я не совсем уверен, что Антифонт не связывал позор с чисто легальным наказанием; (б) остается под вопросом, вкладывал ли Антифонт в свои слова исторический смысл (см. с. 217, 221 ниже).

и дара божественного провидения. Однако почетное место почему-то всегда отводится Ликофрону, которого Аристотель знал как софиста и считал учеником Горгия. Он даже считался основателем теории общественного договора в ее самой ранней форме, однако поскольку, вероятно, до IV в. у него не было сочинений, то уже рассмотренные свидетельства делают это невозможным<sup>1</sup>. Авторитетом для нас выступает Аристотель и его свидетельство в «Политике» (1280b10). Обсуждая вечный вопрос об отношении между законом и моралью, он утверждает, что целью и задачей государства является обеспечение хорошей жизни, и потому оно обладает правом и обязанностью заботиться о добродетели своих граждан. «В противном случае, — продолжает Аристотель, — политическое сообщество становится просто союзом, отличающимся только в отношении местоположения от союзов между далекими друг от друга странами: закон становится договором, и, как сказал софист Ликофрон, гарантом прав человека по отношению друг к другу, но не средством, делающим граждан добрыми и справедливыми».

Единственное определение закона, которое Аристотель здесь приписывает Ликофрону, состоит в том, что закон есть «гарантия прав человека по отношению друг к другу»<sup>2</sup>, не используя существительное «договор», хотя, несомненно, последнее здесь подразумевается, и его определение приближается к тому, что было упомянуто Главконом в «Государстве» как общепринятое. Наделение закона только отрицательной ролью защиты граждан друг от друга ранее было выдвинуто в качестве идеала Гипподамом, знаменитым градостроителем

<sup>1</sup> Относительно Ликофрона см. с. 476 ниже. Как об основателе теории общественного договора см.: *Popper*. O. S. 114.

<sup>2</sup> ἐγγυητής ἀλλήλοις τῶν δικαίων. Аристотель выбрал для цитирования дефиницию Ликофрона скорее благодаря ее краткости и ясности, чем какой-либо оригинальности.



и политическим теоретиком, жившим в Афинах в середине V в., перестроившим Пирей по прямоугольному плану и спроектировавшим для Перикла город Фурии. В своем идеальном государстве он допускал только три наказуемых преступления, которые можно истолковать как оскорбление, повреждение (лица или собственности) и убийство<sup>1</sup>. Кроме того, он первый предложил вышший апелляционный суд против несправедливых приговоров. Его пассажи главным образом интересны тем, что показывают, насколько оживленным в греческом мире был спор, сегодня привлекающий столько внимания ведущих авторитетов в области права, а именно, это касается той степени, в которой мораль должна подкрепляться законом. Ликофрон и Гипподам согласились бы с Дж. С. Миллем в том, что единственная цель, с которой надлежало бы применять закон против члена сообщества, — это предотвращение ущерба другим; его собственное благо, физическое и моральное, не служит достаточным основанием. С точки зрения Аристотеля, в таком случае игнорируется реальная цель политического объединения, которая состоит в обеспечении не просто жизни, но благополучной жизни. Он встал бы на сторону лорда Саймондса, который в 1962 г. провозгласил «высшей и фундаментальной целью права не только сохранение безопасности и порядка, но также моральное благополучие Государства», и его общая концепция была близка таковой лорда Девлина, что «общество создается общностью идей — не только политических, но также идей о том, как должны себя вести и организовывать свои жизни его члены»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ὕβρις βλάβη θάνατος. Наш источник снова Аристотель (Политика, 1267b37 ff.). О Гипподаме см. ссылки в: *Bignone. Studi*, 43, и краткий, но содержательный рассказ о нем в: *Barker. Pol. theory of P. and A.* 44–46.

<sup>2</sup> См.: *Devlin. Enforcement of Morals*, 86, 88, и ср. с. 117, прим. 1, выше. На стороне Аристотеля также Псевдо-Демосфен,

В «Критоне» Платона Сократ в тюремной камере разъясняет учение о соглашении, заключенном им с законами своего города, обосновывая отказ от попыток избежать приговора, который эти законы ему вынесли. Он ничего не говорит о происхождении закона, но нет никаких намеков на то, что оно божественное. Аргументирует он тем, что, поскольку в то время, когда вступали в брак его родители, это делалось по афинским законам, то именно им Сократ обязан своим рождением, образованием и средствами к существованию. Более того, законы дали ему свободу при каком-либо несогласии с ними покинуть Афины со всем своим имуществом и поселиться в другом месте. Поскольку он не принял такого решения, то должен считать себя их детищем и слугой. Для него было «справедливо» подчиняться их решениям, и поскольку он, руководствуясь законами, рисковал своей жизнью в бою, то и теперь должен подчиниться их требованиям. Таково было соглашение между ними (50c, 52d), и это необходимо для существования самого государства. Если бы частные лица могли по своему капризу игнорировать постановления закона, то разрушились бы сами устои городской жизни.

В диалогах Платона мы видели также, что концепцию закона как договора выдвигали враждебные к ней присутствующие в диалогах персонажи, Каллик и «они» Главкона (с. 153–158, 146–147 выше). Те, кто предписал законы, говорил Каллик, — это слабое большинство, и, кроме того, справедливость и самообладание, и все, что восстает против жизни распутной и фривольной, есть «человеческие соглашения, противоречащие природе». Каллик противопоставляет этим соглашениям

---

25 (Против Аристогитона), 16–17: цель законов не только τὸ δίκαιον, но также τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον. Они имеют двойное предназначение: предотвращать несправедливость и посредством наказания преступников «делать других лучше». О взглядах Демокрита см. т. II, с. 809 (фр. 245).

сверхчеловека, который разорвет их путы и будет жить как потакающий своим желаниям тиран. С другой стороны, «они» — человеческая масса, по определению Главкона, — не вынашивают столь героических идей. Они считают наличие договора чем-то второсортным по сравнению с возможностью делать то, что нравится, поскольку практически никому такое поведение недопустимо. Эгоистичное поведение сводится к уклонению от закона тогда, когда это можно сделать, не опасаясь огласки. Сам Платон, разумеется, являлся адвокатом *номоса*, о чем свидетельствует «Критон», и на склоне лет он сосредоточил все силы для атаки на тех, кто считал, что *номос* может каким-то образом быть противопоставлен *physis*. Поэтому Платон оппонировал как идеалу сверхчеловека, который, будучи сам себе законом, следует «природной справедливости», так и более распространенной идее, что законы следует принимать как неизбежное зло, но нарушать всегда, когда это делать безопасно<sup>1</sup>.

Можно ли судить о том, в какой степени теория в Греции была «историчной», утверждая или подразумевая, что в отдаленном прошлом первые законы принимали вид чего-то, подобного соглашению между членами изначального политического сообщества? Баркер писал, что теория общественного договора, «которой следовали не только Главкон, но и такие авторы Нового времени, как Гоббс, современными мыслителями принята по всем пунктам. Прежде всего, никогда не было никакого действительного или разработанного «договора»: *есть* и всегда будет только положение вещей, которое молчаливо подразумевает договор»<sup>2</sup>. С другой

<sup>1</sup> Как очевидно, я не следую Попперу, который видит «полный разворот» Платона в «Государстве» по сравнению с «Горгием». См.: *Popper*. O. S. 116.

<sup>2</sup> Г. Р. Т. 160. Возможно, стоит упомянуть собственную позицию Баркера, состоящую в полном согласовании *physis* и *номос*,



стороны, Поппер утверждает, что это возражение не применимо к теории Ликофрона, поскольку она не имела исторической формы. Теории, упомянутые в «Горгии» и «Государстве», могут быть тождественны теории Ликофрона, но эту форму им придал Платон.

Кросс и Вузли оценивают теорию общественного договора по тому критерию, что она должна выражать моральное обязательство исполнять законы, вытекающее из собственного решения индивидуума так поступать, и что любой, предположительно исторический факт, касающийся происхождения закона, не является значимым для него. Они настаивают на том, что идеи Главкона не являются «теорией общественного договора» по той же причине, которая побудила Баркера утверждать обратное, а именно, что «акцент полностью делается на фактическом, или претендующим на историчность суждении, якобы разъясняющем, что именно побудило людей выйти из природного состояния к социальной общности»<sup>1</sup>.

по крайней мере в человеческой плоскости. Правительство для него есть «существенный атрибут политического общества, которое в свою очередь само есть существенный атрибут человеческой природы». Справедливости ради в отношении Баркера следует добавить, что в своем предисловии к Gierke, Nat. Law (1934) он высказался более осторожно, написав (с. XLIX): «Те, кто мыслит в терминах естественного закона, были склонны говорить о неисторичном „естественном состоянии“ и неисторичном заключении договора, посредством которого люди из этого состояния вышли... С другой стороны, ... те, кто мыслит в терминах естественного закона на самом деле не рассматривали исторические формы, предшествовавшие государству: их интересовали его логические исходные предпосылки; и по-прежнему имеет основание та идея, что государство в отличие от общества есть правовое объединение, которое фундаментально основывается на исходных договорных предпосылках».

<sup>1</sup> Комментарии на Rep. 71 ff. Там определяется, что теория наверняка исключала бы мнение Главкона, но разве допустимо говорить о единственной «теории Общественного Договора»? (За-

Возможно, в первую очередь следует отметить широко распространенное в то время признание исторической теории эволюции общества начиная с первобытного состояния, когда каждый был только за себя, пока фатальные последствия такой «неупорядоченной и жестокой жизни» не вынудили людей подчинить свои дикие инстинкты интересам общей защиты от враждебной природы. На это мы уже обращали внимание, и *prima facie* это должно если и не представить теорию исторического общественного договора необходимой, то, по крайней мере, создать контекст, весьма способствующий ее появлению<sup>1</sup>. Как уже говорилось, она складывалась вместе с досократовскими научными теориями о происхождении физической жизни и представляла собой реакцию на более ранние мифологические истории о человеческой деградации. Этой теории придерживались и Протагор, и Критий, и оба верили

---

главные буквы их, курсив мой. — У. К. Ч. Г.). То, что сами авторы говорят о Гоббсе, Локке и Руссо, которых они называют контрактуалистами, показывает, что речь, скорее, идет о теориях общественного договора того или иного философа, несколько отличающихся по форме; и вряд ли можно отрицать, что теория Главкона есть контрактуалистская теория (359a: συνθέσθαι ἀλλήλοισ... νόμον τίθεσθαι καὶ συνθήκας). Утверждение, что единственная теория общественного договора такова, что не полагается на историческое изложение и потому обладает иммунитетом против возражений, высказанных против нее в такой форме, определенно вызывает большие сомнения. Целесообразнее начинать с того факта, что есть две основные формы теории, как у Поппена, когда он различает теоретическую форму, имеющую отношение только к цели государства (которую сам он видит в теории Ликофрона), и «традиционную историческую теорию общественного договора» (O. S. 114).

<sup>1</sup> Об этой теории см. с. 91–95 и Приложение (с. 118–125) выше. Даже Софокл в хоре «Антигоны» (355) упоминает правовое регулирование общественной жизни как нечто такое, что человек «выработал для собственного блага своими собственными усилиями» (так Джебб объясняет ἐδίδαξατο).

в общественный договор как исторический факт. Антифонт и (как отмечалось) Гиппий не ссылаются на историческое происхождение договора, но их учения не удовлетворяют и условиям Кросса—Вузли в отношении «теории общественного договора», не подразумевая моральную обязанность подчиняться закону. По мнению Антифонта и Гиппия, то, что законы не даны от природы, а являются просто соглашениями, освобождает граждан от обязанности подчиняться им в любых обстоятельствах. В IV в. автор речи против Аристокгитона вывел противоположную мораль: законы были установлены против природы, поскольку в природе «нет порядка», и закон вводит беспристрастие и равную справедливость для всех. Как решения мудрецов, руководимых богами, они приняты по общему согласию, и их следует соблюдать. В случае Ликофрона это не очевидно, но если он называл законы «гарантией взаимных прав», то должен был придерживаться примерно таких взглядов.

Если существенными признаками теории общественного договора считать то, что она не должна выяснять историю происхождения закона, а основываться на том, что каждый член государства имеет моральную обязанность подчиняться его законам, — поскольку он сам договорился или взял на себя, по крайней мере имплицитно, такое обязательство, — тогда единственным сторонником данной точки зрения, который однозначно отстаивал ее в тот период, был Сократ<sup>1</sup>. Вряд ли

---

<sup>1</sup> Это отметил Юм, назвав «Критон» единственным местом, которое он встретил в античности, «где обязанность подчинения правительству связывается с обещанием». «Таким образом, — комментирует Юм, — он (Сократ) делает вывод о пассивном подчинении тори на основании изначального контракта вигов» (Of the Original Contract, ad fin. W. C. ed. P. 236). В историчности ссылки на Сократа сомневаться не приходится. Как справедливо отметил Де Стрикер (De Strycker) (Mélanges Grégoires, 208),

можно усомниться в том, что его убеждения, которые разделял Платон, выражены в «Критоне». Он не сомневался, что вся его жизнь, как и любого другого гражданина, была исполнением договора и соглашения, в соответствии с которым, в отплату за предоставляемые им выгоды, на него возлагалась обязанность считать законы хозяевами, которым следует подчиняться. Нарушение этого принципа разорвало бы всю общественную ткань.

Существует другая возможность, которую нельзя исключать, что философ может придать своей теории историческую форму без того, чтобы она понималась так буквально. Он может подразумевать только «генетическую дефиницию», анализ положения вещей по составным частям, полагая, что лучший способ описать его структуру — это представить ее как последовательно построенную из элементов, не имея в виду, что процесс такого построения вообще принимал темпоральную форму<sup>1</sup>. Геометр может объяснять строение куба в терминах построения квадрата из четырех равных прямых линий и затем куба из шести квадратов, не подразумевая при этом, что прямые линии предшествовали во времени плоским фигурам, а плоские фигуры — телам. Непосредственные ученики Платона и далее комментаторы спорили о том, хотел ли он, чтобы его космогония понималась таким образом, или же он верил в буквальный процесс творения. Идея генетической дефиниции была перенесена из физики в политическую теорию Гоббсом. В общем, «если человек хочет что-то „знать“, он должен сконструировать это сам,

---

позиция Сократа подтверждена не только тем, как он умер, но и тем, как он отстаивал закон, будучи один против разъяренного демоса, в деле стратегов после сражения при Аргинусских островах (Socrates. P. 59 f.).

<sup>1</sup> Природа и ценность генетических дефиниций ясно изложена Кассирером в P. of E. 253 ff.

заставив развиться из его отдельных элементов». *Ubi generatio nulla ... ibi nulla philosophia intelligitur*<sup>1</sup>.

Однако, читая труды теоретиков общественного договора, мы обнаруживаем, что различие между буквальным и методическим использованием генетического изложения отнюдь не является четким. С одной стороны, утверждая, что историческое суждение о том, что до заключения договора люди жили в естественном состоянии, не имеет никакого отношения к их теории, с другой — они очевидно стремятся дать теории общественного договора определенное историческое основание. Например, сам Гоббс говорит: «Возможно, вы думаете, что никогда не было такого времени и такого состояния войны; и я думаю, что этого никогда не было в мире в целом, но есть много мест, где люди живут так сейчас», и дальше он приводит примеры. Руссо в предисловии к «Рассуждениям о происхождении и основаниях неравенства между людьми» называет естественное состояние таким состоянием, которое, «возможно, никогда не существовало и, вероятно, никогда не будет существовать; тем не менее о нем следует иметь истинное представление, чтобы верно судить о нашем теперешнем состоянии». Он говорит, что факты к делу отношения не имеют и что его исследования «не должны рассматриваться как исторические истины, это только условные и гипотетические размышления, предназначенные скорее для объяснения природы вещей, а не для установления их действительного происхождения». Это выглядит превосходным примером генетической дефиниции, и в «Общественном договоре» мы читаем: «Я допускаю, в порядке дискуссии, что в истории человечества была достигнута точка...» и «посредством общественного договора мы дали жизнь и бытие

---

<sup>1</sup> Гоббс. О теле. Ч. 1, гл. 1, § 8, как перефразировано и процитировано Кассирером, loc. cit.

общественному организму» (курсив мой. — У. К. Ч. Г.). Хотя позже в «Происхождении неравенства» он пишет: «Таковым было или вполне могло быть происхождение общества», на следующей странице, повторив то, что фактическая изначальная причина создания политических обществ безотносительна к этому аргументу, он переходит к обоснованию того, почему выдвинутая им теория «наиболее естественна», и защищает ее на фоне остальных. С Локком аналогично: Кросс и Вузли говорят (не давая ссылки), что, «как еще яснее Гоббса видел Локк, фактическое суждение, если бы оно даже и было истинным, теорию ничем не подтверждает». Однако § 99–100 «Второго трактата» ясно показывают, что для Локка это был исторический факт. Он не только делает недвусмысленное заявление: «Только это и могло положить начало любому законному правительству в мире», но и дальше формулирует и опровергает то возражение, что невозможно привести исторические примеры, когда было учреждено подобное правительство. Писаная история, подчеркивает он, может начаться только тогда, когда достаточно долго существует гражданское общество, создавая условия для возникновения культуры письма<sup>1</sup>.

Из греческих теоретиков, скорее всего, генетическую дефиницию дает Протагор. Его цель — не историческое повествование о происхождении цивилизации, а ответ на вопрос Сократа, можно ли научить политической добродетели, и ему безразлично, дает ли он этот ответ в форме рассудочного аргумента или в форме сказания. Более того, само сказание наполнено сказочным ароматом<sup>2</sup> и мифологическими элементами. В то

<sup>1</sup> Ссылки на этот параграф: Гоббс. Левиафан. Ч. I, гл. 13 (ed. Waller, p. 85); Руссо. Происхождение неравенства. Пер. Cole (Everyman), 169, 175 f., 221 f., S. C. (W. C. ed.), 254. Cross and Wozzley. P.'s Rep. 72.

<sup>2</sup> В начале, ἦν γὰρ ποτε χρόνος (в былые времена), слышится эхо легендарных поэтов Лина и Орфея, и это выражение также

же время многое в сказании Протагор заимствует из исторических теорий, как это делали и его постренесанские наследники. Все это позволяет предположить, что он, вероятно, находил основания поддерживать оба варианта<sup>1</sup>. Остальные из тех, кого мы рассмотрели, — Гиппий, Антифонт и Ликофрон, — насколько можно судить, не выдвигают исторической теории происхождения закона, нет ее и в речи против Аристоклитона, и у платоновского Калликла<sup>2</sup>. Сократ подчеркнуто не формулирует историческое учение, и только Главкон во второй книге «Государства» утверждает, что дает историческое описание.

Наконец, пытаясь понять, верили ли греки в теорию общественного договора, мы задаем им вопрос, который у них самих не возникал. Вопрос, который решали они, заключался в том, тождественно ли «справедливое» «законному». Ответы были двух типов: нормативные и фактические. Либо справедливость сохраняла свое значение этического идеала, и этот идеал приравнивался к соблюдению законов; либо утверждалось, что, когда люди используют высокопарное слово «справедливость», все, что они в него вкладывают, — это соблюдение существующих законов, которые на деле могут быть немудрыми и даже вредными по своему действию. В «Протагоре» Протагор представлен сторонником первой линии: справедливость, являющаяся существенным элементом «человеческой добродетели»

используется в стихах Крития и Мосхиона. (Ссылки в Kern, Oph. Frg. P. 303.)

<sup>1</sup> Относительно того, в чем именно *логос* следует за *mythos*, он говорит только то, что «государство устанавливает законы, которые являются изобретениями благих законодателей древности, и принуждает граждан и управлять, и подчиняться в соответствии с ними» (326d).

<sup>2</sup> Поппер (O. S. 116) говорит, что Платон здесь изложил теорию в исторической форме, но я не нахожу, что это так. В «Горгии» 483b везде используется настоящее время.

в целом (325a), отождествляется с «политической добродетелью», уважением к закону, которое вывело человека из состояния дикости и без которого общество было бы уничтожено. В «Теэтете» он выглядит сторонником второй, фактической интерпретации, поскольку его теория «человека как меры» требует: справедливо только то, что объявляет таковым твое государство. Государство может убедиться в своей неправоте и изменить свои законы, что приведет к изменению в этом государстве содержания справедливого деяния. Однако он по-прежнему полагает, что соблюдение этих неправильных законов, пока они не будут изменены надлежащим конституционным действием, является морально правильным как альтернатива тому хаосу, который может последовать, если все граждане почувствуют себя вольными их игнорировать. С другой стороны, Антифонт и Гиппий считали, что поскольку все, что подразумевается под справедливостью, состоит в послушании *номосу*, то не существует никаких моральных обязательств, и лучше было бы следовать противоположным предписаниям *physis*. Такая вера, хотя и необязательно, могла привести к brutальному эгоизму, выраженному Калликлом.

Сократ согласен с Протагором, что справедливо (в смысле моральной обязанности) соблюдать законы или в ином случае заставлять их изменять путем мирного убеждения (такая альтернатива упоминается в «Критоне»), неспособность же к этому означала бы крах общества. Далее, следует отметить два обстоятельства. Во-первых, в самом «Критоне» есть намек на то, что отсутствует в других местах, а именно на различие между законами как таковыми и их применением. В воображаемой беседе Сократа с законами Афин, они говорят, что, подчинившись решениям суда и согласившись с исполнением приговора, вместо того чтобы попытаться бежать, «ты станешь жертвой неправого дея-



ния, причиненного тебе не нами, законами, но твоими ближними». С другой стороны, сбежав, Сократ поведет себя бесчестно, нарушая свой договор и соглашения с самими законами. Иными словами, если вердикт был вынесен легально, то не существует легальной альтернативы его исполнению. Сократ не видел здесь ничего неправильного, даже в случае смертного приговора ему самому, однако, кажется, было бы уместно суждение Гипподама относительно апелляционного суда. Во-вторых, утверждая, что «справедливое» тождественно «законному», Сократ включал сюда универсальные и божественные неписанные законы и принимал во внимание наказание как в этой жизни, так и в будущей. О неписанных законах у нас есть свидетельство Ксенофонта, а в «Критоне», в продолжение только что сказанного, Сократ говорит, что законы в мире ином не примут его благосклонно, если узнают, что он пытался погубить их братьев в мире этом<sup>1</sup>.

## VI. РАВЕНСТВО

### 1. ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАВЕНСТВО

В V в. демократия как установленное политическое устройство, а также как идеал достигла в Афинах и некоторых других греческих городах своей вершины. Против нее выступала олигархия, отнюдь не растратившая силы, и, находясь как во власти, так и в оппозиции, оставалась противником, с которым надо было счи-

---

<sup>1</sup> То, что Сократ верил в будущую жизнь, оспаривается (см.: с. 719–726 ниже). Об идее суда, который ожидает человека при переходе в мир иной, ср.: *Эсхил. Просительницы*, 228–231.



таться. Естественным следствием этого стал конфликт<sup>1</sup>, который вывел людей за пределы конституционных вопросов к более широким проблемам человеческой природы и человеческих отношений. Демократия была частью общего движения к равенству, и необходимость защищать демократию побуждала к поиску аргументов в ее пользу. Фукидид приводит некоторые из лучших их образцов, например речь Афинагора, демократического лидера Сиракуз, который говорил, обращаясь к олигархической молодежи своего города (6.38.5):

Вам не нравится быть политически равными большинству. Однако разве это справедливо, когда члены одного и того же государства не имеют одинаковых прав? Мне скажут, что демократия и неблагоразумна, и несправедлива (букв. «равная». — У. К. Ч. Г.), а также, что богатые лучше годятся для того, чтобы управлять; но я отвечу, во-первых, что *demos* означает все государство, олигархия же — только часть; во-вторых, что богатые могут быть лучшими защитниками собственности, однако лучшие советники — это умные люди, а лучше всего прислушивается к аргументам и взвешивает их — большинство. И в демократии все они, действуя по отдельности или совместно, имеют равное участие.

Здесь представлен идеал демократии, в которой богатые занимают свое место, однако советы дают самые умные, — возможно, противоречащие друг другу советы, поскольку каждый вопрос имеет две стороны, — решение же находится в руках всего народа, когда он выслушает и оценит аргументы. На практике это не всегда именно так и работало, поскольку *demos*, так же как и *oligoi*, мог составлять только часть населения,

---

<sup>1</sup> Классическое подтверждение тому — спор, который Геродот не совсем уместно приписывает трем персидским узурпаторам, по поводу относительных преимуществ монархии, олигархии и демократии. Когда речь идет о двух последних, он принимает совершенно греческую форму (Геродот, 3.80–2).

означая как *populus*, так и *plebs*<sup>1</sup> — и в качестве последнего мог быть беспощаден в отношении богачей и интеллектуалов.

Понятием, даже теснее, чем демократия, связанным с равенством, возможно, было понятие *homonoia*, согласие (букв. «единомыслие». — У. К. Ч. Г.). В мышлении того периода понятия справедливости, согласия, дружбы<sup>2</sup> и равенства понимались как взаимозависимые, если не тождественные, и существенные для сохранения политического порядка. Еврипид (которого мы дальше процитируем) видел в равенстве узы, соединяющие друзей, города и союзников. Для Протагора именно справедливость «несет порядок в наши города и создает узы дружбы и союза» (Платон. Протагор, 322с), и Сократ, демонстрируя, что справедливое совпадает с законным, говорит, что согласие — лучшая из вещей для города, и его предмет — это обеспечивать

<sup>1</sup> Ср.: *Властос*. Ίσ. пол. 8, прим. 1: «Двусмысленность δῆμος (*plebs* или *populus*) только на пользу. Оппоненты демократии могут понимать его в первом смысле... тогда как убежденные демократы могут взывать ко второму».

<sup>2</sup> *Philia* слово чрезвычайно широкого применения. У людей это дружба или любовь, но его смысл не ограничивается человеческой сферой. Аристотель (EN 1155a18) видел ее также у птиц и зверей, в отношениях между родителями и детьми, а Теофраст — даже у растений. В ранней, и во многом мифологической, космогонии Ферекида (фр. 3) мир был сотворен в результате слияния противоположностей посредством *philia*, и у Платона (Тимей, 32с) космическая *philia* происходит из геометрической структуры мира. Аналогично в «Горгии» (508a) «мудрые» говорят, что небо и землю, богов и людей — всех объединяет общность, *philia*, упорядоченность, сдержанность и справедливость. Это связано со старым учением «подобное к подобному», поскольку «мудрые, которые писали о природе и целом, говорят, что подобное всегда должно быть *philon* к подобному» (Лисид, 214b). У Эмпедокла космический дух *philia* объединяет вещи не подобные, но только потому, что обладает силой уподоблять их друг другу (фр. 22.5), как и противоположности у Ферекида, которые были созданы для сочетания.

послушание законам (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4.4.16). В «Государстве» (351d) соблюдение справедливости ведет к согласию и дружбе, и Аристотель говорит, что если граждане живут в дружбе, то нужда в справедливости отпадает. Законодатели даже больше обеспокоены дружбой, чем справедливостью, так как их цель — замена раздора согласием, а согласие имеет сходство с дружбой. В другом месте Аристотель определяет согласие как «дружбу в политической сфере». Главная задача политического деятеля — способствовать дружбе, потому что друзья не совершают несправедливости в отношении друг друга. Разумеется, «справедливость и дружба либо суть одно и то же, либо очень близки». Согласие означает не просто общность верований. Такое могло бы иметь место между незнакомцами или только в отношении научных предметов, например астрономии. Нет, согласие — это слово, применимое к городам, когда граждане согласны в отношении своих общих интересов, выбирают одно и то же и реализуют свой выбор на практике<sup>1</sup>. Вплоть до времени Платона

<sup>1</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, 1155a22 ff.; Евдемова этика, 1241a32 ff., 1234b22 ff.; Никомахова этика, 1167a322. Ссылки на ὁμόνοια см. далее в *Schmid*. *Gesch*, 163. Биньоне (*Studi*, 87 ff.) выступал за тесную связь между моральной доктриной согласия в *Peri* ὁμονοίας Антифонта и его доктриной справедливости, как она раскрыта в 'Αλήθεια. В «Клитофонте», отметил он, об одном из учеников Сократа говорится, что он считал φιλία продуктом δικαιοσύνη и ὁμόνοια, самой истинной манифестации φιλία (409a–e), добавляя, что это не ὁμοδοξία, так что весь этот отрывок стоит очень близко к Аристотелю, особенно к «Никомаховой этике» (1167a22 ff.). Биньоне мог бы добавить «Государство», 351d, где Сократ говорит Фрасимаху, что несправедливость ведет к ненависти и войне, а справедливость — к ὁμόνοια и φιλία. Несмотря на интересные отрывки, которые Биньоне приводит для сравнения, он на самом деле не убедителен. К сожалению, существующие фрагменты Ρ. ὁμ. не ссылаются вообще на ὁμόνοια, так что мы остаемся в полном неведении относительно того, что сказал по этому поводу Антифонт. Более того, согласовывая 'Αλ.

и Аристотеля *homonoia* в основном понималась в связи с полисом, фактически, будучи добродетелью, благодаря которой он сохранял свое единство и противостоял чужим, предотвращая *stasis* (интриги, гражданское соперничество), состояние, от которого страдали греческие города-государства. «Ведение войны» Демокрит (фр. 250) относит к «великим деяниям», которые только согласие делает возможными для города. Однако Горгий использовал его, скорее, в панэллинском смысле, когда избрал темой своей речи на межгосударственной ассамблее в Олимпии (фр. 8 A), и это согласуется с тем его заявлением, что победы греков над греками достойны сожаления (с. 245 ниже).

В то время как демократия на практике могла означать не равное участие всего города в управлении, а лишение власти богатых и родовитых теми, кто был доселе бедным и неимущим, идеал *homonoia*, *concordia ordinum*, мог бы означать лучшую и истинную концепцию равенства. Равный или равенство является самым распространенным словом в середине и второй половине V в., а идеал — это равные политические и юридические права<sup>1</sup>. Перикл выражает это так (Фукидид,

и Р. бм., он полностью игнорирует столбец 5 из ОР 1364 фр. 1 (DK, 11, 349 f.), где Антифонт говорит, что народы, которые не нападают на других, если их не провоцировать, и дети, которые отвечают на плохое отношение родителей добротой, поступают противно природе.

<sup>1</sup> ἴσος, ἰσότης, ἰσωνομία, ἰσωνομεῖσθαι. О смысле ἰσωνομία см.: Ehrenberg. s. v. // RE, Suppl. VII, 293 ff. Властос возразил Гомму, что, не являясь синонимом демократии, равноправие всегда отождествлялось с ней в V в. (Властос. Ἴσον. πολιτικῆ. Йегер с этим согласился — Paid. 1, 101, прим. 1.) В целом это похоже на правду, хотя я не вполне поддерживаю Властоса, когда он утверждает, что упоминание ὀλιγαρχία ἰσόνομος у Фукидида (3.62.3) в точности соответствует его теориям. Если, как он говорит, коннотации этих двух слов различны, неудивительно, что их денотации также должны порой различаться, хотя бы для создания особого эффекта. Ср.: Ehrenberg. Loc. cit. 296.



2.37.1), что в афинской демократии власть принадлежит народу, в частных спорах каждый равен перед законом, и публичная ответственность распределяется не в соответствии с какой-либо классовой системой, но исключительно по заслугам, как и бедность не является препятствием для занятия должностей. Новый акцент на равенстве как идеале, возможно, лучше всего виден в драмах Еврипида. Говоря о самой демократии, его Тесей выражает чувства Афинагора и Перикла (Просительницы, 404): «Город свободен, люди управляют, ежегодно сменяясь, и бедному предоставляется одинаковое с богатым участие». Во славу равенства как такового у нас есть «Финикиянки» (531 ff.), где Иокаста молит своего сына отказаться от пагубного даймона Честолюбия и восславить вместо этого Равенство:

Друзей она и ратников роднит  
 И с городом связует город вольный.  
 В ней все: и справедливость и закон.  
 Где нет ее — там нищета и роскошь,  
 Там ненависть и слезы, униженье  
 И дерзость там. И меру нам и вес  
 Она дает и числа образует;  
 И спутница печальная ночей,  
 И ярких дней горящее светило  
 Из года в год и очередь и шаг,  
 Богине той покорны, не меняют,  
 И нет меж ними зависти, а ты,  
 Ты, смертный, в дележе обидишь брата?!  
 А правда где ж, о сын мой?<sup>1</sup>

Снова можно отметить готовность, с какой греки зывают к природе в целом, чтобы одобрить человеческое действие; и как напоминание о том, что все это — эпоха брожения, когда каждый довод имеет две стороны, в «Аяксе» Софокла (668 ff.) смена зимы летом,

<sup>1</sup> Пер. И. Анненского.

а ночи днем приводится в поддержку противоположной морали: везде есть правители и подданные, и необходимо подчинение одного другому (Шекспир также полагал, что естественный ход вещей подтверждает необходимость «сословий»). Также интересна идейная связь между равенством в социальной и политической областях и в области метрических стандартов и математических подсчетов. Очевидно, это витало в воздухе, прежде чем пифагореец Архит заявил, что искусство вычисления «положило конец раздору, умножило согласие» (см. т. I, с. 560), и (как мы знаем из Платона и Исократ) привело к спору между «двумя равенствами», геометрическим (антиираническим, но аристократическим) и арифметическим (демократическим)<sup>1</sup>.

## 2. РАВЕНСТВО БОГАТСТВА

В понимании богатства, когда Иокаста определяет его как доверие, оказанное небом (555), есть что-то христианское: «Мы, смертные, не владеем никаким богатством; оно принадлежит богам, нам только поручено о нем заботиться, но в любой момент они могут его отобрать». Действительное перераспределение богатства на эгалитарной основе, даже в несовершенной, с нашей точки зрения, форме, было впервые предложено

<sup>1</sup> *Исократ*. Ареопагитик, 21; *Платон*. Горгий, 508а; *Законы*, 757а–758а. Интересно, что для описания демократического равенства в «Законах» Платон использует те же три слова, что и Еврипид, и в том же порядке: это τὴν μέτρῳ ἴσῃν καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ, а в своей похвале Ἰσοῦτης Иокаста говорит (541 f.):

καὶ γὰρ μέτρῳ ἀνθρώποισι καὶ μέρῃ σταθμῶν  
Ἰσοῦτης ἔταξε ἀριθμὸν διώρισε.

См. также: *Софокл*, 399 N. Фраза οὐτ' ἀριθμῷ οὔτε σταθμῷ в «Пире» Ксенофонта, 4.43, подтверждает, что это общеизвестное место.



но неким Фалеем Халкедонским, вероятно, в конце V в. (относительно этой даты см.: *Гомперц. Gr. Th. I, 578*). Аристотель (Политика, 1266a39 ff., наш единственный источник) говорит, что до него еще никто не утверждал, что граждане государства должны иметь равную собственность<sup>1</sup>. Упразднив нужду, он надеялся ликвидировать преступность, но Аристотель замечает, что холод и голод не являются единственными мотивами преступности, и фактически причиной величайших преступлений были излишества, а не бедность: не собственность людей, но их желания и амбиции должны сравниваться, а это требует соответствующего образования. Фалей думал также и об этом, и высказался вполне в современном духе, предложив, что не только богатство, но и образование должно обеспечиваться государством «равным образом»; однако, говорит Аристотель, нет никакой пользы в равном образовании, если оно неверное, и Фалей должен нам сказать, какого сорта образование он предлагает.

### 3. СОЦИАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО

Дух эгалитаризма привел к постановке вопроса о различиях, основанных не только на богатстве, но также на происхождении и расе, и даже связанных с отношениями господина и раба, которые до сих пор казались большинству греков естественными и фундаментальными. Антифонт, оппонент *номоса* во всех его формах, бросил вызов и благородному происхожде-

<sup>1</sup> ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. Позднее, однако (1267b9), Аристотель говорит, что Фалей ограничивал богатство собственностью на землю. Разумеется, равенство, как и следовало ожидать в то время, применялось только к гражданам, и Фалей предлагал, чтобы ремесленники были рабами, находящимися в публичной собственности (1267b15).



нию, и расе в важном параграфе, до сих пор опускавшемся в нашем собрании папирусных фрагментов<sup>1</sup>. Он звучит так:

Сыновей благородных родителей мы уважаем и уважаем на них с подобострастием, но тех, кто из скромных домов, мы не уважаем и смотрим на них свысока. В этом мы ведем себя по отношению друг к другу, как варвары<sup>2</sup>, поскольку по природе нам всем предназначено быть одинаковыми во всех отношениях, и варварам, и грекам<sup>3</sup>. Об этом можно судить по потребностям, свойственным всем людям. [Все они могут удовлетворяться одинаковым способом всеми людьми, и при всем при том]<sup>4</sup> никто из нас не помечен как варвар или грек; потому что все мы вдыхаем воздух своим ртом и ноздрями и [едим с помощью рук?]...

<sup>1</sup> ОР 1364, фр. 2, ДК, фр. 44в. Итак, этот текст из фрагмента, аутентичность которого гарантирована, хотя его отношение к фр. 1 неизвестно (см. ОР, vol. XI, 93). Несколько первых строк требуют серьезной реставрации, но их смысл можно считать бесспорным.

<sup>2</sup> *Barbaroi* в прямом смысле означает все народы, говорящие не по-гречески, и часто используется, чтобы подчеркнуть это фактическое различие без пренебрежительного подтекста. Однако грекам было свойственно сильное чувство своего превосходства над другими людьми, и чаще был замечен пренебрежительный подтекст. В повседневной речи слово указывало на невежество, тупость и отсутствие морального чувства. Звучит оскорбительно, когда Тиндар говорит Менелаю (*Еврипид*. Орест, 485): βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις.

<sup>3</sup> Если так переведено, то «греки» звучит довольно необычно. Гренфелл и Хант передают это так: «...по природе мы все в равной мере можем быть как варварами, так и эллинами», что, наверное, более точно. Тем не менее следующие предложения показывают, что на самом деле интенция в том, чтобы ликвидировать между ними разницу. В английском варианте теряется двойной акцент φῦσει τεφύκαμεν.

<sup>4</sup> От слов в квадратных скобках на греческом осталось мало, и перевод основывается на реставрации Биньоне в Studi, p. 65, для которой он находит подсказки в пассаже из Порфирия «О воздержании» (3.25, p. 221 Nauck).

Если логика данного отрывка кажется странной («мы придаем большое значение родовитости, но в таком случае ведем себя, как варвары, поскольку (ἐλεῖ) в реальности нет разницы между варварами и греками»), то это может объясняться фрагментарным состоянием текста<sup>1</sup>, и, по крайней мере, ясно, что хотел сказать Антифонт: в природе нет существенной разницы ни между высоким и низким происхождением, ни между разными племенами<sup>2</sup>. Другим, кто примерно в то же время или несколько позже (относительно даты нет большой уверенности) осуждал различия, связанные с происхождением, был софист Ликофрон. Об этом мы знаем от Аристотеля<sup>3</sup>, который в диалоге «О знатности» заставляет одного из собеседников признать, что он путается в использовании данного термина. Его спутник отвечает, что это вполне естественно, поскольку существует много расхождений и неясности касательно

---

<sup>1</sup> И, несомненно, можно объяснить софистическим старанием добиться риторического эффекта посредством двоякого (фактического и уничижительного) значения βάρβαρος. В целом аргумент мог бы выглядеть примерно так: «Мы придаем слишком большое значение расе человека или, в пределах нашей собственной расы, его происхождению. Мы называем остальное человечество *barbaroi* и используем этот термин в смысле невежественности или нецивилизованности; и в то же время мы уважаем или презираем людей в соответствии с их родословной. Если *barbaros* означает тупой, разве мы в таком случае не настоящие *barbaroi*? С фактической точки зрения не существует природного различия между греками и не-греками. Все люди одинаковы в своей основе, с одинаковыми потребностями и средствами их удовлетворения. Также не существует и существенной разницы между высоким и низким происхождением».

<sup>2</sup> Мнение Тарна о том, что имеется в виду только биологическое равенство, адекватно рассмотрено в: *Merlan*. CP (1950), 164, и *Baldry*. Unity, 43 ff.

<sup>3</sup> Фр. 91 Розе, р. 59 Росс (Oxf. trans.). Относительно Ликофрона см. с. 476 ниже.

его значения, даже больше среди философов, чем среди обычных людей.

Это нечто драгоценное и благое или, как писал софист Ликофрон, совершенно пустое? Сравнивая знатность с другими благами, он говорит, что ее величие не очевидно, и достоинство основывается на словах, подчеркивая, что предпочитать это — дело мнения, тогда как по истине не существует разницы между низким происхождением и высоким.

Аналогичные чувства в отношении знатности выражают персонажи Еврипида, и для него характерно, что в своей «Электре» он выдает дочь Агамемнона замуж за бедного крестьянина, выделяющегося своей воспитанностью и великодушным характером<sup>1</sup>. Его достоинства вызывают у Ореста такие размышления (367 ff.): «...поди... разберись / В сердцах людей, средь этой ткани пестрой: / В семье вельмож растет негодный сын, / И добрые у злых выходят дети. / Богач в душе пустыню обнажит, / А светлый ум под рубищем таится»<sup>2</sup>. Еще более откровенен не установленный персонаж

---

<sup>1</sup> Точности ради следует сказать, что в прологе крестьянин объявляет себя потомком благородной семьи, которая лишилась состояния, но, по его словам, «в бедности благородство стирается», и, принимая во внимание ремарки Ореста, все выглядит так, что этому факту не придается большого значения. В Греции даже во времена Еврипида благородное происхождение и материальное благополучие сопутствовали друг другу в большей мере, чем это случается у нас (*Nestle. Euripides, 323*), и несостоятельность первого без второго подчеркивается Еврипидом в других местах (fr. 22, 95, 326). О его отношении вообще к деньгам см.: *Nestle. Eur. 334 ff.* То, что бедность не обязательно разрушает наследственное благородство характера, повторяется во фрагменте его «Архелая» (фр. 232). Однако не следует забывать, что слова принадлежат персонажу. Фр. 235 выражает полное презрение к богатству, но фр. 248 выглядит осуждением бедности, а все три фрагмента — из одной и той же пьесы.

<sup>2</sup> Пер. И. Анненского.



в «Диктисе» (фр. 336): «О высоком происхождении я могу сказать мало хорошего. В моих глазах добрый человек благороден, а несправедливый является плебеем, будь его отец важнее Зевса». О том же говорят несколько высказываний касательно незаконнорожденности, где утверждается, что внебрачный ребенок по природе равен законнорожденному и является низшим только по *номосу*, или по званию<sup>1</sup>. Тема «Александра» (Правитель Приам, скрывающийся под маской раба-пастуха) дала Еврипиду возможность рассмотреть вопросы происхождения и рабства с обеих сторон<sup>2</sup>. О происхождении хор поет (фр. 52):

Мы слишком много на себя берем, восхваляя благородное происхождение среди смертных. Когда в незапамятные времена возник род человеческий, и наша мать-Земля произвела его на свет<sup>3</sup>, она родила всех похожими. Нет никаких особых черт, отличающих племя высокородных от низкого племени, но время посредством *номоса* сделало происхождение предметом гордости.

Неясность и путаница, которые Еврипид и Ликофрон находят в этом вопросе, были естественны даже во времена, когда деление на знать и простолюдинов никоим образом не обязательно совпадало с политическим делением на олигархов и демократов. «Все развитие показывает, что до самого конца V в. в Афинах знать бы-

<sup>1</sup> Андромаха, 638, фр. 141, 168, 377. Утверждается, что добродетельность знати утверждал Антисфен (*Диоген Лаэртский*, 6.10).

<sup>2</sup> Относительно сюжета пьесы и контекста фрагментов см.: Vogt. *Sklaverei*, 16 f.

<sup>3</sup> В данном случае, выбор глагола (*διέκρινε*) выдает интерес поэта к естествознанию, поскольку для его современника Анаксагора и других философов процесс, который породил космос и все населяющие его живые существа, был процессом постоянного «разделения». Первоначальное единообразие человечества отмечается также у Софокла в «Тиро» (фр. 532).

ла силой, способной мощно выступить как на стороне демократической конституции, так, иногда, и в неистовой оппозиции к ней»<sup>1</sup>. Для Еврипида мерилом является мораль. Знатность и добро, низкое происхождение и зло — более не синонимы, как для Феогида, слова которого, очевидно, имеют моральный подтекст, когда он говорит: «Знатности сопутствует не зло, но добро» (Alex. фр. 53).

#### 4. РАБСТВО

Для большинства греков общество без рабства невозможно было представить. Отношение к рабам и работа, которая им предназначалась, широко варьировались<sup>2</sup>. В Афинах они служили в домах, частных хозяйствах, на рудниках (где условия были, разумеется, тяжелыми), и значительно реже их работа была связана с землей<sup>3</sup>, которая в Аттике обрабатывалась в основном мелкими крестьянами-собственниками. Участь домашних рабов, естественно, была разной, но Аристофан изображает их свободно, иногда дерзко, разговаривающими со своими хозяевами. Образованные рабы выполняли работу секретарей или помощников в банках, и в итоге могли получать от хозяев свободу. В IV в. Архестрат завещал свой банк своему бывшему рабу Пасиону, который, в свою очередь, сдал его в аренду собственному освобожденному рабу. Обычной практикой

<sup>1</sup> Nestle. Euripides, 324. Ср. с. 58, прим. 2 выше.

<sup>2</sup> Источники см. в Jones A. H. M. // Slavery / ed. Finley. Рекомендуются и другие статьи этого сборника; также Nestle. Euripides, 348 ff. и Vogt J. Sklaverei und Humanität, 1–19. В. Каффли в JHI, 1966, выделяет здесь четыре значения рабства: (1) как неотвратимость судьбы, (2) как оправданное положение низших, (3) общественное рабство и, в качестве четвертого, — метафорическое порабощение человека собственными низменными желаниями.

<sup>3</sup> Однако см. Finley в Slavery, 148 f.

для владельцев рабов, занятых в производстве, было позволение им работать независимо, выплачивая фиксированную сумму из своего заработка и сохраняя себе остаток, и они могли скопить достаточно денег, чтобы купить себе свободу. Хорошо известна жалоба «Старого олигарха» (*Псевдо-Ксенофонт*. Афинская полития, 1.10): рабы в Афинах — дерзкие типы, которые не уступят тебе дорогу на улице, и их не позволено бить по той простой причине, что своим одеянием и общим видом они ничем не отличаются от свободных афинян. Демосфен также говорит, что рабы в Афинах обладают большей свободой слова, чем граждане в других странах, и существовал закон, по которому любой мог быть наказан за *hybris* по отношению к рабу, а не только к гражданину<sup>1</sup>. Несмотря на все это, неопровержимым оставался факт, что раб был имуществом, подлежащим купле-продаже. Некоторые богачи покупали их в большом числе и получали хорошую прибыль, сдавая их в аренду как раб-ботников.

Если рабство и принималось как институт, то в целом не приветствовалось обращение в рабство греков<sup>2</sup>, и большинство рабов были негреческого происхождения, захваченные в войнах или походах. В этом смысле вопрос рабства в греческом уме, как и в американском, был связан с вопросом расовой неполноценности. Как говорит Ифигения у Еврипида (Ифигения в Авлиде, 1400), «греки вправе властвовать над варварами, но не варвары над греками, поскольку они рабы, а мы — свободные». Вероятно, по этой причине Антифонт, отрицавший любую природную разницу между греком и варваром, также не соглашался с доктриной «при-

<sup>1</sup> Демосфен. Третья речь против Филиппа, 3.3 // Meid. 46–48. Ср.: Еврипид. Гекуба, 291 f. Относительно законов о рабах в Афинах см.: Harrison. *The Laws of Athens* (1968), pt. I, ch. 6.

<sup>2</sup> Дополнительную информацию можно найти в: Newman. *Politics*. Vol. I, 142 f.

рожденных рабов», которая господствовала в то время и позже защищалась Аристотелем<sup>1</sup>; однако данный факт четко не зафиксирован. Предлогом для идеи неполноценности варваров послужила греческая победа над персами и тенденция других народов к деспотическому управлению, поскольку подчинение деспотической личности, а не закону было для греков тождественно рабству. Кроме того, моральная и интеллектуальная неполноценность их рабов была фактом, неизбежным следствием, но не природы, а полного лишения инициативы из-за использования в качестве «живых орудий», жизни, состоящей из «постоянного ублажения хозяев, потому что это лучше для рабов, и угождения своим господам выполнением любой задачи, которая перед ними поставлена»<sup>2</sup>.

Согласно Р. Шлайферу (Schlaifer), из всей критики рабства как института (в отличие от критики ошибок и злоупотреблений в реальной практике) «сохранилось только три отрывка: высказывание Алкидаманта, ссылка у Аристотеля и отклик у Филемона». Ни один из них не относится к V в. Шлайфер, однако, исключил Еврипида на том основании, что, даже провозгласив, что раб может быть лучше своего хозяина и потому несправедливо поработан, он разделял общее мнение, что некоторые по природе предназначены быть рабами<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Так у Нестле, VMzuL, 377. А по поводу определения Аристотелем раба как «живого орудия» см.: Harrison. The Laws of Athens, 163, прим. 2.

<sup>2</sup> Еврипид, фр. 93. Эта работа на износ признавалась уже Гомером, см.: Одиссея, 17.322 f.: рабство лишает человека половины его ἀρετή.

<sup>3</sup> См. содержательную статью Шлайфера в Finley, с. 127. Однако, что касается веры Еврипида в естественное рабство, он полностью полагается на фр. 57, тогда как (а) это совершенно вне контекста и звучит так, словно это высказывание принадлежит тирану или другому отрицательному персонажу, (б) сам текст сомнителен, и слово φύσει выглядит исправлением.

Выяснить собственное мнение Еврипида трудно, поскольку он был драматургом, и его персонажи высказывают противоположные чувства, но по меньшей мере он предоставил свидетельства зарождавшегося в его время протеста против рабства. Тема «Александра», как уже говорилось, сделала эту пьесу буквально форумом противоположных мнений: с одной стороны, красноречивым утверждением равенства всех людей (с. 233–235 выше), а с другой — таких чувств, которые приведены ниже:

Фр. 48: «Нет более тяжелой ноши, более никчемной и бесполезной собственности в доме, чем раб, размышляющий о своем положении» (ср. фр. 216).

Фр. 49: «Как же порочна порода рабов, все ползают на брюхе, не задумываясь о будущем».

Фр. 50: «Рабы, по-доброму расположенные к дому своих хозяев, вызывают крайнюю неприязнь у своей ровни».

Фр. 51: «Плохо иметь рабов, которые слишком хорошо относятся к своим господам» (ср. фр. 251).

Во фр. 86 из «Алкмеона» говорится, что любой, кто верит рабу, — глупец.

На основании других отрывков можно быть уверенными, что эти слова произносились отрицательными персонажами. То, что раб часто изображается с симпатией, а отношения между рабами и господами описываются в благоприятных и даже трогательных словах, само по себе не доказывает антипатии по отношению к рабству как таковому<sup>1</sup>, но тем не менее поражает. Незавидность рабского жребия описана в «Архелае» (фр. 245): «Я посоветую одно: никогда не позволяйте се-

<sup>1</sup> Платон, который не был аболиционистом, говорит, что рабы часто оказывались лучше братьев или сыновей, и спасали жизнь своим хозяевам, собственность и целые семьи (Законы, 776d).





бе попасть живым в рабство, если имеете возможность умереть свободным человеком». Однако это не всегда так: «Насколько славно рабам оказаться у добрых хозяев, а хозяевам иметь в доме доброго раба» (фр. 529). Рабы Алкесты, которая была для них как мать, убиты горем, узнав о ее смерти (Алкеста, 192 ff., 769 f.), хотя они отмечают, что бывает и по-другому (*ibid.*, 210 f.), и существует много других пассажей в том же роде<sup>1</sup>. Ипполит слушает и серьезно отвечает, когда его раб дает совет, и тот же раб не преминет защитить его от отцовского гнева (Ипполит, 88 ff., 1249 ff.). И верность, и трогательность рабыни отражены в словах служанки Андромахи, согласившейся исполнить опасную миссию ради своей хозяйки (Андромаха, 89): «Я все-таки пойду... А коль беда / Со мною и случится — разве стоит / Так дорого рабыни жизнь?»<sup>2</sup>; и в «Елене» (1639) другая служанка защищает свою хозяйку со словами: «Убей меня, но не свою сестру, ведь для достойного раба — честь умереть за своих господ». Свободу слова, позволенную рабам у Еврипида, обернул против него Аристофан (Лягушки, 949), однако отсутствие у рабов свободы слова неоднократно упоминается в пьесах Еврипида как тяжелый жребий раба<sup>3</sup>.

Если в этих отрывках Еврипид всего лишь демонстрирует симпатию к рабам и, возможно, отражает фактически существовавшие отношения в их лучших проявлениях, то в других местах он идет дальше, утверждая, что раб может быть равным или выше свободного человека. В «Елене» (730), раб утверждает, что обладает «умом, но не званием свободного человека»<sup>4</sup>, равно как

<sup>1</sup> Ион, 725–734, 566; Медея, 54; Вакханки, 1027. Рабы разделяют радости и печали семейства.

<sup>2</sup> Пер. И. Анненского.

<sup>3</sup> Финикиянки, 392; Ион, 674, фр. 313.

<sup>4</sup> Даже Софокл был готов позволить персонажу зайти настолько далеко. См. фр. 854: εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος;

и во фрагменте из «Меланиппа» (511) говорится, что «звание раба не испортит хорошего человека, и многие рабы лучше свободных», и во «Фриксе» (831): «...многим рабам это звание приносит позор, хотя в сердце они более свободны, чем нерабы»<sup>1</sup>. В «Ионе» эта мысль облекается в общую форму. Старый раб-учитель отца Креусы, которого она приветствует как друга и добροжелателя и обещает беречь, как собственного отца (730 ff.), провозгласив, что готов умереть у нее на службе, добавляет (854): «Только одна вещь позорна для раба — это его звание. Во всем остальном раб, если он добрый человек, не хуже свободного». В этих отрывках, взятых вместе с фр. 52 или такой строкой, как фр. 336, 2 — «знатный человек, значит добрый человек», — было бы упрямством не видеть прямого отрицания природного деления рода человеческого, в соответствии с которым один рождается служить, а другой — повелевать, с тем следствием, что рабство порочно само по себе. Как таковой раб не менее достоин, чем свободный человек. Если он морально неполноценен, то либо по причине своего особого характера, либо по причине самого рабства, которое убило в нем изначально хорошего человека<sup>2</sup>.

Кроме Еврипида, умершего в 406 г., единственное сохранившееся высказывание в том же духе до эпохи

---

также акцидентальный характер рабства, по крайней мере в особом случае, высказан хором в «Агамемноне» Эсхила (1084), когда о даре прорицания Кассандры говорится μένει τὸ θεῖον δούλιᾶ περ ἐν φρεσίν.

<sup>1</sup> Фр. 495.41 ff. вроде бы означает, что смелые и справедливые, даже если они из племени рабов, более благородны, чем другие, преисполненные тщетных фантазий; однако я не нахожу текст вполне внятным, и даже буквальный перевод в примечании Нестле (Eur., p. 546) выглядит не соответствующим его версии, высказанной в тексте (p. 358). Сопоставьте фр. 976: ἀκόλασθ' ὀμίλειν γίγνεται δούλων τέκνα.

<sup>2</sup> Это справедливо и сильно высказано в: Nestle. Eur. 359.

Аристотеля — это цитата из ученика Горгия по имени Алкидамант: «Бог сделал всех людей свободными; природа никого не создала рабом». Это фраза — из речи к спартанцам с рекомендацией предоставить свободу Мессене, жители которой веками были у них в рабстве, однако никакая ссылка на исторический контекст не может ослабить универсальность самого по себе провозглашенного принципа. Это гарантируется словами «Бог», «все» и «природа»<sup>1</sup>. Рабство уже, как указал Ньюмен (*Politics*, I. 143), «подверглось строгому экзамену, в ходе которого одна за другой его формы были взвешены на весах и найдены очень легкими: были последовательно ликвидированы сначала рабство за долги, затем порабощение греков и захват рабов на войне, так что

---

<sup>1</sup> Итак, к ссылке я приурочил примечание. Данные слова (ἐλευθέρους ἄφῃκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πελοίηκεν) цитируются схолиастом в комментарии к «Риторике» Аристотеля, 1373b, где он отстаивает природную справедливость в противовес чисто юридической. Прочитывая известные строки из «Антигоны» о вечных неписаных законах и отрывок в том же духе из Эмпедокла, он добавляет: «...и также говорит Алкидамант в своей Мессенской речи». Таким образом, сам Аристотель не сомневался, что Алкидамант говорил об универсальном законе природы. Однако Целлер (цитируется в: *Newman. Politics*, I, 141, прим. 1) полагал, что критика института рабства в целом не послужила бы цели, с которой Алкидамант произносил свою речь, потому он бы этого не делал, и Левинсон соглашается (*D. of P.* 142): «...крайне неправдоподобно, чтобы он вел разговор об универсальном применении своего принципа» (отличный хрестоматийный пример риторического аргумента ἐκ τοῦ εἰκότος. См. с. 269–271 ниже). Однако дело в том, что высказывание является универсальным, и никакие предположения о том, что было бы благоразумным или тактичным, бессильны против самих слов. Искренность софиста или его способность к двоемыслию здесь роли не играют. Бжуска (*Brzoska*) (*RE*, I, 1536) предполагает, что работа не была подлинной речью по случаю, но только «Schulstück». В пользу этого говорит использование схолиастом глагола μελετᾶν (ὕπερ Μεσσηνίων μελετᾶ καὶ λέγει). Об Алкидаманте см. с. 473–475 ниже.

близилось тотальное осуждение самого института». Теперь это было провозглашено, и этим был сделан большой шаг вперед в истории человеческих отношений. Разумеется, несносная способность людей мыслить в разных плоскостях сохранялась. Левинсон указывает, что кодекс Юстиниана, после изложения принципа, что «рабство противоречит естественному закону», приступает к детальному изложению прав рабовладельца, а в XIX в. американский рабовладелец мог охотно признавать слова Декларации о независимости, «что все люди созданы равными». Битве суждено было продлиться долго, но она началась, и противники рабства получили мощное оружие в виде впервые сделанного открытого утверждения, что оно не имеет основания в природе.

Алкидамант написал свою Мессенскую речь около 360 г. Позднее в том же столетии подобное заявление повторяется в пьесе Филемона (фр. 95 Кокк): «Даже если человек раб, у него та же плоть; никто никогда не был рабом по природе, хотя случай порабощает тело». Хождение идеи во второй половине IV в. также засвидетельствовано Аристотелем, который пишет в «Политике» (1253b20): «Некоторые, однако, придерживаются того, что рабовладение противоестественно. Только по *номосу* один является рабом, а другой свободным, поскольку по природе нет никакой разницы. Следовательно, оно несправедливо, поскольку основано на силе». Получается, что к этому времени (примерно после 335 г.) подобные либеральные чувства были хорошо известны, но ведется оживленная полемика относительно того, были ли они распространены уже в то время, которое нас в данном случае больше интересует, в Афинах Еврипида и Сократа, и следует ли их отнести к более раннему поколению софистов, чем поколение Алкидаманта. Насколько справедливо утверждение Нестле, сделанное в 1901 г.: «...славу греческой софистики

на все времена составило то, что, исходя из концепции естественного закона, она на теоретических основаниях противостояла существованию рабства, а сократическая школа, Платон и Аристотель, несомненно, в этом отношении сделали шаг назад»?

## 5. РАСОВОЕ РАВЕНСТВО

Ответ лежит в космополитической идее, поскольку если порабощение греками греков было в целом непопулярным, то рабство могло теоретически защищаться только на том основании, что варвары (не-греки) по природе неполноценны. Такими были взгляды Платона, который допускал только порабощение варваров (Государство, 469b–c)<sup>1</sup>. Он охотно уточнял: только грекам свойственны высокий интеллект и любознательность; северяне, такие как фракийцы и скифы, отважны и вспыльчивы по природе, финикийцы и египтяне — корыстолюбивы (435e–436a). Все это основывалось на науке того времени, поскольку гип-

---

<sup>1</sup> Платон был сторонником рабства до конца своих дней, в «Законах», равно как и в «Государстве». Отрывок из «Политика» (262c–e), где он приводит деление на греков и варваров в качестве примера неверной классификации, поскольку одна негреческая раса отличается от другой в такой же мере, в какой каждая из них — от греков, приводился для обоснования изменения точки зрения (*Schlaifer*. Op. cit. 98). Наверное, сомнительно, чтобы данная иллюстрация имела большее, чем формально-логическое значение. Несмотря на замечание Скемпа (*Skemp*) к этому месту, трудно приписать «едкий сарказм» общим воззрениям Платона, какими они были вплоть до «Законов», позиция Платона не предполагает непременно отрицание того, что всевозможные варварские расы в некотором отношении неполноценны по сравнению с греками. Однако стоит отметить, что в «Федоне» (78a) он рекомендует искать лекарство от страха смерти не только по всей Греции, но также среди варварских рас.

пократовский трактат V в. «О воздухах, водах и местностях» подробно рассказывает о влиянии климата как на характер и интеллект, так и на физическое развитие. Природные условия Малой Азии производят людей хорошо развитых физически, но праздных и недостаточно смелых и прилежных, обитатели жарких болот Фасиса — толсты, вялы и непригодны к работе, и т. д. Греки, занимающие промежуточное географическое положение, обладают как интеллектom, так и смелостью, что делает их расой прирожденных господ<sup>1</sup>. Когда, несмотря на этот научный флёр, стало утверждаться, что расовые различия неестественны и существуют только по *номосу*, рабство лишилось последней теоретической подпорки, и об этом высказался, как мы видели, уже Антифон. Можно также отметить некоторые более общие утверждения в том же духе. Во фрагменте из Еврипида (902) мы читаем: «Доброго (в некоторых источниках «мудрого». — У. К. Ч. Г.) человека, даже если он живет в отдаленных землях и мои глаза его никогда не увидят, я считаю своим другом». И отсюда, кажется, известная поговорка, имеющая тот смысл, что доброму человеку — весь мир отечество<sup>2</sup>.

Важно различать между панэллинизмом и более широким космополитизмом, который включал варваров<sup>3</sup>. Отношения между греческими городами-государ-

<sup>1</sup> *Гиппократ*. О воздухах, водах и местностях. Гл. 12 ff. (II, 52 L.) Последний пункт, о греках, добавлен Аристотелем (Политика, 1327b29), но, очевидно, на основании более ранних источников.

<sup>2</sup> *Еврипид*, фр. 1047; *Демокрит*, фр. 247 (снова в форме трехстопного ямба, в отношении чего DK 10 II, Nachtr. с. 424, является неадекватным); *Лисий*. Речь, 31.6. Это выражение встречается у Аристофана в «Плутосе», 1151, и у Фукидида (2.43.3).

<sup>3</sup> Краткий рассказ о развитии греческого чувства единства и превосходства над остальными расами см. в: *Schlaifer*. Op. cit. 93 ff. По поводу панэллинского мировоззрения софистов, с. 65–67 выше.



ствами были парадоксальными. Независимые и ревнивые, они постоянно воевали друг с другом, хотя чувство эллинского единства было сильным и поддерживалось великими панэллинскими празднествами в Олимпии, Дельфах и на Истмийском перешейке, ради чего ссоры временно откладывались и провозглашалось священное перемирие. В это время узы общего языка (даже разделенного на диалекты), религии и культуры (олицетворяемые поэмами Гомера) брали верх над различиями государств. В V и IV вв. разделение мира, говорившего по-гречески, выглядело все большей глупостью, и писатели, которые использовали космополитический язык, могут считаться только одобрявшими панэллинизм, который сам по себе обострял, а не сглаживал разницу между греком и варваром. Идеалом был союз греков против негреческого мира, который достигался с таким успехом в Персидских войнах. Горгий писал (фр. 5b), что победы над варварами требовали гимнов и благодарений, но победы над родными греками — погребальных месс. Гиппий в «Протагоре» (337c) называет всю компанию, прибывшую из разных государств, «родственниками, близкими и согражданами — по природе, а не по *номосу*, поскольку подобное родственно подобному по природе, а *nomos*, притеснитель людей, противится природе многими способами». Поэтому было бы постыдно, если бы они, мудрейшие из греков, ссорились друг с другом. Здесь мнения расходятся относительно того, проповедует ли Гиппий единство человечества или только греков, или даже философов, поскольку именно их он вполне мог считать «по природе подобными» (ὁμοιοί)<sup>1</sup>. «Признает» ли здесь Гиппий, как полагает Унтерштайнер, «друзьями и родственни-

<sup>1</sup> Различные мнения см. в: *Untersteiner. Sophs.* 283 f.; *Sof.* III, 104 f.; *Bignone. Studi*, 29; *Baldry. Unity*, 43; *Strauss. J. of Metaph.* 1959, 433.

ками людей всех городов и стран»? Действительно, он утверждает то же самое, что и Сократ у Платона в «Государстве», 470с, когда Сократ говорит, что все греки суть «одна семья и родственники», но греки и варвары — не просто чужие, а естественные враги<sup>1</sup>. То, что Гиппий, подобно Антифону, отличал *nomos* от *physis* и отвергал первый, само по себе не доказывает ни то, что он присоединился бы к Антифону в определении различий расы и класса, ни его согласия с существованием некоторых универсальных неписаных законов, как это имело место у Ксенофонта.

Отношения греков с варварами были сложными, и здесь невозможно их исчерпывающе обсудить<sup>2</sup>. Платон в одном месте отвергает египтян как корыстолюбивых, но в «Тимее» представляет их хранителями древней мудрости, в противоположность «по-детски наивным» грекам. Долг греческой науки и математики перед негреческими народами открыто признавался Геродотом и другими. Сам Гиппий говорил, что при написании своей работы он опирался на поэтов и «прозаиков как греческих, так и варварских» (фр. 6). Здесь нас просто занимает вопрос, обсуждалась ли идея, впоследствии известная как идея единства человечества или братства людей, уже в V в. Да — Антифоном и, возможно, Гиппием и некоторыми другими. Хотя наши знания чрезвычайно скудны, все же было бы странным, если бы вера в универсальные «естественные» законы человеческого поведения не сопровождалась убеждением в том, что человеческие расы в своей основе родственны. Идея фундаментального равенства человечества была прочно укоренена в антропологической теории. Поскольку

<sup>1</sup> συγγενεῖς τε καὶ οἰκεῖοις Гиппий в «Протагоре» о собравшейся (греческой) компании; τὸ Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκεῖον καὶ συγγενές («Государство»).

<sup>2</sup> Их обсуждению посвящен т. VIII *Entretiens Hardt (Grecs et barbares)*.



все люди изначально происходят из почвы, побочного продукта ферментации ила или слизи, природа никому не дала право превозносить себя как потомство лучшего племени, чем все остальные<sup>1</sup>. Подобное различие вышло на сцену позднее, будучи продуктом одного только *номоса*. Такой антропологический базис анти-тезы *nomos—physis* означает, что вытекающее из него оправдание равенства является универсальным, и разумно будет предположить, что человек, сколько-нибудь претендующий на философию и принявший его в качестве основания для одного различия, применит его ко всем другим — знатному и незнатному, господину и рабу, афинянину и спартанцу, греку и негреку.

## VII. ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ЭТИЧЕСКУЮ ТЕОРИЮ<sup>2</sup>

Если натурфилософия начинается с чуда, то об этике можно сказать, что ее начало в скепсисе.

*Grant. Ethics, I, 155.*

В главе о софистах (с. 75–76) упоминалось, что сэръ Александр Грант выделяет в истории морали три эпохи, в истории народа соответствующие детству, юности и зрелости индивидуума. В одном отношении его деление не осталось бы сегодня бесспорным. Он называет вторую, скептическую, или софистическую, эпоху,

<sup>1</sup> Мы уже видели это применительно к различению происхождения у Еврипида (фр. 52, с. 234 выше). См. также с. 87–88 (Архелай) и т. II, с. 352, 525, 526, прим. 2, 566, 773.

<sup>2</sup> Ср. с. 89–90.

«переходной» и подразумевает, что только третья, то есть возвращение к первоначальным верованиям на более глубоком уровне, когда к ним приводит независимое мышление, представляет собой зрелость. В греческой мысли этот переход соответствует идеализму Платона, философскому подтверждению и защите тех абсолютных ценностей, которые на докритической ступени общества принимаются такими, какие они есть, посредством «простоты и веры» детства. Вторая, или скептическая, стадия может быть названа также позитивистской, и никоим образом не является общепринятым, что вера в абсолютные ценности более зрелая, чем позитивизм. Не всякий взрослый человек возвращается к убеждениям, которых он придерживался в детстве. Позитивист отвергает тот взгляд, что позитивный закон должен исходить из идеала естественного, то есть универсально действующего правового стандарта: существует только относительная правота, или добродетель, которая выводится из позитивного закона, преобладающего в определенное время. Позитивист знает, что поиск добродетели есть охота на химеру. Аналогично красота, как это было для Юма, это «не качество самих вещей, она существует только в умах, которые их созерцают, и каждый ум воспринимает красоту по-своему»<sup>1</sup>. Высказываясь в таком духе, современный позитивист не хотел бы услышать, что его точка зрения является доплатоновской или юношеской, но фактически он повторяет утверждения софистов в дискуссиях V и IV вв. до н. э. Только *nomos*, а не *physis* определяет для современного позитивиста, как и для Архелая, ценность. С точки зрения Айера, здесь даже нет противоречия:

Говоря о ценностях, не стоит рассуждать о том, что может и чего не может быть, задаваясь вопросом, есть или нет нечто в реальности. Такой проблемы нет. Моральная

<sup>1</sup> См. Cassirer. *Phil. of Enlightenment*, 307.

проблема такова: что мне следует делать? Какую мне занять позицию? И в этом смысле указаниями являются моральные суждения. Теперь можно увидеть, что все споры относительно объективности ценностей, как они обычно ведутся, бессмысленны и пусты<sup>1</sup>.

Независимо от бессмысленности и пустоты спора, он неоднократно возобновлялся, и, говоря о позитивизме в Греции V в., вряд ли можно утверждать, что он был представлен Платоном как устаревший. Персонаж Еврипида риторически спрашивает: «Какой поступок может быть позорным, если он не таков для того, кто его совершил?», на что Аристофан отозвался пародией: «Какой поступок может быть позорным, если он не кажется таковым публике?», а Платону и Антисфену приписывается такой ответ: «Позорное есть позорное, кажется оно или не кажется таковым»<sup>2</sup>. Этеокл в «Финикиянках», утверждая свою жажду власти в поистине софистических терминах, говорит (499 ff.): «Если бы одна и та же вещь для всех людей от природы была красивой и мудрой, то мы бы между собой вообще никогда не спорили. Но, как водится, когда речь идет о смертных, нет ни согласованности, ни беспристрастности: это всё имена, не имеющие отношения к реальности», и когда Гиппий утверждает, что знает, что такое справедливость, Сократ его иронически поздравляет с открытием, благодаря которому суды станут выносить одинаковые вердикты, и будет положен конец тяжбам, бунтам и войне (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4.4.8). Также, у Платона, он замечает, что, произнося такие слова, как «железо» и «серебро», мы все знаем, что

<sup>1</sup> Ayer. *Philosophical Essays*, 242.

<sup>2</sup> *Еврипид*, фр. 19, *Аристофан*. *Лягушки*, 1475. Антисфену возражение приписывает Плутарх (Как юноше слушать поэтические произведения, 33с), и Платону — Стобей (*Флорилегиум*, 5.82) (оба цитируются Науком по поводу фр.).



имеется в виду, но когда мы говорим «справедливость» или «благо», то не приходим к согласию даже сами с собой<sup>1</sup>. Эти цитаты позволяют представить скептическую атмосферу того времени, которой решительно противостоял Сократ, настаивая, что необходимым предварительным условием моральных поступков должно быть соглашение о смысле моральных терминов.

Самым выдающимся защитником относительно ценности ценностей (хотя, как это неизбежно происходит, его мысли часто искажались, когда их воспроизводили менее одаренные мыслители) был Протагор; основанием его философского вызова традиционным нормам были относительные и субъективные онтология и эпистемология. Применительно к ценностям относительность может означать одно из двух: (а) нет ничего, к чему были бы абсолютно и без всяких ограничений применимы эпитеты «хорошее», «плохое» и подобные им, поскольку результаты всех действий различаются в зависимости от объекта, к которому они применяются, обстоятельств применения и т. п. То, что хорошо для А, может быть плохо для Б; то, что хорошо для А, может в определенных обстоятельствах быть плохо для него же и остальных, и т. д. Объективность хорошего результата не отрицается, но он изменяется в отдельных случаях; (б) утверждая, что добро и зло только относительны, говорящий может подразумевать, что «нет ничего либо хорошего, либо плохого: это размышление делает его таковым». Любое исследование антитезы *nomos—physis* дает тому множество примеров: инцест, отвратительный в глазах греков, нормален для египтян, и т. п. С эстетическими ценностями всё даже еще более очевидно.

<sup>1</sup> Федр, 263а. Ср. Евтифрон, 7с–d; Алкивиад, 1, 111e–112a. Нестле (Vnzul, 271) говорит, что строки из «Финикиянок» «безошибочно воспроизводят доктрину Протагора», но разве они не напоминают, скорее, Сократа?

Еще раньше Гераклит привел первый тип относительности как одно из оправданий своего парадокса тождества противоположностей: «Море, — сказал он, — вода чистейшая и грязнейшая: рыбам она — питьевая и спасительная, людям же — негодная для питья и губительная»<sup>1</sup>: Протагор развивает эту тему в ответ на утверждение Сократа, что «благо» может быть приравнено к «полезному для людей»<sup>2</sup>:

...я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям. ... Я знаю много таких вещей — и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, — из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье — собакам, четвертое — ни тем, ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна и та же вещь для корней хороша, а для ветвей плоха, как например навоз: для всех растений, если

<sup>1</sup> Фр. 61; см. т. I, с. 724.

<sup>2</sup> Платон. Протагор, 333e–334c. Пер. В. С. Соловьева. Утилитарное равенство ἀγαθόν и ὠφέλιον было любимой идеей Сократа (см. Socrates, ch. III, § 8.) Также не подлежит сомнению, что речь Протагора представляет его подлинные взгляды. Ксенофонт (Воспоминания о Сократе, 3.8.7) изобразил Сократа говорящим нечто подобное (то, что хорошо для голодного человека, плохо для того, кто в лихорадке, и т. п.) и по этому поводу обвинялся в приписывании Сократу идей Антисфена (Caizzi. Stud. Urbini. 1964, 65; странно, что не Протагора). Однако Сократ здесь проповедует то, что всякая добродетель состоит в ее пригодности для исполнения своей истинной функции — бесспорный сократический принцип (ср.: Государство, 352e–353d). Его мысль была чрезвычайно практичной: хорошее должно быть полезным, и одна и та же вещь может быть полезной или вредной в зависимости от обстоятельств (Менон, 87e–88c и Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 4.6.8). В каком именно смысле его мысль отличалась от таковой софиста Протагора, это большой вопрос, но неверно утверждать, как это делает Каидзи, что отрывок из Ксенофонта «в сильной степени антиплатоновский» (понимая под этим противоположность Сократу, как он представлен у Платона).

обложить им корни, он хорош, а попробуй накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит; оливковое масло для всех растений вещь самая вредная, да и волосам животных оно величайший враг, а для волос человека, да и для всего тела оно целебно. Благо до такой степени разнообразно и многовидно, что и тут одна и та же вещь при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем — величайшее зло; потому-то все врачи и отговаривают больных от употребления оливкового масла в пищу — разве только в самом малом количестве...

Эта умело составленная небольшая речь вызвала неожиданное количество критики в связи с ее неуместностью<sup>1</sup>. Поскольку фактически Сократ спрашивал Протагора, что он вкладывает в понятие «хороший», вряд ли было неуместно с его стороны высказать собственную теорию о различных значениях этого понятия. То, что при этом софист похвастал своими разносторонними познаниями, только характерно. Хэ克福рт (Hackforth)<sup>2</sup> возразил, что, поскольку вопрос был этический, неуместность заключается в том, что значение «хорошего» выносится за пределы этической сферы. Однако не только вопрос Сократа был задан в общем виде, касаясь отождествления «хорошего» с «выгодным для людей»; но и связь между этикой, политикой и риторикой, с одной стороны, и гигиеной, или медициной, с другой, для софистов была важна. Это были две ветви искусства совершенствования человеческой природы, моральной и физической. В «Теэтете» (167b–c) Протагор говорит: «Когда люди разбираются в телах, я назы-

<sup>1</sup> Неуместной называют ее Адам и Груб (Adam and Grube). Для Г. Гомперца (S. u. R. 162) это «досадная заминка», и он счел ее докучливостью свидетельством того, что это была выдержка из одной из книг самого Протагора. Хотя это и не исключено, Платон, однако, не такого рода писатель, чтобы вставлять что-то не к месту просто ради дословного цитирования.

<sup>2</sup> В неопубликованной лекции.

ваю их врачами, когда в растениях — земледельцами. Они также, когда растение заболело, возвращают ему хорошие, здоровые и истинные чувства, а не плохие; и точно так же хорошие и умелые ораторы наставляют города так, чтобы они считали справедливым хорошее, а не плохое поведение». Вершёнью указывает на близкие параллели между Протагором и Гиппократовым трактатом «О древней медицине»<sup>1</sup>:

Оба подчеркивают то, что их искусства являются человеческими изобретениями, а не изначальными дарами, что их искусства необходимы по причине разницы между одним и другим человеком и между человеком и животными, и что в результате имеет место относительность того, что является хорошим для каждого. Оба считают «наш нынешний образ жизни» (законы, обычаи, форму правления) не данными от природы, но «найденными и разработанными в течение долгого периода времени».

Цель обоих (sc. политических и медицинских искусств. — У. К. Ч. Г.) состоит в том, чтобы найти то, что полезно, уместно, пригодно или обусловлено природой того, чем они занимаются, чтобы способствовать здоровой, гармоничной и безмятежной жизни. Такая близость целей, метода и (почти) предмета не только ведет к их постоянной взаимосвязи, но порой весьма затрудняет возможность провести между ними резкую границу.

«Речь, — говорил Горгий (Похвала Елене, 14), — находится в том же отношении к уму, что и снадобья к телу. Подобно тому как снадобья выводят из тела различные жидкости, и одни из них кладут конец болезни, а другие — жизни, так и слова могут вызвать радость и печаль, страх или уверенность, или же за счет дурного внушения притупляют и очаровывают ум». Эта теория была использована на практике Антифонтом в его «психиатрической лечебнице», как сообщается в «Жиз-

---

<sup>1</sup> О древней медицине, 3 (частично цитируется на с. 123 выше): *Versényi. Soc. Num.*, 33–35, 43.

неописаниях десяти ораторов»: наняв специальное помещение в Коринфе, он «развил „искусство утешения“, подобное терапии тела врачами»<sup>1</sup>.

Протагор не только, подобно Горгию, указывает на аналогию между медициной и ораторским искусством, улучшающими соответственно физическое и моральное состояние людей, но и видит тесную связь между этими искусствами и земледелием, сближая заботу о людях и о растениях. Это вновь проявляется у Антифонта (фр. 60):

Главной человеческой заботой является воспитание, поскольку в любом предприятии, если начало правильное, то результат, скорее всего, также будет правильным. Подобно тому как семя высаживается в почву и можно ожидать урожая, в молодых людей закладывается хорошее воспитание, его наследие живет и процветает на протяжении всей жизни, и ни дождь, ни засуха не могут его уничтожить.

Эта аналогия специально используется применительно к обучению медицине в Гиппократовом «Законе»<sup>2</sup>:

...зрелище того, что рождается из земли, показывает то же, что изучение медицины. Действительно, природа наша есть поле, а наставления учителей — семена. Обуче-

---

<sup>1</sup> [Плутарх]. Сравнительные жизнеописания, 833с; *Антифонт*, А 6. Об этом и о личности Антифонта см. ниже, с. 440–442. Его высказывание (фр. 57) также содержит психологически тонкое наблюдение, что болезнь — это праздник для ленивых, потому что им не надо выходить на работу. Здесь я допускаю, что рассказ в «Жизнеописаниях» правдив, однако см. с. 440–441.

<sup>2</sup> Ch. 3, trans. Jones. Джонс (Loeb ed. 257b) цитирует Диогена Лаэртского, 7.40, как свидетельство того, что «Закон» — достаточно позднее сочинение, чтобы быть написанным под влиянием стоиков. Однако, не считая того, что, как он говорит, «сходство может не казаться поразительным», он, возможно, не обратил внимания на выдержку из Антифонта.



ние, начатое с детства, соответствует благовременному сеянию, а место, приспособленное для учения, — окружающему воздуху, из которого обыкновенно заимствует себе пищу все, что рождается из земли. Трудолюбие — это есть земледелие. Время же все это укрепляет для полной зрелости<sup>1</sup>.

Все эти фрагменты должны способствовать более глубоко постижению воззрений Протагора и помочь понять, почему он использует медицинские и сельскохозяйственные примеры, отвечая на вопрос Сократа. Прежде всего именно авторы медицинских сочинений настаивали (что требовалось для успеха их профессии) на относительности для отдельного человека «хорошего» и «плохого». Сравнение того, что хорошо здоровому человеку и что хорошо больному, а также аналогия между человеком и животными имеют место в трактате «О древней медицине» (гл. 8). В гл. 20 утверждается, что предварительным условием искусства врачевания (как утверждали некоторые философы) является далеко не знание всей природы человека, хотя знание медицины необходимо для знания человека и, разумеется, природы в целом. Врач должен ответить не на общий вопрос, «что есть человек?», но что есть человек по отношению к различной пище, напиткам и образу жизни, и какое воздействие все это оказывает на каждого отдельного человека<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пер. В. И. Руднева.

<sup>2</sup> Иногда предполагается, что трактат «О древней медицине» был написан под влиянием Протагора (напр.: *Versényi. Socr. Hum.* 11; но это отрицает Лонгригг (Longrigg) в HSCP, 1963). Его датировка точно не установлена. Если Фестюжьер (Festugière) был прав, помещая его где-то между 450 и 420 гг., то Протагор мог быть с ним знаком, однако, вероятно, это было позже. (*Lloyd // Phronesis*, 1963). Даже если это так, то его заключения в большей степени проистекают из требований медицинской практики, чем делаются под влиянием какого-либо немедицинского

Мы уже видели, насколько широко была распространена тенденция подменять понятия интереса и выгоды, полезного или благоприятного (συμφέρων, χρήσιμων, ὠφέλιμων), с которыми, естественно, идут рядом уместное или удобное (ἐπιτήδειον), универсальным стандартом «справедливого» или «правильного». В случае с «выгодой сильнейшего» (Фукидид, Фрасимах) это привело к доктрине самовозвеличения и игнорирования прав остальных, что само по себе было утилитарным и практичным. С этим было связано использование понятия необходимости (*ananké*), и к уже цитированным примерам (с. 148–150 выше) можно добавить другую выдержку из трактата «О древней медицине», в гл. 3 которого подчеркивается связь между практической деятельностью и концепцией относительности ценностей: «Факт в том, что именно необходимость заставила людей искать и открыть медицину, поскольку нездоровым людям не шел и не идет на пользу такой же образ жизни, какой ведут здоровые люди». Это опять-таки полностью связано с эволюционным взглядом на человеческий прогресс (с. 123 и выше).

Во всем этом непросто обнаружить указание на специфически эстетические ценности, хотя в любой дискуссии об относительности ценностей их казалось бы надо обсуждать в первую очередь. Стоит ли говорить, что греки не были бесчувственны к красоте, но как подсказывает двусмысленность слова *kalon*, обозначающего красоту, ее нечасто обсуждали саму по себе. Одной из причин этого была тесная связь красоты

---

мыслителя, а то, что сам Протагор испытал влияние эмпирического врача своего времени, кажется мне несомненным. То, что, согласно Сексту Эмпирику, он «внедрил» учение о «человеческой мере» (*Versényi*. Op. cit. 11, прим. 9), против этого не свидетельствует. Возможно, точнее было бы сказать, что собственный эмпирический поворот Протагора заставил его заинтересоваться медициной и подобными ей практическими предметами.

с пригодностью и удобством для использования<sup>1</sup>. Этот момент хорошо выразил Ч. Т. Селтман (*Seltman C. T. Approach to Greek Art*, 29):

Красивый — это неверная передача слова *kalos*. Возможно, мы сможем приблизиться к смыслу греческого слова, используя «изящный» или «изящество», поскольку они выражают большинство смыслов греческих слов. Сказать, что для греков красота и добродетель были тождественны, будет ошибкой. Но скажем так: для греков изящество автоматически подразумевало совершенство, поскольку изящное должно быть удобным для использования по предназначению и потому хорошим, и мы на верном пути. Изящество могло стать высшей ценностью, с помощью которой могут измеряться все остальные ценности.

Восхитительная иллюстрация такого понимания красоты в греческом сознании — это «конкурс красоты» в «Пире» Ксенофонта (гл. 5). Сократ берется доказать присутствующим, что он более красив, чем юный и миловидный Критобул. Критобул сразу же уступает, сказав, что все хорошо скроенное для цели, ради которой мы это приобрели, или приспособленное природой к нашим целям, является красивым (*kalon*). Тогда, отвечает Сократ, если у нас есть глаза, чтобы видеть, то мои глаза красивее твоих, поскольку они навывкате, а значит, могут лучше видеть по сторонам, а не только прямо перед собой; и т. д. (отрывок полностью переведен в «Socrates», p. 67 f.).

Верил ли сам Протагор в относительность ценностей во втором смысле, то есть, что все оценочные суждения совершенно субъективны? По крайней ме-

<sup>1</sup> Согласно Аристотелю, разница между *ἀγαθόν* и *καλόν* та, что *καλόν* — это более многозначный термин, *ἀγαθόν* относится только к действиям, но *καλόν* используется также в отсутствие действия или движения (См.: Метафизика, 1078a31.)



ре, на первый взгляд, это должно было бы неизбежно следовать из его знаменитого высказывания, что человек есть мера<sup>1</sup>: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют». В «Теэтете» (152a) Сократ спрашивает Теэтета, читал ли он это. «Читал, и не один раз», — был ответ. «Так вот, он говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и *есть*, а какой тебе, такова же она и *есть*, в свою очередь, для тебя. Ведь человек — это ты или я, не так ли?»<sup>2</sup>. Поскольку это прибавление сделано практически теми же словами в «Кратиле» (386a), оно тоже может быть частью собственного аргумента Протагора — это подтверждает Аристотель, уточняя, что обсуждаемые «вещи» включают и ценности (Метафизика, 1062b13):

Протагор сказал, что человек есть мера всех вещей, подразумевая просто и однозначно, что то, что кажется каждому человеку, несомненно также и *есть*. Если это так, отсюда следует, что одна и та же вещь и есть, и не есть, и хорошая, и плохая, и все, что бы ни утверждалось в противоположных утверждениях, поскольку часто какая-то вещь одним кажется хорошей (или красивой, *kalon*), а другим наоборот; и критерий (*μέτρον*) есть то, что кажется каждому отдельному человеку<sup>3</sup>.

Все непосредственные источники согласны относительно общего смысла высказывания Протагора,

<sup>1</sup> Фр. 1. Подробная интерпретация будет сделана позже, в ходе обсуждения его эпистемологических импликаций, с. 277–278 ниже.

<sup>2</sup> Пер. Т. В. Васильевой с изменениями, курсив Гатри.

<sup>3</sup> Если признать, что «двойные аргументы» (с. 479–484 ниже) отражают учение Протагора, то они дополнительно свидетельствуют о том, что его относительность включала такие понятия, как хорошее и плохое, верное и неверное, похвальное и зазорное.

а именно, что то, что кажется каждому отдельному человеку, есть единственная реальность и, следовательно, реальный мир для всех разный; и это тем более вероятно потому, что аналогичные идеи можно найти у современных ему натурфилософов. Анаксагор учил своих последователей, что «вещи будут для них такими, какими они их ожидают», а Эмпедокл и Парменид подчеркивали связь между физическим состоянием человека и его мыслями<sup>1</sup>.

До сих пор все понятно, однако далее происходит примечательное развитие. Как говорит Сократ (Теэтет, 161c ff.), исходя из тезиса, который выдвигался, ни один человек не может быть мудрее другого, и нет никакого смысла в том, чтобы Протагор или кто-либо еще представлял себя учителем. Далее, Сократ предлагает защиту, которую, по его словам, предоставил бы Протагор, будь он жив<sup>2</sup>. Она состоит в утверждении, что хотя все верования в равной мере истинны, не все в равной мере хороши (*agatha*)<sup>3</sup>. Мудрый (*sophos*) человек — тот, кто

<sup>1</sup> Аристотель собрал эти отрывки в «Метафизике» (1009b15 ff.). См. о них т. II, с. 532, 387, 129. Использование *ἄνθρωπος* более подробно обсуждается на с. 285–291 ниже.

<sup>2</sup> Очевидно, то, что далее следует, не может быть найдено в сочинениях Протагора, но вряд ли это отступает от смысла его учения. По словам Корнфорда, Протагор должен был согласовать свою профессию софиста с тем своим утверждением, что все убеждения в равной мере истинны, и другого способа это сделать не существует. Данный пункт подробно обсуждался Г. Гомперцем в *Gomperz H. S. u. R.* 263 ff.; другие ссылки см. в *Untersteiner. Sophs.* 70 f. (п. 1). С. Мозер (S. Moser) и Дж. Кустас (G. L. Kustas) в *Phoenix*, 1966, утверждают, что прочтение «Протагора» в свете «Теэтета» было главной причиной неверной интерпретации более раннего диалога. Это утверждение требует согласия с весьма произвольным допущением Т. Гомперца (*Gk. Th.* 1, 457 f.), что один диалог представляет «подлинного», а второй — «фиктивно-го» Протагора.

<sup>3</sup> В данном отрывке Платон использует разнообразные слова, которые все иногда переводятся просто как «плохой» или



может изменить то, что кажется и является плохим (*kakon*) для любого из нас, таким образом, чтобы это было и казалось нам хорошим и благовидным: (а) пища, которую принимает больной человек, есть горькая (для него): когда он это говорит, его нельзя считать ошибающимся, и он не более невежественен, чем здоров. Но врач, *sophos* в искусстве врачевания, может так поменять его состояние, что она покажется ему, и будет, сладкой и вкусной; (б) в деле воспитания софист с помощью слов делает то же, что врач с помощью снадобий (ср. с Горгием, с. 253 выше), а именно изменяет состояние ученика к лучшему. Суть не в том, что последний меняет ложные убеждения на правильные, поскольку ложные убеждения невозможны; но, когда у человека поврежденное (*ponēron*) состояние ума и соответствующие мысли, софист углубляет его ум и, тем самым, дает ему пригодные (*chresta*) мысли — не более истинные, но лучшие; (в) те вещи, какие весь город считает справедливыми и достойными (*kala*), таковы для него, пока он думает о них так, но в каждом случае, когда они вредны (*ponēra*), мудрец меняет их на те, которые и есть, и кажутся пригодными (*chresta*). Так и получается, что некоторые люди мудрее других, хотя ни один человек не мыслит ошибочно.

Здесь имеет место парадокс: убеждения двух людей могут быть одинаково истинны, но неодинаково

---

«хороший». Я дал их латинскими буквами, чтобы хоть как-то приблизиться к разным смыслам, которые они несли для грека. *Kakon*: самое общее слово, означающее «плохой»; *agathon*: самое общее слово, означающее «хороший», с обертоном — способствующий эффективному выполнению функции, который обычно присутствовал в греческих терминах одобрения; *ponēron*: несущий тяготы, несчастье, боль или скорбь (от существительного *ponos* — труд, беда, страдание); *chreston*: полезный, пригодный, результативный, благотворный (связанный с *hygieinon*, здоровый, в 167c1); *kalon*: изящный, прекрасный, качественный, похвальный, достойный уважения.



ценны, даже несмотря на то, что эти убеждения относятся к тому, хорошо нечто или плохо. В случае физических ощущений, по крайней мере, в примере Платона, затруднений нет. Больному человеку не нравится то, что он пробует на вкус, и он будет рад, если доктор, как сказали бы мы, восстановит его нормальное восприятие хорошей пищи или, как сказал бы Протагор, заставит невкусную для него еду и казаться, и быть для него вкусной. Однако другое дело — моральные ценности. Если то, что город считает справедливым и хорошим, есть справедливо и хорошо для него, пока он так думает, то он не пожелает менять свои взгляды, либо свои законы, или, как можно было бы подумать, они не должны меняться. Они должны быть, как оливковое масло из речи Протагора, хорошими для этого города, но не для остальных. Однако представляется, что город может быть немудрым, как и его суждения — не глубокими и не благотворными, но бесполезными и вредоносными. Как, в таком случае, они могут быть и казаться городу и справедливыми, и хорошими (*kala*)?

Протагор ищет свое собственное решение этого насущного вопроса, вопроса — об отношении между *nomimon* и *dikaion*, позитивным законом и моралью. Было высказаны следующие варианты:

1. Закон и мораль тождественны по определению, и утверждение их тождества просто аналитическое. Это могло быть так: (а) старая религиозная идея, уходящая корнями в племенные времена, о том, что законы даны богами, а потому непогрешимы и требуют подчинения («все человеческие законы питаются одним божественным законом»); или (б), в случае критики, вытекающей из этого тождества: исходя из того, что «справедливость» означает только то, что предписывается или разрешается законом. В этом случае, как указал Антифонт, человек вправе соблюдать закон только постольку, поскольку он совпадает с его собственными интересами,



и обязан игнорировать его, когда он вступает в конфликт с природным положением вещей, подразумевающим равенство грека и варвара, знатного человека и простолюдина, богатого и бедного.

2. Как результат (б) тождество справедливого и законного отрицалось. «Справедливое» и «правое» представляли собой моральные ценности, которые не могли быть приравнены к велениям позитивного закона, поскольку закон мог быть несправедливым и, наоборот, то, что было справедливым, выходило за пределы сферы правового акта.

3. Существовала доктрина общественного договора, выдвинутая Сократом, согласно которой, даже если правовой механизм и мог приводить в отдельном случае к несправедливому суду, для гражданина все равно было правильным мириться с ним, поскольку его принадлежность к государству подразумевала соблюдение законов в ответ на многие правовые выгоды гражданства.

Острота полемики и, кроме того, переменчивость мнений вели к определенной путанице, что нашло отражение у Протагора. Он придерживался той точки зрения, что хотя законы не даны «от природы», их установление и соблюдение необходимы для сохранения общества. Весь смысл нашего переживания справедливости (*diké*) — «сделать возможным политический порядок» (с. 99 выше). Естественно, поэтому Протагор склоняется к уравниванию *dikaion* и *nomimon*. Тем не менее в середине V в. мыслящий человек не мог игнорировать существование плохих законов, и Протагор попытался найти решение, которое приняло бы это во внимание. Таким образом, результатом становится несостоятельное или круговое доказательство<sup>1</sup>, при-

<sup>1</sup> «То, что здесь логический круг, отрицать нельзя... Если оценочные суждения действительны только для отдельного



чина которого заключается в состоянии вопроса в то время, заставившее Протагора избрать такой извилистый путь. В конечном счете этот вопрос не решен даже теперь.

Поскольку Протагор был известен своей претензией на то, чтобы «сделать слабейший аргумент сильнейшим», Г. Гомперц (S. u. R. 269) предположил, что Протагор возможно, использует эти эпитеты, а не «хуже» и «лучше», употребляемые Платоном в своей защите, ибо они делают аргументацию особенно яркой. Их использование не изменило бы кардинально дело по существу, но могло бы придать вид более объективного критерия. Объяснение парадокса, которое дает Гомперц, таково, что каждый человек прав, поскольку видит одну грань истины, которую его предрасположенность позволяет ему видеть, но (как и в случае с телесным здоровьем) существуют нормальные и ненормальные предрасположенности, и самый нормальный человек, которого Протагор называет мудрым, имеет самое нормальное, прочное и лучшее воззрение. Его теория соответствует его риторической практике, являясь фактически эпистемологическим оправданием важности риторики. Ритор должен обладать способностью с одинаковым успехом защищать противоположные точки зрения, но в итоге приносить победу одной как «сильнейшей». Именно так эписте-

человека, разве может суждение, что два убеждения имеют неравную ценность, быть действительным для кого-то еще, кроме того человека, который его выносит?» (Gomperz. S. u. R. 269). Как отмечает фон Фритц (RE, XXIII, 917), если моральное учение Протагора отражает непоследовательность и противоречие его фундаментального допущения, то он разделяет эту непоследовательность с большинством современных релятивистов, которые, подобно ему, пытаются комбинировать свой релятивизм с позитивными доктринами и рецептами человеческих действий.

молог доказывает, что все точки зрения равноценно истинны, потому что каждая из них схватывает только одну грань истины, а затем решает об одной, что она «лучшая». Для Протагора ритор тождественен мудрецу, приученному видеть обе стороны, тогда как обычный человек видит только одну — истину, но частичную истину (с. 275)<sup>1</sup>.

Отсюда следует, что Протагор опирается на количественный критерий: все суждения одинаково истинны, однако имеют разную ценность, поскольку если они схватывают больше или меньше реальности, то они более или менее нормальные или ненормальные и потому могут быть сильнее или слабее. Это объяснение достаточно привлекательно, однако его ослабляет опора на понятия «нормального» и «ненормального», поскольку, как сказал Корнфорд (РТК, 73), «более пригодное» для Протагора «не означает „нормальное“, так как это возвело бы большинство в ранг нормы, или меры для меньшинства». Здесь может иметься в виду только более полезное или целесообразное убеждение, способное дать лучшие результаты в будущем; то есть, в индивидуальном плане, результаты, которые и будут, и покажутся лучшими для ученика софистов после его обучения. Тогда он предпочтет свои новые убеждения. Для государства его законы и обычаи являются правильными и похвальными, пока они подкрепляются или социально одобряются, но государственный муж может убедить его в том, что другие принесут ему большую пользу (этот момент ясно выражен в 172а). Можно было бы сказать, что смертная казнь правильна и уместна, пока поддерживается общественным мнением и легально подкрепляется. Если эти условия изменяются, то вероятно, в первую оче-

---

<sup>1</sup> Критику интерпретации Протагора Гомперцом см. в: ZN, 1357, прим. 1.

редь, та причина, что некоторые передовые мыслители (греки называли бы их *sophistai*) преуспели в пробуждении и внедрении других идей; и они это могут сделать, только (согласно теории) убеждая граждан, что изменение принесет практическую пользу (*chreston*): например, что преступления и насилие уменьшатся, а не увеличатся. За этим извилистым аргументом стоит убеждение Протагора, что *diké* существует для сохранения социального порядка, и что поэтому поддержание существующих законов, даже если они не самые лучшие, является справедливым и достойным похвалы, так как альтернативные действия — непослушание или подрывная деятельность — могут разрушить «узы дружбы и единения», от которых зависит сама наша жизнь (Протагор, 322c4). Только если новые законы вводятся в действие общим согласием и конституционными процессами, перемены могут быть к лучшему<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср. с. 222 выше. Размышляя об этом предмете в независимом ключе, я надеюсь разрешить затруднение, которое почувствовал и выразил А. Коул (A. T. Cole) в Yale C. S. 1966: оно привело его к заключению, что платоновская «Апология Протагора» была фактически «не одной апологией, а двумя», содержащими соответственно «„субъективистскую“ концепцию, совместимую с принципом человека-меры, изложенную в 166d, и „утилитарную“, не вполне с ним совместимую» (p. 112 и 114 f.). В особенности я не согласен с тем, что Платон неверно интерпретировал или не понял доктрину из 167a–b (p. 116). То возражение, что пассаж 169d с ней несовместим, неверно. Платон имеет в виду только то, что, согласно Протагору, «некоторые люди превосходят других в знании того, что лучше или хуже, и это, по его словам, — мудрецы» (пер. Корнфорда). Он не утверждает, что эти лучшие судьи здоровы в отличие от больных. Они, разумеется, доктора (или, в соответствующих сферах, земледельцы, ораторы или софисты).



## VIII. РИТОРИКА И ФИЛОСОФИЯ (видимость и бытие, вера и знание, убеждение и доказательство)

### 1. ОБЩЕЕ

Риторика уже упоминалась на этих страницах (34, 76–78), однако она требует более тщательного рассмотрения. Очевидно, что в данном случае нас не интересует ни оценка работ Лисия, Андокида и других аттических ораторов, ни вопросы метода и стиля<sup>1</sup>; интерес представляет теория, положенная в основу греческой риторики, в ее философском значении испытывали потребность разобраться не только софисты, но и сам Платон, который мог даже описывать свою диалектическую философию как замену плохой риторики на хорошую. Утверждалось, что отличительной чертой софиста была только риторика<sup>2</sup>. (Скоро будет показано, что это преувеличение.) То, что это преувеличение, уже показано, однако действительно все ведущие софисты, будучи деятельными практиками и учителями, систематизаторами и авторами учебников по риторике<sup>3</sup>, серьезно занимались риторикой, ее судебной, политической и эпидейктической ветвями. Пла-

<sup>1</sup> Все это можно изучить по таким работам, как «Attische Beredsamkeit» Бласса, «Antike Kunstprosa» Нордена и «Greek Orators» Добсона. Можно также упомянуть статью Кролла в RE, Suppl. VII, 1039–1138 и труд G. Kennedy «The Art of Persuasion in Greece».

<sup>2</sup> У Г. Гомперца в его «Sophistik und Rhetorik». Этот тезис отрицается Майером (H. Mayer) в «Prodikos», со ссылкой на опровержения Вендланда (Wendland) в Gött. Gel. Anz. (1913), no. 1, и Дрерупом (Drerup), Lit. Zentralbl. (1913), Sp. 681 f.

<sup>3</sup> τὰ βιβλία τὰ περὶ τῆς τῶν λόγων τέχνης γεγραμμένα (Платон. Федр, 266d) или просто τέχνη (с. 68, прим. 2 выше).

тон, который знал софистов своего времени, отличает софистику от риторики посредством хорошо продуманной аналогии, показывающей, что, «хотя и отличаясь по природе, они столь тесно связаны, что софисты и риторы, работая в одной и той же сфере и с одним и тем же предметом, путаются и не знают ни сами о себе, ни другие о них, кто они такие». Это следует читать в свете собственного учения Платона о превосходстве знания, реальности и учения над верой, видимостью и убеждением. Подобно тому как гимнастика держит в порядке тело, так и законы поддерживают стабильность и здоровье государства. Если тело заболевает, его может вылечить врачебное искусство, в государстве врачебному искусству соответствует искусство законодателя. Каждое из этих искусств имеет свою подделку. Гимнастике соответствует косметика, создающая видимость здоровья, искусству законодателя — софистика, претендующая на придание устойчивости государству, но далекая от реального знания. Подделкой врачевателя выступает повар, который претендует на знание лучшей для тела диеты, но фактически занят созданием приятного вкуса, и аналогично риторика подражает надлежащему отправлению правосудия тем, что стремится ввести в заблуждение публику и произвести видимость, а не реальность справедливости. Таким образом, можно сказать, что софистика и риторика суть «почти одно и то же», и если есть разница, то состоит она в том, что искусство, которому подражает софистика, превосходит софистику в той же степени, в которой профилактика превосходит лечение<sup>1</sup>.

Риторическое искусство было также известно как «искусство логосов», и многообразие значений этого

<sup>1</sup> Горгий, 465с, 520а. Сравнение ума с телом, риторики с медициной или лекарствами, как уже было показано (с. 253–254), не ново. Об этом рассуждает Платон.



слова (от разговора или произнесения речи до аргумента, разума, мысли) сделало возможными очень разные концепции риторики, определяемые пониманием ее предмета. Цель Платона состояла в том, чтобы вырвать риторику из рук поверхностных искусников убеждения и мнимых защитников и показать, что применяемое надлежащим образом и основанное на знании истины, риторическое искусство совпадает с философией. Таков урок, преподанный в «Федре» (см. в особенности 278b–d) и в «Федоне» (90b ff.). Сократ связывает зло «мизологии» — отвращения от любого рода логосов — с недостатком должного обучения «искусству логосов». Без него человек верит всему, что ему говорят, потом обнаруживает, что это ложь, и в ходе освобождения от иллюзий начинает обвинять не собственный недостаточный опыт, но сами логосы и потому сбивается с пути, ведущего к знанию и истине. Худшие хулители — это люди, спекулирующие на противоречиях (*ἀντιλογικοί*) и считающие верхом ума подметить, что в чем-то или в каком-либо аргументе отсутствует глубина или уверенность, но все колеблется туда-сюда, подобно течению Эврипа, и никогда, даже на миг, не остается прежним. Платон мог, в частности, иметь в виду Протагора и его «Противоположные аргументы» (с. 275 и прим. 1 ниже), однако его осуждение распространяется на всех риторов и софистов, «невежд, которые жаждут не истины, а просто задирают оппонента» (91a), на тех самых людей, которые считали себя мастерами «искусства логосов» и лучшими его учителями<sup>1</sup>. В глазах Платона, и так действительно, Сократ был настоящим мастером этого искусства. Он стал использовать его иначе, отличным от софистов образом. И хотя Сократ не являлся ритом

<sup>1</sup> Тэйлор указал (VS, 92, 98), что Платон проясняет две вещи относительно *antilogiké* и эристики: они были распространены во времена Сократа, причем не как следствие извращения его эленхоса, а как происходящие от элеатов.

ром, Критий, объявляя незаконным обучение искусству логосов, подразумевал прежде всего Сократа<sup>1</sup>, и был в чем-то прав. Сократ полагал, что понимание вещи означает способность «выразить ее логос», и, требуя дать дефиницию, он хотел услышать от людей доказательство того, что они понимают сущность храбрости, справедливости или всего другого, что бы ни обсуждалось, находя вербальную формулу, которая охватывала бы все соответствующие случаи. «Он полагал, что те, кто знает, что есть какая-либо данная вещь, должны уметь объяснить ее другим» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4.6.1). Характерны следующие слова, которые ему приписывает Ксенофонт (Воспоминания о Сократе, 3.3.11; он утверждает, что хороший начальник кавалерии должен быть хорошим оратором):

Вам не приходило в голову, что всем лучшим, чему мы обучились в соответствии с обычаем, благодаря которому нам известно, как следует жить, мы обязаны речи, и что наилучшие учителя более всего использовали речь, а тот, кто глубже всего разбирается в важнейших вещах, также является наилучшим оратором?<sup>2</sup>

«Изобретение» риторики приписывается двум сицилийцам первой половины V в., Кораксу и Тисию. В данном случае под «изобретением»<sup>3</sup> понимается следующее: введение в практику ссылки на вероятность, а не на факт, разработка правил риторики и воплощение этого в письменных руководствах. Если человек,

<sup>1</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 1.2.31. Гигон (Gigon) (Komm. z. erst. Buch 58) сомневается в историчности события.

<sup>2</sup> Ср.: Stenzel // RE, 2. Reihe, v. Halbb. 821 f. Штенцель даже утверждает, что язык является отправным пунктом учения Сократа.

<sup>3</sup> Быть хорошим оратором, а также человеком действия, как указывает Лески (Lesky) (HGL, 350), было заветным желанием грека со времен Гомера (*Илиада*, 9.443).

обвиненный в насилии, может привести факты, неопровержимо доказывающие, что он этого не совершал, он не нуждается в этом искусстве, если же не может, то он должен формулировать аргументы на основе вероятности. Будучи меньше и слабее жертвы, он скажет: «Посмотрите на меня: разве похоже, чтобы такой, как я, напал на такого большого и сильного, как он». Силач же будет утверждать: «Неужели я такой глупец, чтобы на него нападать, когда на меня первого падет подозрение?» Эти аргументы сохранились как примеры из Коракса и Тисия<sup>1</sup>. Сходный случай из нашего времени сообщается в «Sunday Times» от 21 мая 1967 г. Обвинение в превышении скорости при ограничении 70 миль/час на автостраде было выдвинуто полицейскими, утверждавшими, что они следовали за ответчиком примерно милью, и спидометр у них показывал 80–85 миль/час. В свою защиту обвиняемый не выдвинул противоположное свидетельство о показаниях спидометра, а утверждал, что полицейская машина ехала с включенным синим маячком, поэтому ему нетрудно было видеть, что за ним следует полицейская машина: «Неужели я такой глупец, что стал бы ехать со скоростью выше 80, когда за мной следует полицейская машина?» Риторика с самого начала учит, что имеет значение не суть дела, но то, в чем можно якобы убедить человека (Федр, 267а). В этом состоит «искусство логоса»: логос — это не только речь и аргумент, но также видимость или вера — в отличие от факта (*ergon*), и его задача — убеж-

<sup>1</sup> Аристотель (Риторика, 1402a17) связывает это с Кораксом. Платон (Федр, 273a–b) приписывает это в несколько искаженной и карикатурной форме Тисию, который считался учеником Коракса. См. также Аристотель у Цицерона — «Брут, или о знаменитых ораторах» (*Cic. Brut.*, 12.46; предположительно, из *Συναγωγή τεχνῶν*) — о Кораксе и Тисии как первых, кто написал руководства по риторике после изгнания тиранов с Сицилии, и, в общем: Aulitzky // RE, XI, 1379–1381.



дение. В актив можно записать, что убеждение лучше принуждения силой<sup>1</sup>, и риторика есть *par excellence* демократическое искусство, которое не может ни в своей политической, ни в судебной форме процветать при тирании. Ее зарождение в Сиракузах, как отметил Аристотель (у Цицерона, см. с. 270, прим. 1), совпало с изгнанием тиранов и установлением демократии.

В таком случае, софисты не были пионерами риторики, но они определенно были готовы заниматься этим искусством и удовлетворить спрос на риторику, возникший в ходе укрепления личной свободы по всей Греции<sup>2</sup>. Можно провести различие между сицилийской школой, после Коракса и Тисия продолженной Эмпедоклом (т. II, с. 236), Горгием и Полом и нацеленной в основном на изящную речь (*εὐέλεια*), и практикой софистов, которые собирались в Афинах: Протагора из Абдер, Продика с Кеоса и Гиппия из Элиды. Эти последние, кроме того, интересовались воспитанием в его самом широком смысле, подчеркивали правильное использование языка (*ὀρθοέλεια, ὀρθότης ὁνομάτων*) и, таким образом, исходя из своего интереса к публичным речам, инициировали исследования по филологии и грамматике, этимологии и различению синонимов (см. § 6 ниже).

Существенный теоретический базис риторики отличал ее с самого начала, став немалым потрясением

<sup>1</sup> Это отмечал Демокрит, фр. 181 (т. II, с. 809), и утверждал Горгий в качестве аргумента в пользу своего искусства (*Платон. Филеб*, 58а).

<sup>2</sup> Не следует думать, что рассказ о восхищении афинян ораторским искусством Горгия во время его пребывания с посольством в Афинах в 427 г. свидетельствует о том, что они не были знакомы с артистическим и профессиональным ораторским искусством. Афиняне это искусство уже полюбили (*φιλόλογοι*), а удивительным для них был необычный и искусственный стиль, который тогда привлекал своей новизной, а позже расценивался как неестественный и манерный (*Диодор*, 12.53).

для абсолютиста Платона, и состоял в том, что (как Платон сказал это о Тисии и Горгии — «Федр», 267a) «они предпочитали вероятное (или кажущееся возможным, правдоподобное, εἰκότα) истинному»<sup>1</sup>. Оправданием такого отношения служило то, что для софиста и ритора истина и знание были иллюзией.

Поскольку все человеческие изыскания происходят в сфере мнений, где распространены заблуждения, любые убеждения (философские, «научные», правовые и другие) скорее являются результатом силы красноречия, чем разумного прозрения... Если бы люди знали, то была бы большая разница между ложью и истиной. Это значит, что мы можем только различать удачное и неубедительное, отличать убедительные аргументы от не достигающих результата<sup>2</sup>.

Ставя Парменида с ног на голову, Горгий утверждал, что ничего нет (или нет ничего реального): если бы нечто существовало, то мы не могли бы об этом знать, а если бы могли знать, то не смогли бы передать свое знание другим. Здесь философский базис тот же самый, что и в высказывании Протагора: «То, что кажется каждому человеку, является тем, чем кажется»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Платон, должно быть, наслаждался иронией, изображая Протагора возражающим именно против тех методов аргументации, которые он, Платон, сам считал неубедительными и критиковал как софистические: «Вы вообще не приводите никаких убедительных доказательств, но полагаетесь на правдоподобие» (Теэтет, 162e).

<sup>2</sup> Versényi. Socr. Hum. 47 f.

<sup>3</sup> Зикинг (Mnem. 1964, 245), по-видимому, думает иначе; однако вряд ли можно отрицать, что если нет ничего, что обладало бы реальным бытием, а также могло быть узнано или поведено, то единственная альтернатива — это действительность только индивидуальных ощущений и убеждений каждого, причем действительность только для него. То, что полемика Горгия нацелена не только на элеатов («nicht nur», Зикинг, с. 232, хотя на с. 245 он это опускает), в этом плане ничего не меняет.

«Если, — говорит Горгий (фр. 11а, 35 DK), — было бы возможно посредством слов (*logoi*) сделать истину о реальности (*erga*) чистой и ясной для слушателей, то вынести суждение было бы легко просто на основании вышесказанного; но поскольку это не так...».

*Логос* — великий властелин, и он нейтрален. Он может совершить великое благо, изгнав страх и печаль и принеся радость и сострадание (*Горгий*. Похвала Елене, 8, DK II, 290). Даже если вводят в заблуждение, обман может быть справедливым, и обманутый становится мудрее, чем прежде, как это бывает с вымыслом трагедии, которая для Горгия была только риторикой в стихах<sup>1</sup>. Однако сама по себе риторика есть просто «искусство убеждения», вооружившись которым, человек может убедить во всем, что ему угодно, «судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан»<sup>2</sup> (*Платон*. Горгий, 452e). Горгий утверждал, что учит именно такому ораторскому искусству, и не более. Несмотря на то, что оно касалось добра и зла, Горгий отказывался учить *areté* (Менон, 95c) и полагал, что ритор не более достоин порицания, когда его ученики используют свое умение в неблагоприятных целях, чем учитель кулачного боя, ученик которого сбежал и поколотил своего отца. Риторика, как кажется, заботится только о средствах, но не о целях<sup>3</sup>, и обучение у Горгия оказывало различное

<sup>1</sup> Фр. 23 и 11.9 (λόγον ἔχων μέτρον). Тогда возможен обман. Несмотря на свое отрицание абсолютной истины, Горгий не стал бы настаивать, что убийство на сцене — это то же самое, что в реальности. Однако, что есть смерть? Она есть все, в чем мы убеждены. Присутствует некоторая риторическая дерзость в «Паламеде» Горгия, когда, используя на протяжении всей своей речи аргумент от вероятности, под конец (§ 34) Паламед уговаривает своих слушателей μή τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν.

<sup>2</sup> Пер. С. П. Маркиша.

<sup>3</sup> Горгий, 456c–457c. Когда Сократ выдвигает свой аргумент, Горгий действительно самоуверенно замечает, что, если

влияние на учеников, что определялось их характером. Ксенофонт (Анабасис, 2.6.16 ff.) сравнивает платившего Горгию за обучение беотийца Проксена, стремившегося к величию, славе и деньгам, «но не желавшего завоевать их несправедливо», с беспринципным фессалоникийцем Меноном (его связь с Горгием известна из Платона). Если не все ученики Сократа делали ему честь, то этому была иная причина.

## 2. ПРОТАГОР

Субъективизм Протагора уже упоминался в связи с относительностью ценностей, и очевидна его непосредственная связь с деятельностью Протагора в качестве учителя риторики<sup>1</sup>. Он учил своих слушате-

его ученик не знает о добре и зле, он полагает, что может его научить (предметам, разобратся в которых, как находили Сократ и Платон, никто не смог за весь период развития философии!), но когда Сократ продолжает, делая вывод, что на самом деле риторика не может использоваться в негодных целях, наступает момент для Горгия, старого и уважаемого человека, передать слово Полу, своему дерзкому ученику. Вся дискуссия с Горгием проливает свет на текущие концепции риторики и не имеет никаких признаков карикатуры. См. также «Филеб», 58а, относительно его представлений о превосходстве убеждения над любым другим искусством и его отказе учить ἀρετή (с. 410–413 ниже).

<sup>1</sup> Нестле (ZN, 1358 п.) называет не чем иным, как *petitio principii* то мнение, что риторика была источником философии Протагора. Разумеется, это непростительное недомыслие. Скептицизм и субъективизм, столь замечательным представителем которых Протагор был, коренятся в предыдущей истории философии, хотя бы просто как реакция на ее универсальное допущение о недоступной для восприятия реальности, лежащей в основе феноменов или даже (в случае элеатов) отрицание их права на существование (ср. с. 27 выше). Лучше всего не догматизировать причину и следствие, а только отметить, что подобно тому, как демократическая свобода Афин благоприятствовала скорому подъему риторики на практике, философская ситуация обе-

лей умению превозносить и порицать один и тот же случай, был известен своей претензией превратить «слабейший аргумент в сильнейший» (см., например: *Аристофан*. Риторика, 1402a23 ff.) и написал две книги о «Противоположных аргументах», которые можно считать пособием по риторике. По его мнению, «в любом вопросе существует два противоположных аргумента»<sup>1</sup>, а в «Евтидеме» (286b–c) Сократ приписывает «Протагору, и даже более ранним мыслителям» тезис о невозможности противоречить, что, по его словам, равносильно утверждению невозможности произнести ложь<sup>2</sup>.

спечивала подходящий фон для ее теоретического оправдания, и лучшие из софистов, которые отнюдь не были демагогами или уличными ораторами, были готовы это сделать.

<sup>1</sup> Евдокс у Стефана Византийского (DK, а 21; ср. *Аристофан*. Облака, 112 ff.), Диоген Лаэртский, 9.55 (Ἀντιλογίῳν ἀβ') и 9.31; также возможен перевод: «О каждой вещи можно высказать два противоположных мнения».

<sup>2</sup> Слова «более ранние мыслители» не следует воспринимать слишком всерьез. Платон в основном имел в виду Гераклита и его учение о тождестве противоположностей (т. I, с. 720–726), которое, несомненно, повлияло на взгляды Протагора, но содержало их только в качестве зародыша. Платон любил привлекать не только более ранних философов, но даже поэтов как *soi-disant* родителей философских учений. Например, в «Теэтете» (152e) и «Кратиле» (402b) он возводит Гераклитово учение о течении к Гомеру. Не можем мы и допускать, ввиду многих примеров у Платона, что οἱ ἀμφί (круг учеников/слушателей. — *Прим. пер.*) Протагора означало исключение самого Протагора. Тезис о невозможности противоречия обычно приписывается Антисфену — по свидетельству Аристотеля (Метафизика, 1024b32; Топика, 104b20). Диоген Лаэртский (9.35, ср. 3.35) называет это тезисом Антисфена, но добавляет, цитируя Платона, что он был впервые выдвинут Протагором. Слова Аристотеля определенно этого не исключают, и, судя по тому, как говорит об этом Платон, тезис должен был быть хорошо известен в софистических кругах V в. Один папирус автора IV в. н. э. приписывает его Продику. Это может быть просто ошибкой, однако Продик был знаком как с Протагором, так и с Антисфеном (*Ксенофонт*. Пир, 4.62). См.: *Binder, Liesenborghs // Mus. Helv. 1966.*

Аристотель (Метафизика, 1007b18) говорит о тезисе, «что противоречивые утверждения об одной и той же вещи одновременно истинны», и «о каждом предмете можно что-то и утверждать, и отрицать», что его должны принимать те, кто согласен с изречением Протагора. Далее, 1009aб, он пишет (упомянув об отрицании закона противоречия): «То, что говорит Протагор, происходит из этого же мнения, и они должны устоять или упасть вместе; поскольку если все, что кажется и является предметом веры, есть истина, то все одновременно должно быть и истинным, и ложным, так как многие люди придерживаются мнений, противоречащих друг другу»<sup>1</sup>.

Теоретическое основание для всех этих высказываний заключается в тезисе, с которого Протагор начинает свое сочинение «Истина»<sup>2</sup>, — он уже цитировался,

<sup>1</sup> Унтерштайнер (Sof. I, 49 f.) и Г. Гомперц (S. u. R. 225 f.) на основании этих отрывков утверждали, что невозможность противоречия не была принципом самого Протагора, поскольку Аристотель представляет его как *вывод* из того, что Протагор говорил. Самое большее, что можно утверждать, это то, что они не доказывают, что это так, и другие свидетельства делают это практически определенным. Следует, однако, оговориться, что то, чему нельзя противоречить, должно «казаться или быть предметом веры», по крайней мере одного человека. Протагор не согласился бы с Аристотелем в том, что относительно всякого предмета можно нечто одно и утверждать, и отрицать (1007b20), поскольку, в конце концов, никто не верит, что люди — это триеры или стены.

<sup>2</sup> Наличие этого высказывания в сочинении Протагора удостоверено Платоном (ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας — Теэтет, 161c) и Секстом Эмпириком (ἐναρχόμενος τῶν καταβάλλοντων — Против ученых, 7, 60). Καταβάλλοντες («Ниспровергающие речи» — пер. А. Ф. Лосева. — Прим. пер.) представляется альтернативным названием для Ἀλήθεια (Bernays. Ges. Abh. I, 118). Будучи метафорой из спортивной борьбы, она означает аргументы, которые сражают других. Ср.: *Еврипид*. Вакханки, 202 (о традициях предков): οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος («и где те речи, что низвергнут их» — пер. И. Анненского. — Прим. пер.).

поскольку имеет отношение к концепциям ценности (фр. 1 DK):

Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют<sup>1</sup>.

Продолжение показывает, что Протагор имел в виду преимущественно отдельного человека, хотя, если Платон верно излагает его, Протагор мог бы распространить это утверждение на коллективное мнение государства, воплощенное в его законах (см. с. 261 выше). Кроме Платона и Аристотеля это высказывание цитирует Секст Эмпирик, который тоже полагал, что речь идет об отдельном человеке, поясняя это так: «...истина есть нечто относительное, поскольку все, что кажется, или, во что верится кому-то (τινί), имеет непосредственное отношение к нему»<sup>2</sup>.

Слово «мера» (*metron*) Протагор, вероятно, выбрал по причине эпиграмматического привкуса, который оно придает этому часто цитируемому выражению, и нет оснований сомневаться в том, что Платон, которому вторил Секст Эмпирик, был прав, объясняя *metron* как *kriterion*, эталон суждения<sup>3</sup>. Его смысл выявляется также Аристотелевой критикой. В конце обсуждения *metron* в «Метафизике» (1053a31) он говорит (перефразируя и объясняя трудный отрывок), что в дополнение к своим более распространенным значениям слово применяется к знанию и чувству, потому что они есть средства познания вещей, как стандартная мера позволяют нам узнать их размер, количество, вес, ценность и т. п. Это, однако, неверное употребление термина,

<sup>1</sup> О переводе данного фрагмента см. Приложение, с. 285–291.

<sup>2</sup> Секст Эмпирик. Против ученых, 7.60; ср.: Три книги Пирроновых положений, I, 216 (DK, a14).

<sup>3</sup> Платон. Теэтет, 178b (и ср. κριτής, 160c); Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений, I, 216.



ибо его собственное значение меняется на противоположное. Не наше знание и чувство являются мерой реальности; напротив, реальность должна измерять объем и ценность нашего знания<sup>1</sup>. Знание не может детерминировать природу вещей; его задача в том, чтобы, стремясь добраться до истины, приспособливаться к уже детерминированной природе вещей. Поэтому, добавляет Аристотель, когда Протагор утверждает, что человек есть мера всех вещей, подразумевая знающего или воспринимающего человека, он говорит бессмыслицу, хотя и звучащую умно.

Аристотель рассуждает с точки зрения своей собственной философии и философии Платона, согласно которой за пределами нашего знания или верований существует независимая от них реальность. Он противопоставляет ей учение Протагора, согласно которому, не существует ничего, кроме того, что каждый из нас воспринимает и знает (поскольку из этой теории следует, что наши ощущения безошибочны, их можно называть знанием — Теэтет, 152с). Именно наши собственные чувства и убеждения служат мерой или определяют границы и природу реальности, которая существует только по отношению к ним и является разной для каждого из нас. Возражения Аристотеля показывают, что для него учение Протагора воплощало чистый субъективизм или релятивизм. Правильной ли была такая оценка? Были выдвинуты две точки зрения. Рассмотрим их, используя пример Платона (Теэтет, 152b): если ветер — холодный для меня, ощущающего его как холодный, и теплый для тебя, ощущающего его

---

<sup>1</sup> Аналогия, которую Аристотель использует, чтобы это проиллюстрировать, не совсем удачная, но скорее, как называет ее Бониц (Bonitz), «*exemplum parum feliciter adhibitum*»: по его словам, это как если бы мы думали, что измеряем самих себя, когда нас измеряет кто-то другой, и мы определяем свою высоту по тому, сколько раз он прикладывает свой метр.



теплым, значит ли это, что сам по себе ветер и теплый, и холодный, или же, что сам по себе ветер ни теплый, ни холодный? Одним словом, следует ли полагать, (а) что все свойства, кем-то воспринимаемые, сосуществуют в физическом объекте, но одни воспринимаются одним человеком, а другие — другим, или (б) что воспринимаемые свойства не обладают независимым существованием в объекте и возникают в ходе восприятия и для воспринимающего?

Корнфорд (РТК, 34 ff.) предпочитает первый вариант: Протагор исповедовал «наивный реализм здравого смысла»<sup>1</sup>, равно как и поддерживал ионическую традицию, утверждавшую, что чувствам следует доверять, а вещи суть смесь противоположностей, схватываемых чувствами — против элеатов, отрицавших свидетельства чувств и реальность противоположностей. Кроме того, Протагор разделял убеждение Гераклита в сосуществовании противоположностей и занимал его сторону против Демокрита («Поскольку одним мед кажется горьким, а другим — сладким, Демокрит утверждал, что он ни сладкий, ни кислый, Гераклит же сказал, что он и тот, и другой» — *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений, 2.63). То же, что и Корнфорд, утверждал Секст Эмпирик, писавший (Три книги Пирроновых положений, I. 218), что «логосы» («основания», по Корнфорду) всех явлений присутствуют в материи,

<sup>1</sup> Сходным образом рассуждает фон Фритц (RE, XLV. Halbb. 916 f.), полагая, что высказывание Протагора не является последовательным выражением сенсуализма, релятивизма или феноменализма, но имеет цель противопоставить «философию здравого смысла» взглядам элеатов, Гераклита и др., которые были так далеки от *communis opinio*. По его мнению, это подтверждает «Теэтет»: Платон далее указывает, что если высказывание Протагора довести до логического конца, то оно действительно ведет к абсолютному релятивизму и субъективизму, но поясняет, что это заключение не было сделано Протагором (166d ff.). См. также: Cherniss. ACP, 369.

так что эта материя сама по себе может являться всем тем, что кажется любому человеку». Он заключает, что для Протагора противоположные чувственные объекты, такие как горячее и холодное, существуют независимо от любого ощущающего субъекта, и называть его учение «субъективистским» или даже «релятивистским» — заблуждение<sup>1</sup>. Однако его аргументы слабы. Тот тезис, что ни один человек не вправе противоречить другому, поскольку чувства и верования каждого человека истинны для него, практически не имеет отношения к «наивному реализму здравого смысла» и многим более — к Гераклиту, побуждавшему людей следовать логосу, единому для всех, и презиравшему людей за то, что они жили так, словно каждому присуща своя личная мудрость (фр. 2; см. т. I, с. 694). Язык Секста Эмпирика настолько соответствует более поздней эпохе, что возникает сомнение в сути его высказывания, а его вывод, что, «согласно Протагору, человек оказывается критерием всего существующего», не следует из его предпосылок. Несмотря на то, что он это отрицает, «вещи», согласно его интерпретации (то есть свойства), существуют (как говорит Корнфорд) независимо от того, воспринимаются они или не воспринимаются: меду присуща сладость независимо от того, пробует его кто-то или нет. Представления о веществе или материи, обладающей свойствами, которые могут или не могут ощущаться, определенно не связывает с Протагором Аристотель. С воззрениями Протагора он отождествляет теорию мегарской школы о том, что не существует неактуализированной возможности, то есть нет ничего холодного, горячего, сладкого или вообще воспринимаемого, когда его никто не

---

<sup>1</sup> Таким образом, Протагор согласился бы со своим современником-философом, Диогеном из Аполлонии. Об этом и аналогичной теории нашего времени см. т. II, с. 627, прим. 1.

воспринимает<sup>1</sup>. Согласно Корнфорду, вторая точка зрения, состоящая в том, что воспринимаемые свойства не обладают независимым существованием, соответствует «тайному учению» (Теэтет, 152c ff.), которое, по общему мнению, не принадлежит Протагору; однако, цитируя Секста Эмпирика (Три книги Пирроновых положений, 1.218) в поддержку первой точки зрения, он опускает предыдущее предложение, в котором Секст Эмпирик приписывает Протагору учение о «материи в постоянном движении» (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι). Это определенно имеет отношение к «тайному учению», а значит, Секст Эмпирик не обеспечивает надежное свидетельство подлинных идей Протагора, когда пытается пойти дальше самого по себе утверждения «человека-меры» и его очевидных следствий<sup>2</sup>.

Мы можем заключить, что Протагор впал в крайний субъективизм<sup>3</sup>, согласно которому за феноменальной сферой не существует реальности, независимой от

---

<sup>1</sup> Метафизика, IX, гл. 3, особенно 1047a4–7. Стоит напомнить, что слово δύναισις, кроме его аристотелевского смысла возможности, довольно часто использовалось для обозначения свойства, подобного горячему, сладкому или красному. См. т. I, с. 543, прим. 4.

<sup>2</sup> Взгляды, приписываемые Корнфордом Протагору, скорее напоминают те, которые Сократ в «Кратиле» (386d) отличает от своих и приписывает Евтидему, а именно *ἅσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἅει*.

<sup>3</sup> Если нужен ярлык, то этот подходит больше, чем сенсуализм или феноменализм для теории, применяемой к тому, что мыслится или во что верится, равно как и к тому, что воспринимается, к понятиям добра и зла, а также к ощущениям горячего и холодного. Заключение, выведенное здесь в отношении субъективизма Протагора, согласуется с приведенным в статье Ад. Леви в *Philosophy*, 1940, хотя ясно, что я не принимаю его дальнейшего утверждения, что этот субъективизм применялся только к познанию природы, и Протагор не распространял его на этическую сферу. Разница между нами основана на разной интерпретации речи Протагора в «Протагоре».



нее; нет различия между явлением и бытием, и каждый из нас выступает судьей своих собственных представлений. Что мне кажется, то для меня есть, и ни один человек не занимает положения, позволяющего уличать другого в ошибке. Если то, что я ощущаю теплым, вы ощущаете холодным, нам не стоит об этом спорить: это теплое для меня и холодное для вас. Ни один натурфилософ не заходил так далеко, поскольку здесь отрицается сам смысл *physis*. Демокрит тоже говорил, что все ощущения субъективны, что горячее и холодное, сладкое и горькое в природе не существуют, но при этом имелось в виду, что их следует объяснять как результат взаимодействия между атомным строением наших тел и атомным строением воспринимаемых объектов. Однако существовала неизменная *physis*, или реальность, а именно атомы и пустота (т. II, с. 718–719, 721–722). Для Протагора ничего этого нет, за что и критиковал его Демокрит, возражая, что, по его мнению, «все сущее только такое и более никакое»<sup>1</sup>. Протагор шел в авангарде гуманистической реакции против натурфилософов, противоречивые спекуляции которых лишали их репутации среди практических людей — все они, как сказал Горгий (с. 78 выше), претендовали на обладание секретом Вселенной, но на деле только нагромождали разные мнения, одно невероятнее другого. Как и все софисты, Протагор был знаком с их теориями, но отвернулся от них, чтобы учить одному, что только имело значение: как позаботиться о своих собственных делах и делах государства (*Платон. Протагор*, 318e–319a)<sup>2</sup>. Следовательно, не так много пользы обсуждать, у кого

<sup>1</sup> μή μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, Демокрит, fr. 156 (*Плутарх. Против Колота*, 1109a). Он также, казалось бы, предвосхитил Платона (*Тезтет*, 171a), утверждая, что учение само себя опровергает (DK, a114; *Секст Эмпирик. Против ученых*, 7.389).

<sup>2</sup> Ср.: *Vlastos // Ph. Rev.* 1945, 591.



из философов он что позаимствовал или против кого выступал, особенно при том, что мы знаем так мало о содержании сочинений Протагора: все они охотились на химер, хотя строго полярной противоположностью Протагора был, разумеется, Парменид, который учил, что все ощущения и мнения должны отбрасываться как ложные.

Мы уже видели, что релятивизм Протагора распространялся на сферу этики. Наша информация относится только к государствам, но очевидно, что если человек искренне полагает, что воровать хорошо, то для него, пока он в это верит, это и есть хорошо. Однако, подобно тому как врач не зря тратит время, чтобы изменить мир больного с помощью своих снадобий (Теэтет, 167a), чтобы то, что для него и кажется, и есть кислое, казалось бы и было сладким, большинство или его полномочные представители, для которых воровство и кажется, и есть зло, не зря тратят время, пытаясь переубедить такого человека, чтобы его взгляды — то, что для него истина, — поменялись. Логическим следствием Протагорова субъективизма выступает моральная и политическая анархия, однако это заведомо не то, что он имел в виду: и нравственность, и социальный порядок были спасены благодаря интересному и характерному для своего времени учению, позволившему отказаться от стандарта истины или лжи, заменив его прагматическим стандартом лучшего или худшего. «Некоторые явления лучше других, однако ни одно не более истинно» (Теэтет, 167b). Здесь, несомненно, эпистемологически-онтологическое<sup>1</sup> учение о полной субъективности теряет силу: частное явление подчиняется высшему стандарту, цели или замыслу человеческой

<sup>1</sup> Неуклюжее выражение, которое тем не менее напоминает о том моменте, что, независимо от сегодняшних представлений, в греческой мысли эпистемология и онтология, познание и бытие, не должны разделяться.



природы и общества. В то же время сюда вторгается относительность другого рода<sup>1</sup>: люди и общество весьма изменчивы, и, следовательно, также изменчивы их потребности. Не существует всеобъемлющего «человеческого блага»: диагностировать конкретную ситуацию и предписать наилучший курс действий для человека или государства в данных условиях, как делает врач для своего пациента — это и есть, как понимал Протагор, задача софиста<sup>2</sup>. Обеспечить соблюдение этого

<sup>1</sup> Та, которая описана в пункте (а) на с. 250 выше.

<sup>2</sup> Отношение Сократа и Платона к софистам не было однозначным. Обычно считается, что если софисты были эмпириками, отрицавшими возможность всеобщего определения «блага» на том основании, что его понимание отличается у отдельных людей и обществ, находящихся в разных условиях, то Сократ (и вслед за ним Платон) настаивал на том, что существует одно универсальное благо, знание — ключ к верному действию любого человека, где бы он ни находился. Поэтому и Аристотель (подобно Платону в «Меноне») изображает Сократа настаивающим на всеобщей дефиниции *areté*, в отличие от Горгия, предпочитавшего перечислять отдельные добродетели (Политика, 1260a27). А в «Федре» «истинный ритор», то есть натренированный в диалектике философ, сравнивается с опытным врачом, который не только знает, как избавлять от разных недугов, но также понимает, что подходит конкретному больному, когда и на какой период, то есть сравнивается с человеком, пожалуй, принадлежащим к эмпирической традиции лучшего греческого медицинского образования. Напротив, обычный ритор, который «в силу невежества в диалектике не способен определить природу риторики», напоминает шарлатана, выучившего по книге, как дать рвотное или слабительное, но не имеющего представления о том, когда будет уместно их применение (Федр, 268a–c, 269b). Вполне может быть, что поиск Сократом дефиниций и родившаяся отсюда платоновская диалектика «соединения и разделения», скорее включают и превосходят, нежели отрицают работу софистов и риториков. Их учение, в конце концов, описано в «Федре» если не как подлинное искусство риторики, то как необходимая пропедевтика к нему (*τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα*, 269c). Такие вопросы требуют внимательного рассмотрения; в частности, см. «Сократ», гл. III, § 8.

курса — забота ратора. Протагор был и тем и другим, обучая обоим искусствам. Возможно, его собственная порядочность не позволяла увидеть, что его искусство защищать обе стороны и способность представить слабейший аргумент сильнейшим, было палкой о двух концах в руках менее добросовестных людей. Рядовой ритор довольствовался средствами и не заботился об итоге. Протагор кружил головы молодым, рассказывая им, что, если они освоят искусство убеждения, весь мир окажется у их ног: как они будут поступать дальше — их дело.

*Приложение:*

ПРОТАГОР, ФР. 1, ДК: НЕКОТОРЫЕ  
ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА

Многие годы шел спор по поводу перевода трех слов в предложении: ἄνθρωπος, ὤς, χρῆματα.

1. ἄνθρωπος. Использует ли Протагор его в (а) индивидуальном или (б) универсальном смысле, или же он (в) не осознает различия? О более старых источниках см.: ZN, 1357, прим. 1. В прошлом, по крайней мере, большинство ученых придерживалось (а), например сам Целлер — Г. Гомперц (S. u. R. 222 f., 234 ff., несмотря на то высказывание (на с. 217), что больше всех поразился бы этому вопросу сам Протагор), Нестле (с некоторыми оговорками; см. его издание «Протагора», с. 14), Грант (Eth. I, 135 f.), Р. Г. Бёри (R. G. Bury) (Sextus. Loeb ed. I, XIV), Бёрнет (Burnet) (Th. to P. 115), Кэмпбелл (изд. «Тезета», XXIX), Хайниманн (Heinimann) (N. u. Ph. 117), Калоджеро (Calogero) и Ад. Леви (Ad. Levi) (о котором см.: *Untersteiner. Sophs.* 86 с прим.).

Грот всегда приводится как автор мнения (б), но в его труде «Plato», II, 322 ff. (на что ссылается Целлер) я не нахожу данной интерпретации. Страницы следует

прочсть полностью, но можно процитировать с. 328–329: «Сколь бы разнообразной ни была умственная деятельность, *каждый* человек имеет в ней *свою собственную долю* и ее манифестацию, с которой должны быть связаны его познания... Ум *каждого* человека с его особыми дарованиями... есть все же граница или мера его познаний» (курсив мой. — У. К. Ч. Г.). Т. Гомперц, с другой стороны, недвусмысленно поддерживал универсалистскую точку зрения (G. T. I. 451): «Под человеком, очевидно, понимается не конкретный человек, но человечество в целом». Если прав Целлер (ZN, 1357), для которого это мнение означает, что, согласно Протагору, «вещи выступают для нас так, как они должны выступать в границах и согласно предрасположенности человеческой природы», тогда эта точка зрения не подтверждается никакими свидетельствами.

Среди тех, кто придерживается интерпретации (в), ставшей популярной в последнее время, можно назвать Йоэля (Joël) (Gesch. 703–705), Унтерштайнера (Sophs. 42, 86 f.), Классена (Classen) (Proc. Afr. Cl. Ass. 1959, 35) и Корнфорда (неопубликованное). Некоторые из сторонников данной точки зрения комбинируют ее с (а): Протагор имел в виду отдельного человека, однако, возможно, не задумывался о различии. Эта версия звучит довольно правдоподобно, при условии, что она принимается для того, чтобы исключить (б). Г. Гомперц, полагая, что Протагор не делал никакого различия, утверждает, что между этими двумя вариантами вообще не существует противоречия, так как для отдельного человека существует то, что кажется ему; для всех людей существует то, что кажется им всем. Похоже на правду, если Протагор вообще допускал, чтобы что-то казалось всем людям одинаковым. Однако разве суть его учения не в том, что это не так?

После всего этого отрезвляет возвращение к здравому смыслу историка греческой литературы Лески,



который в своей «Hist. Gr. Lit.», 345, говорит: «Предложение определенно указывает на конкретного человека. Все, кто сомневается в этом, должны допустить, что Платон лжет или заблуждается... Если мы не хотим верить Платону, нам тем не менее придется считаться с другими авторами [Аристотелем, Секстом Эмпириком], которые использованием слова ἕκαστος показали, что тоже понимают предложение как указывающее на конкретного человека».

2. ὡς ἔστιν. Означает ли это просто «что они существуют», где ὡς служит эквивалентом ὅτι, или же здесь подразумевается идея «как они существуют», способ их бытия? Отец и сын Гомперцы оба говорили о первом, проводя аналогию с фр. 4 о существовании богов (см.: *Th. G. G. T.* 1, 452; *H. G. S. u. R.* 204.) Аргументы Генриха выглядят решающими, хотя он добавляет, что вопрос не имеет большого значения по сути высказывания. Фон Фритц (RE, XLV. Halbb. 914) занимает ту же позицию, отмечая, что классические исследователи склонялись к значению «что», а философы — «как». Целлер (ZN, 1355, прим. 1) считает более правильным иметь в виду оба значения. Так же и Йоэль (Gesch. 708), который, с другой стороны, отрицает обоснованность фр. 4 как аргумента. Унтерштайнер согласен (Sophs. 84), хотя его интерпретация связана с любопытной концепцией μέτρον как «превосходства» (mastery), что не нашло общего признания (в таком случае, строку 236 из «Электры» Софокла, τί μέτρον ἐκακότητος ἔφην, следует перевести «каким же способом [sic] превзойти зло?» (курсив автора). Калоджеро (см.: *Унтерштайнер. Sophs.* 90, прим. 34) полагает постановку вопроса неисторичной, поскольку различие между существованием и сущностью не могло осознаться Протагором. В принципе с таким же успехом можно было бы сказать, что по той причине, что различия между всеми разными смыслами λόγος не могли осознаться автором V в., нет ни-



какого смысла спрашивать Геродота, когда он говорит ἔλεξε λόγον (1. 141.1), имел ли он в виду повествование или же любую другую вещь, которую может обозначать это слово: аргумент, отговорку, пропорцию, дефиницию — все что угодно. Все решает контекст.

Сомнению не подлежит то, что ὡς может означать «как», но оно может использоваться и как ὅτι, заменяя его. То, что оно так используется здесь, оказывается вполне вероятным, судя по его положению (особенно в отрицательном предложении ὡς οὐκ ἔστι), и в силу сравнения с фр. 4, к чему можно добавить софистический трактат Гиппократы «Об искусстве», гл. 2 (VI, 4 L.), τῶν γε μὴ ἑόντων τίνα ἄν τις οὐσίαν θεησάμενος ἀλαγγείλειεν ὡς ἔστιν, где «что» — определенно самый естественный перевод ὡς.

Спор сосредоточился вокруг значения в этой фразе слова ὡς, но ἔστι также заслуживает внимания. Подобно другим исследователям, я до сих пор писал о допущении, что главный, если не единственный смысл εἶναι, когда оно используется без предикатов, это «существовать», однако Чарльз Кан очень убедительно показал, что его основное значение — не «существовать», но «быть таким», «иметь место» или «быть истинным». Это, как он указывает, соответствует платоновскому объяснению предложения «какой каждая вещь мне кажется, такова она и есть для меня», и т. д. «Интерпретация Платона становится совершенно естественной и разумной, если мы понимаем безусловное использование *einaí* как... утверждения факта вообще, как „что так есть“ или „что имеет место“. Тогда экзистенциальное использование, например, в таком утверждении, как „есть атомы и пустота“, выступало бы частным случаем общего утверждения, подразумеваемого высказыванием Протагора *hōs esti*. Если человек есть мера всех вещей, „что они таковы или не таковы“, тогда он — мера существования или несущество-

вания атомов, подобно тому как он мера холодности или не-холодности ветра». Смотрите статью Ч. Кана в «Foundations of Language», 1966, особенно р. 250<sup>1</sup>. (Однако, кажется, я не вполне с ним согласен, когда на р. 262 он называет Протагора «философом здравого смысла»).

3. *χρήμα*. Это слово имеет очень широкое применение, означая все, что угодно, — от оракула до денег (так в ед. ч. у Hdt. 3.38.3, хотя обычно во мн. ч.). Недавно обозначилась тенденция преувеличивать его этимологическую связь с *χρήσθαι* и сводить *χρήμα* к тому, что «кто-то использует», а значит — к чему-то, тесно связанному с человеком (Нестле, V MzuL, 271), или, согласно Унтерштайнеру (Sophs. 79), к «совокупности вещей, понимаемых как действие или опыт». Унтерштайнер претендует на то, чтобы дать обзор всех возможных значений, но учитывает далеко не все (строгая, но справедливая оценка интерпретации Унтерштайнера в целом дана Р. Холландом (Holland R. F. // CQ. 1956)). Не упоминаются следующие значения (при этом вполне доступные в LSJ).

(а) Во мн. ч. — все полезное или благотворное для человека. См.: *Ксенофонт*. Домострой, 1.7–8, отрывок, который обеспечивает сильнейшую поддержку тезису Нестле, хотя не приводится им в этой связи. В любом случае, это только одно из многих значений, и оно кажется связанным со мн. ч.

(б) Случай, когда оно могло быть опущено: *δεινόν τι χρήμα ἐλοιδύντο*, «они сочли это ужасным» (Геродот, 8.16.2); *πικρόν τι μοι δοκεῖ χρήμα εἶναι*, «это кажется мне неприятным» (*Платон*. Горгий, 485b); *τί χρήμα λεύσσω*; «что я вижу?» (*Эсхил*. Хоэфоры, 10 и в других местах);

<sup>1</sup> Использование *εἶναι* и *πράγμα* в обсуждении Аристотелем *ψεῦδος* (Метафизика, 1024b17 ff.) в определенном смысле подкрепляет его мнение.

у Еврипида в «Алькесте», 512, τί χρῆμα означает «почему?», «по какой причине?».

(в) В перифразе: ὑὸς μέγα χρῆμα, «огромный вебрь» (Геродот, 1.36.1); λιπαρὸν τὸ χρῆμα τῆς πόλεως «какой прекрасный город!» (Аристофан. Птицы, 826); и довольно часто: τὸ χρῆμα τῶν νυκτῶν ὄσον, «как долго тянутся ночи!» (*idem.* Облака, 2).

(г) Как и английское «дело (business)» в его широком разговорном смысле. ἅπαν τὸ χρῆμ', ἦμαρτε, «она испортила все дело» (Софокл. Трахинянки, 1136); κακὸν τὸ χρῆμα, «плохо дело» (*idem.* Филоклет, 1266; Унтерштайнер дает обе эти ссылки, но объясняет их как «событие... которое происходит с человеком (χρῆται)»).

(д) Случаи, когда «вещь» — единственный возможный перевод: κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, «поэт — это вещь легкая, крылатая и священная» (Платон. Ион, 534b). Объясняя сентенцию Протагора, Платон (Кратил, 385a–386e) приравнивает χρῆμα к πράγμα — слову, которое также оторвалось от своего родительского глагола и использовалось просто для обозначения «существующей вещи».

(е) Число, количество: χρῆμα πολλὸν νεῶν, «большое число кораблей» (Геродот, 6.43.4), χρῆμα πολλὸν τι χρυσοῦ, «много золота» (*idem.* 3.130.5).

Не приходится сомневаться, что во всех этих случаях можно представить χρῆμα как то, что имеет некоторое отношение к человечеству (а какая вещь из тех, что мы знаем, что они существуют, не имеет?), однако выглядело бы странным предположение, что автор имел в виду именно это отношение, и можно заключить, что, кроме «вещи», ни одно слово не может быть его точным переводом в афоризме Протагора. То, что к «вещам» относятся жара и холод, справедливость и несправедливость, несомненно; однако из «Протагора», 330c и d, ясно, что они все-таки рассматривались греками как существующие вещи (πράγματα). Для Про-

тагора *χρῆματα* было тем же, чем и для его современника Анаксагора: то есть включало в равной мере «противоположности» и конкретные вещи (т. II, с. 478). Последнее не следует сбрасывать со счетов на том основании, что человек не может быть мерой существования деревьев и камней (как это делает Нестле в VMzuL, 271): согласно философии *esse est percipi*, может. Однако нет большого смысла двигаться в этом направлении, поскольку все примеры, приведенные Платоном и Аристотелем, касаются свойств или качеств. Именно они интересовали Протагора как учителя политики, этики и риторики.

### 3. ГОРГИЙ

Горгий был в первую очередь учителем риторики, использование аргумента правдоподобия связывало его с соотечественником Тисием<sup>1</sup>. Он писал пособия по риторике (с. 68, прим. 2 выше), скорее всего, содержавшие в основном примеры декламаций для заучивания наизусть, ибо, согласно Аристотелю, (Софистические опровержения, 183b36) именно таким был метод обучения. Сохранились две из них<sup>2</sup>: «Похвала

<sup>1</sup> Платон. Федр, 267а. Лески (HGL, 351) говорит, что Тисий «определенно сопровождал его в Афины в 427 г.» с посольством от Леонтина. Возможно, это так, но единственное свидетельство — это не подтвержденное сообщение в руководстве Павсания для путешествующих по Греции во II в. н. э. (Описание Эллады, 6.17.8). См. *Stegemann* // RE, 2. Reihe, IX. Halbb. 140. Горгий и Тисий должны были быть практически ровесниками, они родились в период между 490 и 480 гг.

<sup>2</sup> Относительно характера и подлинности этих двух речей см.: *Dobson*. *Orators*, 17; *Gomperz* H. S. u. Rh. 3 ff.; *Joël*. *Gesch.* 657 ff.; *Schmid*. *Gesch.* 72, прим. 2; *Untersteiner*. *Sophs.* 95 и другие ссылки в его прим. 54 на с. 99. Общее мнение теперь склоняется к их подлинности. Что касается датировки, см.: *Calogero* // JHS,

5

Елене» и «Оправдание Паламеда» (фр. 11 и 11а). «Елена», по определению Вершеньи, — это «этюд о природе и силе логоса» (*Versényi. Socr. Num. 44*), доказывающий, что «слово — это могучий властелин». Как, по словам Платона, неоднократно заявлял Горгий (Филеб, 58а–b): «искусство убеждения далеко превосходит все остальные и бесспорно лучшее из них, поскольку заставляет всех подчиняться и служить себе добровольно, а не силой». Эта сила так неодолима, что если Елену склонили к измене, то вины на ней не больше, чем если бы это сделали насильно, похитив ее. Эпистемологические импликации, связанные с этим, уже упоминались (с. 76–78), и теперь мы должны перейти к проблемам замечательного *tour de force* — к трактату «О не-сущем, или О природе».

Элеаты простым сведением понятия «бытие» к тому, что едино, неизменно и вечно, подтолкнули людей практических, таких как Протагор, к противоположной крайности — субъективизму, отрицанию бытия в его элейском смысле. Платон, убежденный в том, что любое объяснение феноменов должно допускать сверх-

---

1957, 1, р. 16 с прим. 23. «Паламед» датирован Маассом (E. Maass) до 411 г. (Hermes, 1887, 579). «Похвала Елене» отнесена Пройсом (Preuss) к 414 г., между «Троянками» и «Еленой» Еврипида (De Eur. Hel. Leipzig, 1911), а Поленцем (Pohlenz) — до «Троянок» (Nachr. Gott. Ges. 1920, 166). Я бы не удивился тому, что речь Елены в «Троянках» (914–965) написана под влиянием речи Елены у Горгия. У Еврипида Елена сразу занимает атакующую позицию, говоря, что в ее бедах виновата Гекуба, родившая Париса (!), и далее обвиняет Афродиту. Хор обращается к Гекубе, чтобы она лишила *πειθῶ* (искусство убеждения. — Прим. пер.) эту «порочную женщину, которая умеет говорить».

Сам Горгий называет «Елену» *παῖγνιον* (забава. — Прим. пер.), и по этому поводу лучше всех, возможно, высказался Вершеньи (*Socr. Num. 43 f.*): это, разумеется, делается несерьезно, с показной целью (Горгия не волнует, будет ли восстановлено доброе имя Елены), и при этом используется как средство выражения его общих взглядов на природу *λόγος* и *πειθῶ*.

чувственное бытие как вечное и неизменное, противопоставлял софистов, «тех, кто скрывается во мраке небытия», философам, «преданным природе бытия» (Софист, 254а). Он имел в виду, как указывал Аристотель (Метафизика, 1026b14), что софисты признают только случайное в противоположность субстанциальному бытию, то есть условное и относительное в противоположность самодостаточному, или абсолютному сущему. Такое значимое различие было невозможно из-за прямолинейного противопоставления Парменида, и оно было разработано только Платоном и Аристотелем. Очевидно, Протагорово «что мне кажется, то для меня и есть», не было существованием в элейском или платоновском смысле (когда «то, что есть» совершенно недоступно чувствам). Горгий предельно обнажил эту оппозицию и, смело провозгласив, что «ничего не существует», взял элейского быка за рога.

Сам трактат не сохранился, но в нашем распоряжении есть два пересказа его аргументов: один в небольшом сочинении «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» (далее, MXG. — *Прим. пер.*), приписываемом Аристотелю, и один — у Секста Эмпирика. Они не во всем совпадают, и в соответствующем разделе MXG есть лакуны и искажения, но, взятые вместе, оба текста дают достаточно полное представление о характере аргументации Горгия<sup>1</sup>. Он намеревался доказать три положения: (а) ничего не существует, (б) если даже

<sup>1</sup> MXG, 979a11–980b21; *Секст Эмпирик*. Против ученых, 7.65 ff. Оба текста доступны: с переводом на итальянский — в работе М. Унтерштайнера, *Sof. II*, 36 ff., Секст Эмпирик — в DK, Горгий, фр. 3. См. Ллойд, *Pol. & An.* 115, где есть краткое обсуждение этих текстов, их соотношения и ссылки на некоторые из множества более ранних дискуссий; также: *Untersteiner. Sophs.* 96 f. и *Sicking. Mnem.* 1964, 227 ff. Относительно MXG в целом: т. I, с. 605–606 и 609–610. W. Bröcker в *Hermes*, 1958, попытался обосновать, что Секст Эмпирик не обладает независимой ценностью как источник по сравнению с MXG.

и существует, то непознаваемо для человека, (в) даже если познаваемо, то не передаваемо кому-то другому. Много чернил было истрачено на то, чтобы решить, с чем мы имеем дело: это шутка, пародия или серьезный вклад в философию<sup>1</sup>, однако было бы ошибкой полагать, что пародия несовместима с серьезным замыслом. Горгий преследовал негативную цель, но был тем не менее серьезен. Крайне важным и с точки зрения здравого смысла, и для теории риторики было показать абсурдность логики элеатов, и прежде всего Парменида (абсурдность как такового аргумента «это существует» и «это не существует»). Горгий вряд ли хотел отрицать существование всего в том смысле, в каком понимает существование обычный человек; его целью было показать, что с помощью такого рода аргументов, какими оперировал Парменид, так же легко доказать «это не существует», как и «это существует». Инверсия аргументов Парменида, несомненно, забавна и заставляет вспомнить о совете Горгия своим ученикам «убивать серьезность противника смехом, а его смех — серьезностью» (фр. 12).

Название работы уже само по себе является достаточным указанием на пародию. Симпликий, который явно был знаком с сочинениями Парменида и Мелисса, говорит, что оба назвали их «О природе», причем Ме-

---

<sup>1</sup> Относительно направления дискуссии см.: *Untersteiner. Sophs.* 163–165; *Kerferd. Phronesis*, 1955, 1, прим. 1; *Sicking. Mnem.* 1964, 225–227. Зикинг справедливо замечает, что «es doch keineswegs von vornherein feststeht, dass man mit der Alternative Scherz-Ernst dem Charakter des Werkes gerecht weiden könne»; и *Calogero // JHS*, 1957, 1, 16, прим. 22, ссылаясь на главу о Горгии в своей *St. sul. Eleat.*, утверждает, что «это и не шутка, и не упражнение, но предельно ироничное *reductio ad absurdum* философии элеатов (в особенности Зенона)». Несмотря на то, что, с моей точки зрения, здесь больше Парменида, чем Зенона, чье имя подсказывают скобки, я уверен, что понимание трактата как ироничного правильно.



лисс — «О природе, или О сущем» (О небе, 556, 557; см. т. II, с. 183). Принимая во внимание тему сочинения Парменида, вполне можно допустить, что таким же было и полное название его книги. Большинство досократиков-натурфилософов сами (или это делали их современники) давали своим сочинениям название «О природе» (т. I, с. 177). Таким образом, утверждая, что «ничего не существует», Горгий отрицал допущение, лежащее в основе всех их систем и состоящее в том, что за изменчивой областью «становления», или видимостью, существует субстанция или субстанции, *physis* вещей, от *апейрона* Анаксимандра до воздуха Анаксимена, четырех «корней» Эмпедокла и атомов Демокрита. Все подобные неизменные «природы» упразднились тезисом Горгия, однако форма его аргументов показывает, что свою иронию он адресовал прежде всего Пармениду и его последователям, чтобы продемонстрировать, как на основе их собственных рассуждений легко доказать и сам *x*, и его противоположность<sup>1</sup>.

Есть один свидетель, высказывания которого о характере сочинения «О не-сущем» хотя и оцениваются неоднозначно, но должны быть приняты во внимание как выражение мнения современника Горгия. Исократ,

---

<sup>1</sup> Это относится, по крайней мере, к первой части трактата, доказывающей тезис о том, что «ничего не существует», которая, судя по кратким пересказам, была наиболее объемной и значимой. Керферд (loc. cit. 15) находит маловероятным, чтобы Горгий выстраивал аргументацию сколь-нибудь определенным образом, поскольку, апеллируя к «окончательно установленному принципу», он затем разворачивается в обратную сторону и отрицает его: одно утверждение определяется невозможностью сказать, что есть то, что не существует, но следующее же утверждение начинается так: «то, что есть, не существует, ибо...» и далее аргументируется. Однако «окончательно установленный принцип» берется у Парменида, и хорошая идея — рассматривать этот принцип, парадировав его, в качестве предпосылки, чтобы затем опровергнуть его.

хотя и гораздо младше Горгия, был его учеником в двадцатилетнем возрасте (*Münscher // RE, IX, 2152*). В начале своей «Похвалы Елене» он обрушивается с критикой на тех, кто спекулирует на парадоксах, и вообще на любого рода спорщиков. Они даже не оригинальны, поскольку Протагор и другие «софисты» в его время умели делать то же самое лучше.

Кто мог бы превзойти Горгия, имевшего дерзость сказать, что ничего не существует, или Зенона, который пытался показать, что одна и та же вещь одновременно и возможна, и невозможна, или Мелисса, который среди бесконечного множества вещей пытался найти доказательства того, что все есть одно? Что они действительно продемонстрировали, так это то, что легко можно выдвинуть ложный аргумент против всего, как это и вы любите делать.

В речи «Об обмене имуществом», 268–269, Исократ также предостерегает от увлечения «древними софистами», один из которых признавал существование бесконечного числа сущностей, Эмпедокл говорил, что их четыре (среди которых Вражда и Любовь), Ион признавал только три, Алкмеон — две, Парменид и Мелисс — по одной, а Горгий — ни одной. Он сравнивает их старания с трюками фокусников, которые не служат никакой полезной цели, но изумляют глупцов. Утвердилось, что поскольку в этих нападках Исократ, без сомнения, объединяет Горгия с элеатами и такими философами, как Эмпедокл, то его «ничего не существует» должно считаться серьезным философским тезисом. Возможно, однако, следует придавать гораздо большее значение тому, что Исократ к философам относится как к ловкачам, готовым отстаивать самые абсурдные гипотезы<sup>1</sup>. По мнению Исократа, которое он неоднократно

<sup>1</sup> См. *Dodds. Gorg. 8*, где воспроизводится точка зрения Г. Гомперца, изложенная в «S. u. Rh.», 30 f. Я не могу избавиться

высказывал, философия должна отказаться от подобных пустых спекуляций, и Горгий дискредитировал себя, опустившись до использования их собственных аргументов.

Секст Эмпирик объединяет Горгия с теми, кто отвергал неизменный стандарт суждения (*kriterion*), но добавляет, что воспользовался другим способом критики, нежели Протагор, и, подводя итог его рассуждениям, заключает: «Таковы трудности, о которых говорит Горгий, и они упраздняют критерий, поскольку не может быть критерия для того, что и не существует, и не может быть познано, и обладает такой природой, что не может быть поведано другому человеку». В своих заключениях Горгий и Протагор были единомышленны, и если есть что-либо, что можно назвать общими для софистов воззрениями, так это именно то, что не существует «критерия». Ты и я не можем, сравнивая и обсуждая наши впечатления, корректировать их и достигать знания реальности более основательного, чем знание каждого из нас, поскольку не существует такой устойчивой реальности, которую можно познать. Подобно этому, и в области морали невозможна никакая апелляция к всеобщим стандартам или принципам, и единственное правило может заключаться в том, чтобы действовать так, как представляется целесообразным в каждый данный момент. Этот позитивизм важен и сам по себе, и в связи с той реакцией, которую он вызвал у философов масштаба Сократа и Платона.

от некоторого недоумения, поскольку, если Исократ знал трактат Горгия как ироничное изложение элейских идей, он бы наверняка полагал его союзником, а не критиковал наряду с остальными. Однако он был прежде всего защитником, готовым использовать все, что послужило бы его непосредственному делу. Его критика Горгия могла состоять в том, что вообще, обращаясь к философам и опровергая их с помощью их же оружия, Горгий сам себя относит к тому же классу.

Теперь мы можем рассмотреть некоторые аргументы, приведенные в сочинении «О не-сущем». То, что следует дальше, — это не подробный пересказ, однако он достаточен, чтобы передать характер аргументации<sup>1</sup>. Предварительно следует отметить, что тезис Парменида основывался на одном и том же греческом глаголе (εἶναι), означающем и «быть» (что может указывать на отношение субъекта к предикату, индивида к роду, на тождество и т. п.), и «существовать». Там, где в английском встречается либо то, либо другое, в греческом используется одно и то же слово.

(а) *Ничего не существует*. Если что-то и существует, то оно есть или существующее, или не-существующее, или то и другое вместе. Не-существующее не существует («то, что не есть, того нет»). Можно подумать, что это очевидно, однако Горгий серьезно утверждает это, используя непосредственно термины Парменида: постольку, поскольку не-существующее понимается как не-бытие, то его *нет*, то есть оно не существует; однако поскольку оно *есть* не-существующее, то оно *есть*, то есть существует. Однако быть и не быть в одно и то же время есть абсурд, поэтому не-существующего нет. Целью может быть привлечение внимания к тому, что, говоря, что нечто «есть *x*», независимо от предиката, вы наделяете его бытием; и поскольку, согласно Пармениду, «есть» имеет только один смысл, а именно «существует», вы можете доказать, используя его собственные предпосылки, противоположное тому, что он говорит. В то же время Горгий обращает против Парменида его критику в адрес глупой толпы, которая по-

<sup>1</sup> Полное изложение есть в: *Untersteiner*. *Sophs.* 145–158. См. также: *Freeman*. *Comp.* 359–361 и *Brocker*. *Gesch. d. Phil. vor Sokr.* 115–118. Один из лучших очерков по данному вопросу на английском языке, не замечаемый сегодня никем, это: *Grant*. *Ethics*, I, 137–142.

лагает, что быть и не быть есть одно и то же, а также разное (фр. 6.6).

Не существует и существующее. Если существует, то оно должно быть, либо вечным, либо порожденным, либо и тем и другим. Тот аргумент, что существующее не может быть вечным, основан на отождествлении временной и пространственной бесконечности и следующим далее утверждении, что то, «что есть» не может быть бесконечным. Поскольку Мелисс заявил, что оно таково и, кроме того, пришел к этому заключению в силу такого же смешения временного с пространственным (т. II, с. 191–195), кажется вероятным, что в этом пункте именно он выступает мишенью для софистического ума Горгия. Утверждение, что существующее не рождено, следует линии Парменида, фр. 8.7 ff., в свою очередь, отрицая, что оно могло быть порождено из того, что есть, или того, чего нет. К тому же оно должно быть либо единым, либо многим. Если существующее единое, то оно должно быть количественным, дискретным или континуальным, иметь величину и быть телом, но тогда оно будет делимым и, следовательно, не будет одним. Кроме того, существование чего-либо, не имеющего величины, есть абсурд. Для этого у элеатов также имелось доказательство, поскольку так утверждал Зенон (фр. 1 и 2; т. II, с. 643, прим. 2), и, согласно отрывку из MXG (979b36), Горгий, по видимому, на него ссылаясь. Не может существующее быть и многим, поскольку множество состоит из единиц, а если не существует одно, то не может существовать и множество.

И то и другое вместе также не существуют<sup>1</sup>. Сейчас это кажется совершенно очевидным, но Горгия ув-

<sup>1</sup> Разумеется, это были Левкипп и Демокрит, которые, попав в сети Парменидова языка, говорили, что существует как бытие, так и небытие, называя так твердое тело и пустоту (т. II, с. 645–646). Горгий мог о них помнить, но характер его «доказательств»



лекает его состязание с Парменидом. Несмотря на то, что он уже показал, что (а) то, чего нет, и (б) то, что есть, не существуют, он теперь «доказывает», что оба не существуют вместе. Если оба существуют, они тождественны в отношении существования; а поскольку то, чего нет, не существует, а то, что есть, ему тождественно, тогда то, что есть, также не будет существовать<sup>1</sup>.

Доказывая свою вторую и третью гипотезы, Горгий выходит за пределы философии элеатов, и его аргументы, возможно, наиболее интересны.

(б) Если нечто существует, то оно не может быть познано или помыслено человеком. Мы, несомненно, думаем о вещах, которые не существуют. Например, о колесницах, пересекающих море, и летающих людях<sup>2</sup>, а, согласно Сексту Эмпирику, Горгий утверждал и отстаивал обратное, что если мыслимые вещи не существуют, тогда существующие не мыслятся. Он мог па-

показывает, что его главной мишенью всегда оставались элеаты. Ср.: *Mondolfo. Problemi*, 180, цит. в: *Untersteiner. Sophs.* 168, прим. 32.

<sup>1</sup> *Untersteiner. Sophs.*, 146, интерпретирует это так: «Приписывание существования и Бытию, и Небытию ведет к их отождествлению, „постольку, поскольку касается их существования“: потому Бытие сливается с тем существованием Небытия, которое есть Несуществование; Бытие, в таком случае, как Небытие, не будет существовать». Это, вероятно, самое лучшее, что можно придумать. Все это, разумеется, занимательный нонсенс. Подводя итог, Секст Эмпирик называет утверждение, что то, чего нет, не существует, *ὀμόλογον* (общепринятым, или установленным) и вытекающим из самого выражения, хотя ранее это не помешало Горгию «доказать» его.

<sup>2</sup> Возможно, что Горгий имел в виду *ἀπάτη* (обман. — *Прим. пер.*) в трагедии. Ср. с фр. 23. (Герке, а за ним Унтерштайнер в *MXG*, 980a9, восстановили *ἀπάτην* вместо *ἀπαντα*). Унтерштайнер (*Sophs.* 171, прим. 71) упоминает Океанид у Эсхила, пересекавших море на крылатых колесницах *πτερυγῶν θοαῖς ἀμίλλαις* (Р. Н. 129; в *MXG*, 980a12, есть *ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα*) и Беллерофонта у Еврипида (почему не Дедала? У Софокла есть пьеса с таким названием, и к тому же летал не Беллерофонт, а Пегас, разве что *per accidens*).

родировать кого-то, кто это утверждал, однако скорее всего его аргумент состоял в том, что если наша мысль о чем-то не достаточна, чтобы доказать его существование, тогда, даже если мы думаем о чем-то реальном, у нас нет возможности отличить его от нереального<sup>1</sup>. Горгий действительно «упразднил критерий». В МХG (980a9 ff.), если имеющиеся в нем повреждения исправлены должным образом, эта мысль излагается более последовательно. Если все, что может быть помысленно, существует (как неоднократно говорил Парменид, фр. 2.7; 3; 6.1), тогда нет ничего неистинного даже в том утверждении, что колесницы пересекают море (мы можем счесть это абсурдом). Невозможно рассчитывать на ощущения, поскольку они ненадежны, не будучи поверены мышлением, которое уже нас подвело.

(в) *Даже если существующее постижимо, то не может быть передано другим.* Основанием данного тезиса является утверждение учителя Горгия — Эмпедокла, что каждый орган чувств имеет свои собственные объекты и не может различать те, которые постигаются другим (*Теофраст. О чувственном восприятии*, 7; т. II, с. 391). Если есть вещи, существующие вне нас, то они будут объектами зрения, слуха, вкуса и т. д. Нашим средством коммуникации является речь, которая не является ни одним из перечисленных объектов и осознается иначе. Подобно тому как нельзя услышать цвет или увидеть мелодию, так же, «поскольку то, что есть,

<sup>1</sup> Так у Ад. Леви; см.: *Untersteiner. Sophs.* 152 f. Правдоподобие такого понимания усиливают «Пирроновы положения», 2.64, где сразу после упоминания Горгия и, возможно, даже под его влиянием Секст Эмпирик говорит: *εἰ δὲ τίσιν [sc. αἰσθήσεσι καὶ διανοίαις κρινοῦσιν τὰ πράγματα], πῶς κρινοῦσιν ὅτι ταῖσδε μὲν ταῖς αἰσθήσεσι καὶ (τῆδε) τῇ διανοίᾳ προσέχειν δεῖ, ταῖσδε δὲ οὐ, μὴ ἔχοντες κριτήριον ὠμολογημένον, δι' οὗ τὰς διαφορούς αἰσθήσεις τε καὶ διανοίας ἐπικρινοῦσιν.*



существует внешним образом, оно не может стать нашей речью, а не став речью, оно не может быть передано другому» (*Секст Эмпирик. Против ученых*, 7.84; то, что познание может происходить только благодаря взаимодействию подобного, — это еще одно учение Эмпедокла, т. II, с. 388). «Зрение не различает звуки, а слух — цвет; а то, что человек говорит, есть речь — ни цвет, ни объект» (MXG, 980b1). Согласно MXG, 980b9 ff., Горгий добавил, что слушающий не может держать в уме ту же вещь, что и говорящий, поскольку одна и та же вещь не может, не теряя своей идентичности, быть представлена больше, чем в одном человеке. Даже если бы могла, то она не обязательно казалась бы одинаковой обоим, поскольку они отличаются друг от друга и находятся в разных местах. Даже один и тот же человек по-разному понимает вещи в разное время или когда они представлены разными чувствами.

Наконец, можно процитировать полное смысла высказывание Горгия, которое Унтерштайнер удачно назвал «Горгий о трагедии знания». Оно дошло до нас вне контекста или указания на его место в трудах Горгия.

Существующее неизвестно, пока не обрело видимости, а видимость бессильна, пока не обрела существование<sup>1</sup>.

**ПРИМЕЧАНИЕ.** Из аргументов, которые использует Горгий, становится ясно, что его ирония направлена на элеатов, и в частности на Парменида, хотя сам тезис в равной мере убедителен против всех тех досократиков, которые постулировали существование реально-

<sup>1</sup> Фр. 26 (из Прокла к «Трудам и дням» Гесиода, 758) ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι. Смысл, несомненно, был тот, что существующее непознаваемо, а видимость — не-существующее, и с греческого можно было бы перевести «существующее непознаваемо, поскольку не обрело видимости», и т. д.



сти (или реальностей), не воспринимаемой органами чувств, находящейся по ту сторону изменчивой области видимого мира (см. *Rensi G. Fig. di filos.* 99, прим. 1, цит. в: *Untersteiner. Sof.* II, 36). Таким было в целом видение Грота (*Hist.* 1888. Т. VII, 51 f.). Горгий, говорит Грот, использует слово «быть» в элейском смысле, согласно которому оно не применимо к феноменам, но только к сверхфеноменальному (ноуменальному) существованию. «Он отрицал существование и возможность познания или описания любого подобного сверхфеноменального Нечто, или Ноумена. Из его трехчастного тезиса первое отрицание было столь же недоказуемо, как и утверждение философов до него; по двум последним пунктам его заключения не были ни парадоксальными, ни скептическими, но совершенно справедливыми, что и было постепенно принято большинством философов, явно или неявно отказавшихся от поисков ноуменальной реальности».

Точка зрения Грота впоследствии критиковалась рядом ученых, например А. Чиापелли (*A. Chiappelli*), на том основании, что различия между ноуменальным и феноменальным в греческой мысли до Платона не было. Можно согласиться, что именно Платон впервые ясно сформулировал это различие в таких или подобных терминах, однако контраст между видимостью и (нечувственной) реальностью является лейтмотивом досократической мысли, и весь данный рассказ о софистах и их современниках полностью основан на том, что вопрос об их взаимоотношении находился в фокусе философской дискуссии V в. (ср. с. 11). Так, с точки зрения Гераклита, глаза и уши не заслуживают доверия, пока ум не интерпретирует их сообщения и не откроет скрытую в них истину. Парменид, говоря, что существуют только объекты, постигаемые умом, а чувственный мир иллюзорен, очевидно, различал их. Атомизм Демокрита также был учением о реальности, стоящей за

чувственно воспринимаемым миром, утверждавшим ноуменальное («законнорожденный» объект в противоположность «внебрачному» познанию) за феноменальным (как это относится к философии Платона, см. т. II, с. 756–757). Таким было наследство, доставшееся софистам, и они максимально использовали его в своих целях. Целлер также критиковал Грота (ZN, 1367, прим. 2), полагая, однако, что сами элеаты не отличали видимость от того, что лежит за ней, а только противопоставляли истинное видение вещей ложному. На деле, однако, Парменид отличал τὸ ὄν — то, что существует или есть реальное (или, если следовать за Каном, с. 288 выше, имеет место), — от τὰ δοκοῦντα — того, что кажется, но не существует, — что и подтверждает Грот.

#### 4. ДРУГИЕ ВЗГЛЯДЫ: КРАЙНИЙ И УМЕРЕННЫЙ СКЕПТИЦИЗМ

Некто Ксениад из Коринфа, которого мы знаем только по короткой ссылке у Секста Эмпирика<sup>1</sup>, также примерно в это время занимал крайне скептическую позицию. Согласно Сексту, «он говорил, что все ложно, что любое впечатление и мнение ложно, и что все, что возникает, возникает из того, что не существует, и что все, что уничтожается, уничтожается в то, что не существует». Какие аргументы, если таковые были, он использовал для подкрепления данного тезиса, нам

---

<sup>1</sup> *Секст Эмпирик. Против ученых*, 7.53. Упоминания о нем в § 388 и в «Пирроновых положениях», 2.76, ничего не добавляют. Единственное указание о датах его жизни — то, что, согласно Сексту Эмпирику, он был достаточно взрослым, чтобы его упомянул Демокрит. Современные упоминания о Ксениаде в контексте его времени см.: *Lloyd. Pol. & Anal*, 113, и общее в: *von Fritz // RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1438 f., который сомневается в подлинности сообщения Секста Эмпирика.

неизвестно, и его высказывание достойно цитирования только в качестве еще одного примера дискуссии о природе реальности в целом и о возможности изменения, инициированной соперничавшими теориями натур-философов и особенно логикой Парменида. Именно Парменид решительно критиковал идею, что нечто может возникнуть из того, что не существует (фр. 8.6 ff.), впрочем, вся досократовская философия, как, собственно, и весь греческий образ мысли того времени, были основаны на непререкаемом допущении, что *ex nihilo nihil fit*<sup>1</sup>.

Кратил, младший современник Сократа (Платон. Кратил, 429d, 440d), довел до крайности учение Гераклита о текучести и непостоянстве всего в чувственном мире. Аристотель, обсуждая в своей «Метафизике» учения скептиков о том, что любое утверждение одновременно и истинно, и ложно, или — в качестве альтернативы, — что невозможно сделать истинное утверждение, связывает эти воззрения с верой в то, что нет бытия вне чувственного мира, в котором (i) противоположности возникают из одной и той же вещи, и (ii) все непрерывно течет и изменяется<sup>2</sup>. Последнее наблюдение, продолжает он (1010a10), развилось в самое

<sup>1</sup> О тезисе Парменида οὐδ' εἶναι πολλὰ ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν как логическом заключении архаической мысли, основанной на принципе ἐκ μὴ ὄντος οὐδὲν ἄν γενέσθαι см.: Аристотель. Физика, 191a23–33.

<sup>2</sup> Относительно этих свойств чувственного мира ср., в частности, с Мелиссом, фр. 8.3: «Мне кажется, что горячее становится холодным, а холодное горячим, твердое становится мягким, а мягкое твердым, живое умирает и рождается из неживого, что все эти вещи изменяются, и то, что было, и то, что есть, ни в чем не похожи: железо, будучи твердым, стирается от контакта с пальцем, как и золото, и камень, и любое кажущееся прочным вещество, тогда как из воды возникает земля и камень. Отсюда следует, что мы не видим или не знаем того, что реально (τὰ ὄντα)». См. т. II, с. 187–188 и Morrison // Phronesis, 1963, 38.

крайнее из этих мнений, а именно то, что выражают последователи Гераклита и Кратил, который в конце концов решил, что не должен вообще ничего говорить, но только шевелил пальцем и критиковал Гераклита за его высказывание, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды: сам он считал, что это невозможно сделать даже один раз. Он, очевидно, думал (как можно предположить из того, что вложено в его уста в «Кратиле» Платона), что высказать любое утверждение — значит заведомо утверждать, что нечто есть<sup>1</sup>.

Теперь стало ясно, что в споре V в. о *nomos* и *physis* следует выделить две позиции философов, достаточно серьезных для того, чтобы позаботиться об онтологических и эпистемологических импликациях своих взглядов (к ним не относятся спорщики — участники возникшей в контексте практической деятельности дискуссии, в ходе которой отстаивалось определенное отношение к закону и морали). Можно было подумать, что закон и обычай, а вместе с ними и тотальность чувственных впечатлений, должны противопоставляться, как изменчивые и относительные, *nature*, которая устойчива, постоянна и познаваема, противопоставляя, как Демокрит, то, что было «по *номосу*», тому, что было «в реальности». Возможно, что «на самом деле мы ничего не знаем, поскольку истина — на самом дне» (Демокрит, фр. 117), однако истина есть, до нее можно добраться, если погрузиться достаточно глубоко. В качестве альтернативы считалось, что за видимыми явлениями не существует никакой объективной и постоянной реальности, и в таком случае, поскольку они субъективны, невозможно никакое научное знание. Ни один натурфилософ в это не верил, но софисты ухвати-

<sup>1</sup> Кратил, 429d (по-видимому, он не был последовательным до конца в отрицании самой речи, чтобы не лишать себя возможности высказывать критику в адрес Гераклита). Этот аргумент однозначно приписывается Антисфену; см. с. 319 ниже.

лись за несогласованность их учений между собой как за свидетельство того, что философам не следует доверять (ср.: *Горгий*. Похвала Елене, 13, с. 78 выше). Именно этих скептиков Аристотель критиковал за то, что они любое высказывание делали одновременно истинным и ложным или утверждали невозможность истинного высказывания, и среди них были Протагор и Горгий. Утверждалось, что Антифонт тоже был в их числе<sup>1</sup>. Подтверждение скудное и сомнительное, но и оно позволяет прийти к другому выводу. Это фр. 1, отрывок из Галена, он сохранился в поврежденном виде и реконструируется различным образом<sup>2</sup>. Наиболее тщательное исследование с самым убедительным результатом предпринял Моррисон<sup>3</sup>. Вначале Гален говорит (Критий, фр. 40, с. 459 ниже), что Критий во второй книге своих поучений часто противопоставляет ум чувствам, а затем добавляет, что и Антифонт делает то же самое в первой книге своей «Истины». Далее следует цитата.

<sup>1</sup> В частности, *Schmid*. *Gesch.* 1.3.1, 160: «Антифонт присоединяется к эпистемологическому скептицизму Протагора и Горгия, также оспаривая возможность реального знания и ограничивая эту возможность δόξα. В рамках такого подхода он различает два уровня познания: высшее, посредством ума (γνώμη), и низшее, посредством чувств, которое, с его точки зрения, как у элеатов и атомистов, не может дать никакого ценного знания». Напротив, все другие современные Антифону мыслители, различавшие умозрение и чувственное восприятие, связывали первое с действительным знанием, а второе — с δόξα, и, насколько я понимаю, Шмид не привел свидетельств в пользу совсем неожиданной идеи, что Антифонт, хотя и признавал оба способа познания, связывал их функции только с областью δόξα.

<sup>2</sup> В: *Gunnokram*. *De med. off.* XVIII B., 656 K. Кроме попыток в материалах DK можно отметить Г. Гомперца (*S. u. R.* 67) и интерпретацию Унтерштайнера, который принимает текст Биньоне (*Sophs.* 235, 258). Ср. также: *Stenzel* // *RE*. *Suppl.* IV, 37.

<sup>3</sup> *Phronesis*, 1963, 36 ff. Моррисон дает такой текст самого фрагмента: ἐν τῷ [или лучше τοι] λέγοντι οὐδὲ γε νοῦς εἶς, ἐν τε οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὧν ὄψει ὀρᾶ (ὁ ὀρᾶ) ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.

В этом случае, каким бы ни был точный смысл мысли Антифонта, она должна была выражать контраст между мышлением и чувством. В переводе Моррисона фраза звучит так: «Когда человек утверждает что-то одно, нет единственного соответствующего значения ( $\nu\omicron\delta\varsigma$ ), и предметом его речи не является ни одна из тех вещей, которые самый зоркий зритель видит своими глазами, ни одна из тех вещей, которые самый умнейший мыслитель знает своим умом»<sup>1</sup>.

Никакое прочтение или интерпретация не могут передать смысл так, чтобы не осталось сомнений, однако Антифонт, судя по всему, критикует двусмысленность языка и изменяющееся значение слов, делая их неспособными выражать реальность. Это означает, что такая постоянная реальность существует. Даже феномены, если чувства достаточно остры, могут быть «образом невидимого», как полагали Анаксагор и Демокрит (т. II, с. 751–752), хотя оба подчеркнуто противопоставляли силы чувства и интеллекта и настаивали на невидимой реальности за воспринимаемым чувствами потоком становления (разумеется, эта реальность не была *поитероп* в платоновском и аристотелевском смысле, не в меньшей степени, чем феномены, представляя одну из форм физического тела). Они бы согласились с Гераклитом, что чувства обманчивы, если их не направляет понимающий ум. Антифонт, по-видимому, следовал за ними, а не за элеатам, которые отрицали какое-либо участие чувств в осмыслении того, «что есть».

Именно в этом плане Антифонт, в отличие от Горгия, бросившего тень сомнения на все теории *physicí*, предпринял собственное исследование природного ми-

---

<sup>1</sup> Букв.: «человек, который видит дальше» (или глубже всего —  $\mu\alpha\kappa\rho\upsilon\tau\alpha\tau\alpha$ ) своим зрением, и «человек, уму ( $\gamma\nu\omega\mu\eta$ ) которого присуще самое глубокое прозрение (или сила понимания —  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega\nu$ )». Я изменил «видящего» у Моррисона на «зрителя», во избежание неверных ассоциаций с пророчеством.



ра, которое занимает значительную часть второй книги его «Истины». Из фрагментов ясно, что он рассуждает в традиционном досократовском стиле о космогонии («упорядочивании» мира) и космическом вихре, о природе Солнца и Луны, затмениях, граде, землетрясениях и море, а также о биологических вопросах<sup>1</sup>. Контраст между естественным и искусственным он проиллюстрировал в отрывке, подвергнутом критике Аристотелем, сказав, что если закопать деревянное ложе, и гниющее дерево даст побег, то вырастет не ложе, а просто дерево<sup>2</sup>. Здесь, как и во фр. 1, как он в данном случае интерпретируется, Антифонт не противоречит этическим взглядам, изложенным в папирусных фрагментах «Истины», где реальность и неизбежность природы противопоставляются искусственности *номоса*, как истина — видимости, и *номос* клеймится как оковы, наложенные на природу<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фр. 23–36 (фр. 15, о происхождении жизни из разлагающейся материи, отсылает к первой книге). Его записанные соображения по этим вопросам не отличаются оригинальностью. В той мере, в какой можно судить по разрозненным фрагментам, они, восходя к Гераклиту и Эмпедоклу, выглядят как смешение досократических идей, что характерно для Анаксагора и Диогена Аполлонийского. О влиянии Анаксагора ср.: *Momigliano // Riv. di Filol.* 1930, 134 f., и резюме в: *Freeman. Comp.* 395 f.

<sup>2</sup> *Аристотель. Физика*, 193а9. Также цитируется в сокращенном виде Гарпократионом. См. фр. 15 в DK. Об аристотелевской критике Антифонта см.: *Guthrie // CQ.* 1946.

<sup>3</sup> Фр. 44 А, с. 162–165 выше. Для более полного обсуждения смысла этих фрагментов относительно онтологических взглядов Антифонта и их отношения к использованию языка см. ценную статью Моррисона в: *Phronesis*, 1963. О ремарках Антифонта во фр. 44 В (Оксиринхские папирусы, 1797, с. 165–166 выше, о противоречивости применения имени «справедливость» к свидетелю, свидетельствующему истину), Моррисон говорит (с. 44): «Этот аргумент тоже в пользу отказа от общих имен, которые не имеют единственного значения, и принятия вместо них понятий, основанных на природе».

## 5. ЯЗЫК И ЕГО ОБЪЕКТЫ

Нет сомнения, что Антифонт не был глубоким философом, однако достойна сожаления скудость нашего знания о нем, поскольку все, что имеется в нашем распоряжении, обеспечивает нам только поверхностное знакомство с широко обсуждавшейся темой: отношением языка к его предмету. Его пример двусмысленного использования слов, приведенный в цитате Галена, явное свидетельство осуждения этого, и в другом месте Гален, комментируя тот факт, что «каждый, кто занят логосами, считает нужным чеканить новые имена», добавляет, что это четко выразил Антифонт, «который учит, как это надо делать»<sup>1</sup>. Предположительно, его учение состояло в том, что имена должны соответствовать понятиям, которые они призваны выражать. Проблема правильности слов, или имен (ὀρθότης ὀνομάτων) в то время вызывала огромный интерес, и Моррисон ясно показал важность этого спора «для более широкого исследования проблемы, как должны познаваться ὄντα (существующие вещи)» (loc. cit. 49). Позиция Антифонта в этом споре, возможно, не сильно отличалась от занимаемой его оппонентом Сократом, по крайней мере в отношении моральных понятий: о значении «справедливости» и «блага» мы не согласны друг с другом и даже сами с собой, и это положение вещей требуется исправить<sup>2</sup>. Моррисон (loc. cit. 42 f.) приводит достаточные основания в поддержку того предположения, что даже метод, которым Сократ у Платона предлагает исправить дело, а именно метод «разделения в соответствии с природными видами» (κατ' εἶδη δι-

<sup>1</sup> Гален. Gloss. Hipp. prooem. V, 706 B., XIX, 66, 7 K., цит. в: Morrison. Proc. Camb. Philol. Soc. 1961, 49. οἱ περὶ λόγους ἔχοντες звучит слишком обще, но λόγων τέχνη специально указывает на риторику (с. 267–269 выше).

<sup>2</sup> Платон. Федр, 263a; см. с. 249–250 выше.



ατέμνειν ἢ λέφουκεν — Федр, 265е, ср. Государство, 454а), не изобретен Платоном, но был общепринятым в V в. Он цитирует «Облака» Аристофана (740 f.) и трактат Гиппократов «Об искусстве» (2) (цитируется в DK после фр. 1 об Антифонте). Автор трактата говорит, что искусства, или науки (*technai*, с. 174, прим. 1 выше), берут свою терминологию от видов (εἶδεα), а не наоборот, поскольку слова являются попыткой навязать законодательство природе (νομοθετήματα φύσεως), тогда как виды не являются конвенционально налагаемыми, но есть природные образования (βλαστήματα). Это заставляет вспомнить противопоставление природы как производящей силы и закона как конвенционального соглашения у Антифонта<sup>1</sup>.

Руководство по «исправлению имен» Платон приписывает Протагору, Продикку и софистам в целом<sup>2</sup>. Как мы можем понять, иногда оно понималось просто как указание по правильному, или эффективному, использованию языка, и можно с уверенностью сказать, что для большинства софистов как учителей риторики это так и было. Однако «Кратил» Платона показывает, что поднимался вопрос о том, имеют ли имена вещей врожденное, или естественное, соответствие вещам или они есть только конвенциональные знаки. Следует рассмотреть два выражения, *orthoepieia*, наиболее близкий перевод которого, наверное, «правильное произношение» и «правильность имен» (ὀρθότης ὀνομάτων). Предположительно, такими были названия книг Протагора, однако как минимум это недоосто-

<sup>1</sup> Фр. 44 А, DK 11, 347: τὰ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα. См. с. 162–165 выше. Об отрывке «Об искусстве»: *Heinimann*. N. u. Ph. 157; и ср.: *Гиппократ*. О природе человека, 5 (*ibid.* p. 159). Также важно: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4, 5, 11–12 (*Socrates*, с. 119 f.).

<sup>2</sup> Протагор: «Кратил», 391с; Продик: «Кратил», 384б, «Евтидем», 277с; софисты: «Кратил», 391б.

верно<sup>1</sup>. Они не обязательно означают одно и то же. *Опота* — это одиночное слово, имя или существительное. *Eros* может означать слово, высказывание или речь, а также это был актуальный для того времени термин, означающий поэзию (не только эпическую), и Фелинг обращает внимание на значимость пассажа «Протагора», 338e ff., где Протагор утверждает, что воспитанный человек должен быть сведущим в этом предмете, чтобы понимать, когда поэт сочиняет правильно, а когда нет<sup>2</sup>, и предлагает Сократу интерпретировать поэму Симонида. Кроме того, в его грамматических высказываниях мишенью для критики служит «Илиада» (см. с. 335 и 337, прим. 1 ниже). Фелинг заключает, что Протагор не мог предложить стройной программы, а дал только указания по правильному использованию языка, облеченные в схему поэтической

<sup>1</sup> В «Федре», 267c, Платон употребляет ὀρθοέλεια в связи с Протагором, и Хэкфорт переводит это как заглавие книги. Марри (Gk. Stud. 176) предположил, что по-другому она называлась π. ὀρθ. ὄνομ. — предположительно (хотя он не дает ссылки), на основании «Кратила», 391c, где Гермогену рекомендуется попросить своего брата τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιοῦτων [sc. природу имен] ἢν ἔμαθεν παρὰ Πρωταγόρου; Классен, с другой стороны, (P. Afr. C. S. 1959, 34 f.) полагает, что ὀρθοέλεια — это не более чем лозунг и модное слово, но как минимум в качестве названия оно встречается в списке сочинений Демокрита (fr. 20a, из схолии к Дионисию Фракийскому), хотя работы с таким названием у Протагора нет, согласно списку D. L. (9.55). Фактически ответ Гермогена в «Кратиле», 191c, вполне ясно показывает, что все, написанное Протагором на эту тему, содержится в Αλήθεια.

Продика обычно связывают с ὀρθότης ὀνομάτων, но более поздний автор (Фемистий. Речь 23, p. 350 Dindorf) говорит, что он учил ὀρθοέλεια и ὀρθορρημοσύνη. Крылатая фраза была вброшена Аристофаном в связи с Еврипидом (τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν, «Лягушки», 1181).

<sup>2</sup> περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι: ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἃ τε ὀρθῶς λεποῖνται καὶ ἃ μὴ. Присутствие слов ἐπῆ и ὀρθῶς, несомненно, наводит на размышления. См.: Fehling // Rh. Mus. 1965. 213.

критики. На то, что к ним относилась *orthoepēia*, указывает заглавие работы Демокрита «О Гомере, *orthoepēia* и редких словах», из которой сохранился комментарий к гомеровской лексике<sup>1</sup>. Подобно исследованию «правильности имен», эта работа, возможно, включала размышление о естественном соответствии имен тому, что они означают, поскольку авторитетом в последнем вопросе Сократ представил Гомера, цитируя прежде всего его практику упоминания двух имен вещи, одного — используемого людьми, а второго — богами: «очевидно, что боги должны называть вещи именами, которые принадлежат им правомерно и по природе» (Кратил, 391d).

«Правильность имен» — это тема «Кратила», в котором обсуждаются две противоположные точки зрения.

1. То, что люди договорились, как они будут называть вещь, не означает, что таково ее имя: несомненно, слово, которое не имеет никаких других оснований, это вообще не имя. Каждой вещи соответствует одно надлежащее имя, одинаковое для греков и чужестранцев. Следует предполагать, что оно было даровано изначальным учредителем имен или законодателем, который, несомненно, благодаря сверхчеловеческим силам имел полное представление о природе самой вещи<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Демокрит одобрял использование ἄλλοφρονεῖν как термина, означающего психическое расстройство. См. т. II, с. 740, прим. 2. То, что это слово присутствовало в указанном сочинении, не является определенно установленным, но кажется, что это вполне допустимо.

<sup>2</sup> νομοθέτης, 429a, ὁ θεμενος (τιθέμενον) τὰ ὀνόματα, 436b–c, 438a. Отсюда, как указал Фелинг (Rh. Mus. 1965, 218 ff.), более позднее противопоставление φύσει и θέσει теорий имен для того времени не было характерно (вероятно, не следует принимать в расчет приписывание последней Демокриту Проклом в *Демокрит*, фр. 26, ибо, по всей вероятности, Прокл пользовался категориями своего времени. См.: *Momigliano. Atti Torino*,



2. На этот тезис Кратила Гермоген выдвигает собственный тезис, согласно которому правильность имен определяется исключительно конвенцией и соглашением, и отличается у разных людей. Когда у Сократа спросили, что он думает по этому поводу, то сначала он поддержал Кратила. Отстаивание совершенно произвольного характера имен неизбежно ведет к принятию тезиса Протагора, что не существует объективной реальности, а вещи просто различны для разных людей, или же тезиса Евтидема, что все вещи обладают сразу и всегда всеми атрибутами. Они пришли к согласию, что это неверно. В собственных телеологических терминах Сократ утверждает, что действия (*πράξεις*), как и вещи (*πράγματα*), имеют неизменную природу и должны совершаться надлежащим инструментом: например, резать надо с помощью ножа. К таким действиям относится и речь, инструменты которой, а именно слова, или имена (*ὀνόματα*), выполняют функцию обучения и различения сущностей реальных вещей. Их дает *пoтoс*, и, следовательно, законодатель, или творец слов (по аналогии с другими искусствами, например изготовлением челнока, помогающего работе ткача) должен создать имя, по природе подходящее означаемому предмету, делая это под руководством опытного мастера, а именно диалектика или специалиста по дискуссиям.

В чем же тогда состоит правильность имен? Сократ не претендует на знание — это компетенция софистов и поэтов, — но вынужден изложить теорию. Имя

---

1929–1930, 95 f.). Имеется в виду противоположность между *θέσις* (*κατὰ φύσιν*), установлением с помощью единственного мифического божественного или героического *εὐρετής*, и коллективным действием (*ὁμολογία* или *συνθήκη*) развивающегося общества (о месте речи в эволюционных теориях общества ср. с Диодором, с. 120–121 выше, и Софоклом, *Антигона*, с. 119; и о божественном учителе — Еврипид, «Просительницы», с. 120).

есть голосовая имитация объекта — не в грубом смысле, когда кто-то имитирует корову, произнося «му-у», но передавая природу вещи так, как, не владея речью, мы должны были бы передать тяжесть движением руки вниз. Слова бывают сложные и простые, и это самым непосредственным образом применимо к простым словам, а еще в большей степени — к буквам и слогам, из которых они состоят. Это подобно краскам, которые художник может использовать либо по отдельности, либо смешивая их для создания картины. Форма слова иногда демонстрирует это достаточно ясно, например буква *г* имитирует движение или сильное действие, *л* — плавность, но многие слова так затерлись и исказились с течением времени, что намерение изначального творца слов уже невозможно понять. Далее Сократ переходит к иллюстрации своей мысли с помощью ряда этимологий, большинство из которых явно фантастические, и свое собственное скептическое отношение к ним он показывает, делая несколько ироничных замечаний<sup>1</sup>. Сократ пародирует существующую практику и держит свое мнение при себе<sup>2</sup>.

Имена в таком случае не являются произвольными ярлыками, но формой имитации своих объектов. Тем не менее (возвращаясь к Кратилу) следует сказать, что, как и среди художников, одни будут лучшими подража-

<sup>1</sup> Например, ссылки на Евтифрона в 396d–e, 400a, 407d. Под влиянием общения с ним Сократ становился одержимым и изрекал свои этимологии в состоянии божественного озарения. Сегодня он себе это позволил, но завтра собирается найти кого-нибудь, «жреца или софиста», чтобы совершенно от этого очиститься. В других местах (426b) он более открыто характеризует свои этимологические догадки как «вздорные и смешные».

<sup>2</sup> Практика, с которой демонстрирует свое знакомство Еврипид, когда у него Гекуба связывает начальные слоги (имени. — *Прим. перев.*) «Афродита» с ἀφροσύνη, «безумием» (Троянки, 989 f.: отметьте неизбежное ὀρθῶς).



телями, чем другие, и то же будет с их произведениями, именами. Кратил не соглашается. Либо имена правильные, либо они есть ничто, просто бессмысленный шум, как удары в гонг (в соответствии с этим Кратил заявляет о себе как об одном из сторонников тезиса о невозможности произнести ложь). Сократ возражает, что имитация никогда не может быть во всех отношениях подобна оригиналу, в противном случае, она будет оригиналом, но Кратила не убедить, и он снова возвращается к сверхчеловеческой силе изначального изобретателя имен<sup>1</sup>.

Эти лингвистические теории имеют очевидную связь с актуальными тогда теориями о знании и реальности. Согласие в диалоге с тезисом Гермогена, что слова имеют чисто произвольное и конвенциональное происхождение, приводит к учению Протагора, что не существует реальности вне видимости. Противоположный взгляд Кратила допускает реальность (*physis*), с которой имя, по существу, едино (383a), так что «тот, кто знает имена, знает также и вещи» (435d). Ложное мнение или утверждение невозможно, но совсем не по той причине, которую выдвигает Протагор. Если он растворил реальность в видимости, то эта более парадоксальная теория (которая, как мы сейчас увидим, принадлежала Антисфену) была основана на том, что у любой вещи есть *physis*, и поэтому совершенно исключена возможность поименовать или описать ее не-

<sup>1</sup> Аристотель в первых главах «Об истолковании», очевидно, имеет в виду «Кратила». Он занимает сторону Гермогена, полагая (16a19), что имя есть *φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην* и что это означает (a27) *ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον*. Он проводит различие между нечленораздельными звуками, общими для древнего человека и животных, которые естественны и передают смысл, но не являются языком, и конвенциональными «именами» (a28, *δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστίν ὄνομα*). По этому поводу см.: *Amundsen L. // Symb. Osl. 1966, 11 f.*

верно. Использовать по отношению к ней то, что другие назвали бы неверным именем или логосом, — это значит вообще не вымолвить никакого имени, но лишь сотрясать воздух (430a, 438c). Только Сократ предлагает объяснение языка, основанное на утверждении протвположности *physis* и *nomos*, обычно называемом софистическим, которое решительнее всего отстаивали Демокрит и Антифонт. Вещи обладают неизменной природой, и слова являются попыткой воспроизвести эту природу посредством звука, однако такая имитация всегда ущербна, а в некоторых случаях весьма несовершенна уже в самом начале, не говоря о том, что слова искажаются в ходе использования и с течением времени (421d). Не одинаковы и попытки имитации в разных частях света (возможность негреческого происхождения отдельных слов упомянута в 409d–e, 416a, 425e). Далее, точно так же, как за картину Смита можно ошибочно принять картину Джонса, так и слово может быть неверно отождествлено с чем-то другим, а не с тем, образом чего оно является (430c). Отсюда вполне закономерно следует, по словам Антифонта, что люди обычно или конвенционально применяют слово «справедливость» к тому, что неистинно, неверно и по природе несправедливо. Финал «Кратила» дает великолепную возможность еще один раз взглянуть (ср. с. 284, прим. 2 выше) на тот способ, которым Сократ обращает в свою пользу аргументы софистов. Он внезапно спрашивает Кратила: разве не лучше, принимая во внимание то, что слова есть образы вещей, изучать реальность, которую выражает образ, не ограничиваясь только последним. Кратил не может ничего возразить, и отсюда Сократ направляет его дальше к своей собственной «мечте» об абсолютных и неизменных формах красоты, добродетели и остальном, о чем только и можно сказать как о реальном и познаваемом, отличающемся от их мимолетных репрезентаций

в виде красивого лица или доброго поступка. Кратил по-прежнему склонен сближать свою позицию с позицией Гераклита, и диалог заканчивается, как и многие другие, согласием продолжить развитие темы. Однако в уме читателя семя посеяно.

Антисфен, ученик Сократа, который в тесном кругу присутствовал при его смерти, выразил понимание важности языка, озаглавив свою книгу «О воспитании, или Об именах» и подчеркнул, что «основание воспитания есть изучение имен». Каидзи верно отметила: «Проблема отношения между вещами и именами, или, точнее говоря, тесной связи одного с другим, — основная в размышлениях Антисфена и будет иметь важные следствия<sup>1</sup>.

К сожалению, все же мы имеем дело с отрывочными цитатами, и трудно определить однозначно, каким было учение Антисфена. Как уже говорилось (с. 275, прим. 2 выше), ему, как и Протагору, приписывался тезис о невозможности противоречить или произнести ложь. Кроме того, обычно считается, что он был одним из тех, кто полагал, что определять одно через другое — ошибочно: недопустимо говорить «человек есть добрый», но только «человек есть человек» и «добро есть добро». Обычно эти два учения рассматриваются как неразрывно связанные<sup>2</sup>, но недавно было показано, что это не обязательно так. На этом следует остановиться подробнее.

<sup>1</sup> ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις, fr. 38. (Ссылки даются на издание фрагментов под редакцией Каидзи). Название книги встречается в списке Диогена Лаэртского (6.17). См. также: Caizzi // Stud. Urb. 1964, 31. Об Антисфене в целом см. с. 462–472 ниже.

<sup>2</sup> Grote. Plato, III, 421: «„Человек есть добрый“ было недопустимым высказыванием: утверждением тождества разных вещей или множественности одной. Исходя из этого, было невозможно, чтобы два собеседника противоречили друг другу» (курсив мой. — У. К. Ч. Г.).



В своем «философском словаре» (Метафизика, Δ)<sup>1</sup>, Аристотель рассматривает понятие «ложное». Оно может означать (а) вещи или факты, если они не существуют (например, диагональ, соизмеримая со стороной) или производят впечатление чего-то не существующего (например, сны или фантастические картины); (б) *logoi*. Здесь Аристотель имеет в виду классическое затруднение, на которое часто ссылается Платон и использует сам Антисфен в поддержку своего тезиса о невозможности противоречия: «Всякий *logos* (высказывание) истинен, поскольку говорящий нечто высказывает; тот, кто нечто высказывает, высказывает то, что есть, а высказывающий то, что есть, говорит правду»<sup>2</sup>. Ложный логос в абсолютном смысле («ложный как таковой (*qua*)»), говорит Аристотель, сообщает о том, чего нет, поэтому на практике, говоря о ложном логосе, мы подразумеваем тот, который относится к чему-то иному, нежели то, по отношению к чему он используется, например логос круга ложным образом относится к треугольнику (треугольник, каждая точка которого находится на одинаковом расстоянии от некоторой точки, не существует, однако *logos* «плоская фигура, каждая точка которой находится на одинаковом расстоянии от некоторой точки», существует; иначе говоря, он описывает нечто такое, что есть, но используется неверно). Кроме того, хотя в одном смысле есть только один логос каждой вещи, а именно тот, что описывает ее сущность, в другом смысле их много, поскольку сама

<sup>1</sup> 1024b17 ff. Ссылка на Антисфена дается в строке 32.

<sup>2</sup> Прокл. Комментарий к «Кратилу», 37 Pasq. (Антисфен, фр. 49): Ἄ. ἔλεγε μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. πᾶς γάρ, φησι, λόγος ἀληθεύει. ὁ γάρ λέγων τι λέγει, ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει. Каидзи (Stud. Urb. 34 f.) обнаруживает расхождение между свидетельствами Аристотеля и Прокла, полагая, что Прокл привел уже существовавшее в его время объяснение парадокса Антисфена, не обращаясь к оригинальному источнику.

[19]

вещь и вещь плюс некоторые несущественные свойства суть, так или иначе, одно и то же: например, Сократ и образованный Сократ (или Сократ — образованный человек). По этой причине, продолжает он, со стороны Антисфена было нелепо предполагать, что о вещи можно высказаться только ее собственным логосом, соответствующим ей один к одному, откуда следует, что невозможно противоречить и практически невозможно произнести ложь.

Значение логоса возникает из контекста. Логос понимается как отдельное слово или понятие<sup>1</sup>, но означает именно определение или утверждение о том, что есть вещь. Это согласуется с Диогеном Лаэртским, 6.3: по словам Антисфена, «логос есть то, что устанавливает, чем вещь была или есть»<sup>2</sup>. «Нелепость» Антисфена была дополнена Псевдо-Александром в его комментарии (Антисфен, фр. 44 В), объясняющем, как из утверждения о том, что каждая вещь имеет только один логос, проистекает невозможность произнести ложь или двум собеседникам противоречить друг другу. Для

<sup>1</sup> Campbell. Theaet. XLI: «К каждой вещи можно применить только одно понятие». Он ссылается не на Аристотеля, а на Исократу, «Похвала Елене». οὐδὲ δὴ οὐ λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντιτελεῖν, где перевод логоса как «понятия» по контексту кажется еще более неподходящим. Согласно Платону, в «Софисте» (262a ff.) логос должен содержать, по крайней мере, существительное и глагол.

<sup>2</sup> Фр. 45. Каидзи замечает (Stud. Urb. 29), что его аутентичность подтверждается Александром в коммент. к «Топике», 42, 13 ff. (fr. 46). Александр, комментируя аристотелевское определение дефиниции как λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, защищает вставку εἶναι на том основании, что без этого формула может быть применима в равной мере к родовому высказыванию (это в ответ на вопрос «что есть человек?» сказать «он есть животное», или, по перипатетической терминологии Александра, род есть предикат в категории бытия), что само по себе не создает дефиниции. «В таком случае самого по себе ἦν не достаточно, как думают многие, среди которых Антисфен был, вероятно, первым».

того, чтобы противоречить, они должны говорить разное об одной и той же вещи, но поскольку каждая вещь имеет только один логос (который, в конце концов, помимо каких-либо специальных случаев использования, просто означает «что-то одно, что может быть сказано — λέγεσθαι — о ней»), это невозможно. Если они говорят разные вещи, то получается, что они говорят о разных вещах и потому не противоречат друг другу. Нигде в других источниках не приводятся примеры, и современные ученые также остаются немногословными<sup>1</sup>. Предположительно, Антисфен мог утверждать, что «нельзя сказать», что «человек есть крылатое животное в перьях», потому что это означает высказать то, чего нет, то есть не сказать ничего (οὐδὲν λέγειν)<sup>2</sup>. Тот, кто не говорит ничего, не может противоречить или быть оспоренным, и единственная альтернатива состоит в том, что, произнося «человек», говорящий на самом деле ведет речь о птицах и потому снова не противоречит другому, выражающему логос человека иначе<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Своими соображениями по данным вопросам я во многом обязан логичным интерпретациям Каидзи в Stud. Urb. 1964. Тем не менее хотелось бы привлечения большего количества конкретных примеров, особенно при обсуждении сущности и входящих свойств на с. 33 f. Для Антисфена (как говорит автор) сказать «Сократ черный» означало бы не сказать вообще ничего, тогда как для Аристотеля это значит приписать Сократу неверный предикат. Хотелось бы получить аналогичный пример логоса сущности Сократа, который подтвердил бы разницу между двумя философами. Филд приводит пример треугольника (P. and Contemps, 166). Это кое-что проясняет, но математические дефиниции — это особый случай, и возможность применения учения по отношению к природным объектам для нас не столь очевидна.

<sup>2</sup> О влиянии на проблемы такого рода двусмысленной греческой фразы οὐδὲν λέγειν см. т. II, с. 49–50. Изложенное здесь учение пародируется Платоном в «Евтидеме», 285d ff., и отсылает к πολλοὶ δὲ, в частности к οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν.

<sup>3</sup> Если это звучит неубедительно, я могу добавить только то, что не вижу альтернативного объяснения, и что другие ин-

Появление таких теорий языка становится более понятным, если иметь в виду ту популярность, которой пользовалась риторика как искусство убеждения. Для Горгия дар убеждения — дар могущественный, поскольку не существовало истины помимо той, в которой можно убедить человека, а ранее Протагор обучал своих учеников тому, что по любому вопросу противоположные позиции могут быть равным образом обоснованы: во что человек верит, то и есть для него истина, и никто не может противоречить другому в том смысле, чтобы противопоставить истинные взгляды ложным. Антисфен смог пойти дальше Протагора в попытке философского объяснения, почему это возможно. В связи с последним пунктом интересно, что Платон (Федр, 260b) рассматривает результаты использования имени «конь» по отношению к логосу осла («ручное животное с самыми большими ушами») и убеждения в том, что животное, обозначаемое этим логосом, обладает достоинствами, в целом приписываемыми коням, для того, чтобы сравнить эти результаты с вредом, который наносят риторы, сами несведущие в природе добра и зла и защищающие зло, словно реальное добро<sup>1</sup>. Сам Антисфен писал риторические упражнения, из которых до нас дошли речи Одиссея и Аякса, состязающихся за оружие Ахилла<sup>2</sup>.

---

терпретировали Антисфена аналогично, однако смягчили неубедительность тем, что воздержались от иллюстрации своих интерпретаций примерами. Ср. в данном контексте: *Аристотель*. *Метафизика*, 1006b20.

<sup>1</sup> У Диогена Лаэртского (6.8) рассказывается, что Антисфен насмеялся над афинянами по поводу невежества их стратегов, говоря, что они должны постановить, что ослы — это кони (или «выбрать ослов на должности коней», τοὺς ὄνους ἵπλους ψηφίσασθαι).

<sup>2</sup> Фр. 14 и 15 Каидзи. О нем говорится, что он был учеником Горгия, прежде чем встретил Сократа (с. 464, прим. 2 ниже), и усвоил для своих диалогов риторический стиль.

Однако у Аристотеля об Антисфене (или его последователях) сказано больше. В другом месте в «Метафизике», 1043b23, он говорит: «Поэтому стоит все же вернуться к проблеме, поднятой последователями Антисфена и другими такими же недоучками и состоящей в том, что невозможно определить, что есть вещь, поскольку определение представляет собой растянутый логос<sup>1</sup>. Можно объяснить, на что вещь похожа: например, о серебре нельзя сказать, что именно оно есть, но только то, что оно похоже на олово. Есть такие сущности, которым можно подобрать дефиницию (ῥος), или логос, а именно сложные сущности, чувственные или умопостигаемые, но их элементы не могут быть определены, поскольку определение утверждает одну вещь о другой, и одна должна быть материей, а другая — формой».

В качестве примера Псевдо-Александр *ad loc.* (Антисфен, фр. 44 В) берет «человека». «Человек» есть имя. Мы можем сказать, что он есть разумное смертное животное, но это, в свою очередь, только цепочка имен. Мы просто даем списком, перечисляем или называем его элементы, но ни по отдельности, ни в совокупности они не обеспечивают дефиниции<sup>2</sup>, поскольку дефиниция отличается от имени. Что есть «разумное» или «животное»? Даже если их можно разделить

<sup>1</sup> λόγος μακρός. О том, что это выражение было использовано самим Антисфеном, свидетельствует Псевдо-Александр в комментарии к «Метафизике» (554.3 Hayd). Это указание на пространность логоса, и Уоррингтон передает ее, *ad sensum*, как «уклончивую многословность». Росс по поводу «Метафизики», 1091a7, приводит некоторые литературные свидетельства, показывающие, что это выражение имело пренебрежительный оттенок (ср. пер. А. Кубицкого — «словесная канитель» — *Прим. пер.*).

<sup>2</sup> Аристотель высказался несколько небрежно или выразил собственную точку зрения, когда, характеризуя взгляды Антисфена в 1043b29, использовал два слова ῥον καὶ λόγον.

далее на новое множество имен, в итоге мы придем к простой элементарной сущности, которая не подлжит дальнейшему делению и будет неопределима. Но как можно утверждать, что мы определили или объяснили бытие чего-либо, просто представив его как состоящее из элементов, которые сами по себе неопределимы?

В «Теэтете» (201d ff.) Платон излагает аналогичное учение как анонимное. У первоэлементов, из которых состоим мы и все остальное, не может быть логоса; они могут быть только названы. Однако соединения, составленные из них, будучи сами сложными, могут иметь собственные имена, которые могут комбинироваться, образуя логос, ибо логос и есть комбинация имен. Таким образом, элементы необъяснимы и непознаваемы, но ощутимы, тогда как их соединения познаваемы, объяснимы и постижимы посредством истинного мнения.

Согласно этому учению, сложное целое есть не более, чем его части, скомпонованные определенным образом. Аристотель противопоставляет ему собственный взгляд (инспирированный Платоном), что сущность, или субстанция, любой вещи, выраженная в ее дефиниции («какой должна быть вещь»), есть не просто элементы-плюс-соединение, но новая единая «форма». По Аристотелю, дефиниция должна включать указание причины (см., например, Вторая Аналитика, 2 гл. 10; Метафизика, 1043a14 ff.), а именно конечной причины, поскольку фактически аристотелевское учение о сущности сводится к утверждению его веры в телеологию. Дом не должен определяться как кирпичи, ограничивающие пространство и покрытые крышей. Если это все, что может быть сказано, Антисфен был бы прав, поскольку это просто перечисление (в итоге неопределяемых) элементов и их взаимного расположения. Дом определяется как пристанище для человека

и его имущества, и такого рода дефиниция также может быть дана природным объектам, поскольку «природа ничего не делает без цели» (О небе, 291b13; О душе, 432b21, и т. д.)<sup>1</sup>.

Насколько можно судить по этим предвзятым сообщениям из вторых рук, маловероятно, чтобы Антисфен разделял учение о возможности исключительно тождественной предикации. В «Софисте» (251b) Платон о ней презрительно отзывается как о чем-то таком, за что хватаются «юноши и недоучившиеся старики», высказывающие то «возражение, что невозможно-де многому быть единым, а единому — многим, и всем им действительно доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что доброе — добро, а человек — лишь человек»<sup>2</sup>. Некоторые отождествляют это утверждение с приписываемым Аристотелем Антисфену тезисом, что «о вещи нельзя сказать ничего, кроме того, что однозначно соответствует ее собственному логосу», но в свете других свидетельств, включая самого Аристотеля, совершенно ясно, что здесь логос не ограничивается единственным понятием. Он не тождественен ὄνομα (имени)<sup>3</sup>, что

<sup>1</sup> Отсюда проистекает ошибка Антисфена, когда он говорит, что если одна вещь определяется через другую, то «одна должна быть материей, а вторая — формой». Все элементы, указанные в дефиниции, являются формальными компонентами (это объясняет Псевдо-Александр в комментарии к «Метафизике», 554, 11 ff.). Для Аристотеля единичные вещи не могут быть определены: возможны только определения вида и рода. Ошибка, по его мнению, является результатом смешения частного и общего значения такого существительного, как «конь» (ср. с. 328, прим. 1 ниже).

<sup>2</sup> Пер. С. А. Ананьина.

<sup>3</sup> Грот (Plato, III, 521) был одним из тех, кто полагал, что Аристотель приписывал Антисфену положение о допустимости только тождественных утверждений, но ему пришлось признать (на с. 526), что, в таком случае, учение, которое Аристотель связывает с οἱ Ἀντισθένοι в «Метафизике», 1043b23, не соответствует

с учетом принятых значений логоса, в любом случае, было бы маловероятным. Если верно, что Антисфен сказал, что «логос есть то, что определяет, чем вещь была или есть», то далее он, очевидно, утверждал, что такой логос может только заменить имя вещи набором имен ее элементов, которые сами могли быть только поименованы. Грот называет его первым номиналистом, поскольку он отрицал существование тех форм или сущностей (εἶδη или οὐσίαι) отдельных вещей, которые пытался определить Сократ и уже Платон провозгласил независимыми реальностями (Антисфен жил примерно до 360 г.). О соперничестве двух философий намекает анекдот о том, как Антисфен сказал Платону: «Я вижу коня, но не вижу конности», на что Платон ответил: «Нет, ты обладаешь глазами, с помощью которых можно увидеть коня, но ты еще не приобрел глаз, чтобы видеть конность». Это рассказано Симпликием, учитель которого Аммоний также цитировал этот анекдот для иллюстрации мысли Антисфена о том, что «виды или формы существуют только в наших мыслях» (ἐν ψυλαῖς ἐλτινοίαις)<sup>1</sup>.

тому учению, которое он приписывает самому Антисфену. Грот также допускал (с. 507, прим. X), что в «Софисте» Платон под γέρον ὄψιαθής мог подразумевать Антисфена (Антисфен должен был быть примерно на 20 лет старше Платона). Помимо мн. ч. такие комментаторы игнорируют то, что данная теория в равной мере приписывается οἱ νεοί. В отличие от них Кэмпбелл, Theatet, XXXIX: учение из «Тезтета», 201d ff. (которое, как видим, равноценно тому, что приписывается Антисфену в «Метафизике», 1043b23 ff.), «определенно весьма отличается от такого примитивного номинализма [sc. описанного в «Софисте»] ... Прочитанное мнение, если его тщательно рассмотреть, не является отрицанием определения, но скорее отрицанием того, что все можно определить, исходя из первоэлементов... что никоим образом не одно и то же».

<sup>1</sup> Симпликий. Категории, 208, 28; Аммоний. Комм. к «Введению» Порфирия, 40, 6 (Антисфен, фр. 50 А и С). Эту историю рассказывают несколько по-другому о кинике Диогене, вполне





Если, однако, номинализм — это учение, полагающее, как это показывает его современное определение, «что язык навязывает собственную структуру реальности, которая сама по себе не имеет такой структуры»<sup>1</sup>, тогда Антисфена трудно назвать его защитником. Учение Антисфена не похоже ни на конвенциональную теорию имен, которую отстаивал Гермоген в «Кратиле» Платона, ни на «природную» теорию имен Кратила<sup>2</sup>, согласно которой имена обладают природным сродством со своими объектами (или, если этого нет, то они — не имена, и человек, который их произносит, «не говорит ничего», 429b ff.): они «открывают вещи» (433d), и тот, кто знает имена, знает также и вещи (435d). Сложный объект можно проанализировать, именуя его элементы, но элементы можно назвать или описать только по аналогии (серебро, как олово). Они схватываются посред-

естественно считая его учеником Антисфена, а самого Антисфена — родоначальником школы киников. Правда это или нет с исторической точки зрения, но, несомненно, *bien trouvé*. Ходили и другие истории, также свидетельствовавшие о вражде между Антисфеном и Платоном, против которого он написал диалог под оскорбительным названием «Сафон» (см. с. 471, прим. 1 ниже.)

<sup>1</sup> *Lorenz, Mittelstrass // Mind. 1967, 1.* Сами они добавляют (с. 5), что реализм и номинализм можно считать вариантами «природной» и конвенциональной теорий «Кратила». Небезынтересно сравнить последнюю с конвенциональной теорией необходимой истины, как ее формулирует Гоббс, который, как и философ V в., видел тесную связь между именами и истиной: «...первые истины были произвольно созданы теми, кто вначале присвоил вещам имена». См.: *Kneale W., Kneale M. Dev. of Logic, 311 f.*

<sup>2</sup> К аналогичному выводу пришел фон Фритц в *Hermes, 1927*: есть учение Антисфена, «gleichgültig, ob dort Antisthenes persönlich oder allein gemeint ist oder nicht» (с. 462). См. также *Dimmler. Akad. 5.* Филд, однако, после тщательных размышлений заключил, что «отсутствуют полноценные свидетельства, позволяющие связать его как с одной, так и с другой точкой зрения» (*P. and Contemps. 168*).

ством интуиции или с помощью ощущения («я вижу коня»; ср.: Тезтет, 202b), но не могут быть объяснены или познаны — в понимании Сократа и Платона, для которых знание означало способность выразить логос сущности вещи, которая познается. Если судить по критике Платона и Аристотеля, то Каидзи права, говоря, что теория Антисфена об «одном единственном логосе, присутствующем каждой вещи» основана на отсутствии различия между существенными и случайными свойствами вещи и смешением имен собственных и нарицательных<sup>1</sup>. Определение вполне возможно, однако следует признать, что все, что следует за связкой, существенно для субъекта (часть «того, что он есть»), и, если какой-либо из названных элементов не соответствует субъекту, тогда весь логос должен быть отвергнут как ничего не значащий (как говорит Псевдо-Александр в комментарии к «Метафизике», 435. 1, он был введен в заблуждение тем, что ложный логос ни вообще, ни в собственном смысле ( $\mu\eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \mu\eta\delta\grave{\epsilon}\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$ ) не есть логос какой-либо вещи, это и привело его к утверждению, что его нет вообще).

---

<sup>1</sup> Stud. Urb. 34 (Смешение во многом обуславливается тем, что на этой примитивной стадии грамматических исследований как «имя», так и «существительное» обозначались единственным словом  $\acute{\omicron}\nu\omicron\alpha$ . Согласно Лоренцу и Миттельштрассу (Mind. 1967, 5), это имеет место в «Кратиле» и во всех сочинениях Платона). Ср. 32: «Для Платона [и можно добавить, для Аристотеля] объектом дефиниции выступает не частное, но всеобщее... Потому... отрицание  $\lambda\omicron\upsilon\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$  подразумевает также отрицание дефиниции того, что есть вещь. Согласно Антисфену, мы не только видим, но знаем отдельного коня, в имя которого включено все, что ему свойственно. Он, по-видимому, не осознавал, что отсюда следует необходимость имени для каждой отдельной вещи, а не только для каждого класса». Также на с. 31: «Проблема определения, которую тезис, что только имена способны выражать сущность, делает, как кажется, невозможной, может быть разрешена, следовательно, только в этом, в основном описательном, плане».

О тех, кто отрицал возможность определения одной вещи через другую, Аристотель говорит следующее:

Беспокоились и позднейшие философы, как бы не оказалось у них одно и то же единым и многим. Поэтому одни, как Ликофрон, опускали слово «есть»<sup>1</sup>, другие же перестраивали обороты речи — например, этот человек не «есть бледный», а «побледнел» [λελεύκωται, в греческом языке это одно слово], не «есть ходящий», а «ходит», — чтобы путем прибавления [слова] «есть» не сделать единое многим, как будто [термины] «единое» и «многое» употребляются только в одном смысле<sup>2</sup>.

Симпликий (комментарий к «Физике», 91) объяснил, что Ликофрон просто опускает глагол «есть», говоря «бледный Сократ»<sup>3</sup> вместо «Сократ есть бледный», словно в таком случае указание атрибута не подразумевало бы добавление чего-то реального, но если нет, добавляет он, тогда не было бы разницы между высказываниями «Сократ» и «бледный Сократ». Это позволяло избежать того следствия, что ни одно содержательное

<sup>1</sup> То есть в значении связки. Симпликий в комментарии к «Физике», 91, добавляет, что Ликофрон допускал использование «быть» в значении существования. О Ликофроне см. с. 476 ниже.

<sup>2</sup> Пер. В. П. Карпова. «Физика», 185b25. Сказать, что Сократ есть (а) бледный, (б) философ и (в) афинянин, значит сделать один субъект, Сократа, многим (Филопон. Комм. к «Физике», 49, 17).

<sup>3</sup> Фактически Σ. λευκός по-гречески выражает не то же самое, что λευκός Σ. Невозможно полностью понять этот древний народ, не учитывая общепринятый в то время стиль речи. Связка *есть* в устной и письменной речи часто опускалась, так что Σ. λευκός — также полное предложение, означающее «Сократ есть белый», как если бы ἐστί действительно присутствовало. Отчасти Ликофрон проявлял наивность, думая, что те, кто опускают связку, совершают логическую ошибку. Фемистий так прокомментировал его процедуру: какῶ τὸ κακὸν ἰώμενος («Парафраза „Физики“ Аристотеля», 7.2 Schenkl, нет в DK).

высказывание невозможно, а «остальные» (ни он, ни Аристотель не уточняют, кого имеют в виду) вместо мешающей связки пытались использовать другие глаголы. Если Ликофрон полагал допустимым говорить «бледный Сократ», то он не мог, как и Антисфен, быть одним из тех, кого Платон порицает в «Софисте» (251b). Относительно его теории познания дополнительно известно только то, что он характеризовал познание как «общение (*συνουσία*) *psyche* с познанием». Так об этом говорит Аристотель (Метафизика, 1045b9 ff.), а Псевдо-Александр объясняет (563, 21; DK, 83, 1): «Когда Ликофрона спросили, какова же причина единства познания и *psyche*, он ответил, что их общение». Это «общение» или «сосуществование»<sup>1</sup> ума и знания напоминает взгляды Антисфена — не скепсис, а веру в знание, получаемое через непосредственное познание. Нельзя сказать «Сократ есть бледный» (он сам плюс бледность), но «бледного Сократа» можно воспринимать как единичную сущность.

Из тех, кому можно было бы адресовать платоновское порицание за сведение речи к тождественным утверждениям («человек есть человек», «добро есть добро» и т. п.), можно назвать только Стильпона из Мегары и эретрийцев<sup>2</sup>. Поскольку Стильпон, ско-

<sup>1</sup> В разговорной речи слово *συνουσία* означало общение или взаимосвязь, но также могло, почти буквально, означать «сосуществование». У более поздних комментаторов глагол *συνουσιόομαι* использовался для выражения идеи существования единого как такового. См. LSJ, словарная статья.

<sup>2</sup> О Стильпоне см.: Плутарх. Против Колотаа, 1119c-d, об эретрийцах — Симпликий. Комм. к «Физике», 91, 28. Небезынтересно сравнить их учение с тем, которое в наше время было выведено из точного истолкования высказывания епископа Батлера: «Всякая вещь есть то, что она есть, а не что-то другое». Мур цитирует его как кредо *Principia Ethica*. Утверждается, что это позволяет отбросить не только дефиницию «добра» («натуралистическое заблуждение»), но все дефиниции каких бы то ни было

рее всего, родился около 380 г., а Эретрийская школа была основана Менедемом, родившимся после смерти Платона, то ни Стильпон, ни Эретрийская школа не могли быть адресатами платоновской критики. Однако Эвклид, основавший Мегарскую школу, был другом Сократа, и Эретрийская была с ней тесно связана, а Менедем являлся учеником Стильпона. Платон гостил у Эвклида в Мегаре после смерти Сократа, и они вполне могли расходиться во взглядах и вели по этому поводу оживленные дискуссии. Учение, из которого следует тот же вывод, который сделан в «Софисте», Симпликий (комментарий к «Физике», 120) приписывает мегарикам. Сославшись на Евдема по поводу того, что ошибки Парменида вполне простительны вследствие тогда еще зачаточного состояния философии, когда никто не предполагал, что слово может иметь больше одного значения, и не отличал существенного от случайного, он продолжает:

По причине такого неведения даже философы, известные как мегарики, считали очевидным, что вещи, имеющие разные логосы, различны, и что различные вещи отделены друг от друга, стараясь доказать тем самым, что любая вещь отделена от самой себя, например логос «воспитанного Сократа» отделен от логоса «бледного Сократа», и потому Сократ отделен сам от себя.

То же самое учение, не указывая автора, опровергает Аристотель в «О софистических опровержениях» (166b28 ff.): «Кориск есть человек [следует учесть, что в греческом нет неопределенного артикля], „человек“ отличен от „Кориска“, стало быть, Кориск отличается от самого себя». Здесь есть сходство с «единственным ло-

---

терминов на том основании, что они непременно являются результатом смешения двух свойств, одно из которых определяется через другое или заменяет его. См. обсуждение У. Франкена, переизданное в *Foot essays*, p. 57 ff.

госом для каждой вещи» Антисфена, но сделано более радикальное заключение<sup>1</sup>.

Итак, выше была предпринята попытка связать различные теории с отдельными авторами. В прошлом подобная атрибуция вызывала огромный интерес, но свидетельства не всегда достаточны для уверенных заключений об авторстве, и это не имеет большого значения для истории мысли, поскольку некоторые предполагаемые авторы известны практически только по именам. Важнее знать, что при жизни Сократа и Платона эти вопросы языка и его объектов интенсивно разрабатывались группой современников, в спорах которых рождались схожие или соперничавшие мнения, ставшие итогом борьбы с детально неразработанной, но убедительной логикой элеатов. Идеи Сократа и Платона, оказавшие глубокое влияние на дальнейшую историю, должны рассматриваться на этом фоне как составляющая часть дискуссии и попытка найти окончательное решение поднятых в ней проблем. И то, что у Платона эти идеи оказались только элементом великого этического и метафизического синтеза, не отменяет этого подхода, который одно только чтение «Кратила» и «Евтидема» (не говоря уже о более значимых диалогах, подобных «Софисту») ставит вне всякого сомнения.

**Краткое изложение результатов.** При жизни Сократа и Платона были сформулированы следующие позиции. Имена тех, кто их придерживался, точно установленные или возможные, приводятся в скобках.

1. Невозможно произнести ложь, поскольку это означает произнести то, чего нет, а то чего нет, не может

---

<sup>1</sup> По этому поводу см.: *Maier*. Syllogistik. 2. Teil, 2. Hälfte, 7 ff., где обсуждается значимость четвертой главы IV книги «Метафизики» Аристотеля, и предполагается, что во времена Аристотеля эристика Антисфена и мегариков рассматривались как некоторое единое целое.

быть произнесено (Протагор, Антисфен. Этот тезис зависит от Парменида, фр. 2.7–8.)

2. Отсюда вывод, что никто не вправе никому противоречить (Протагор, Антисфен).

3. Истина зависит от отдельного человека (Протагор, Горгий).

4. Мы используем слова непоследовательно и вне связи с реальностью. Это неверно, так как есть реальность (ὄν, φύσις) и есть естественные виды (εἶδη), которым должны однозначно соответствовать наши понятия (Сократ, Антисфен, Гиппократ «Об искусстве»).

5. Дать определение сущности вещи нельзя, поскольку можно лишь перечислить ее элементы, не поддающиеся дальнейшему анализу, неопределимые и описываемые только по аналогии (Антисфен и, возможно, Ликофрон).

6. Каждому объекту соответствует один-единственный собственный логос, сообщающий о том, что он есть, называя элементы, из которых он состоит. Если какие-то из них к нему не относятся, тогда логоса нет (Антисфен).

7. Имена обладают природным сродством со своими объектами, которые известны благодаря непосредственному контакту ума с объектом в чувственном восприятии (αἴσθησις). Имя, не обладающее таким сродством, не есть неправильное: это вообще не имя (Антисфен, Ликофрон, Кратил у Платона).

8. Имена являются произвольно выбранными ярлыками, не имеющими природной связи с объектами, к которым они относятся (Демокрит, Гермоген у Платона).

9. Использование «есть» для связи субъекта и предиката незаконно, поскольку делает единую вещь множественной, хотя можно воспринимать субъект и его свойство и говорить о них (например, о бледном Сократе) как о единстве (Ликофрон).

10. На тех же элейских основаниях, что вещь не может быть одновременно единой и mnogой, возможна только тождественная предикация (мегарцы и, возможно, другие).

## 6. ГРАММАТИКА

Оживленный интерес к возможностям и недостаткам языка положил начало грамматическим исследованиям (различению родов, частей речи и т. д.), следы которых можно найти у Протагора. Однако предыдущие разделы, а также рассмотрение самих этих тем, показывают, что в умах того времени эти исследования не были отделены от рассмотрения более широких вопросов, будь то вопросы философии языка или риторической практики. Цель ставилась на самом деле не научная — систематизировать и кодифицировать существующее словоупотребление, — но практическая: реформировать язык и увеличить его эффективность за счет более тесного соответствия реальности<sup>1</sup>.

Протагор, как сообщается, был первым, кто разделил речь (логос) на четыре основных вида (τῶν μὲν ἑστέ λόγος): пожелание (или просьба), вопрос, ответ и приказ; или, согласно другим источникам, на семь: повествование, вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание,

<sup>1</sup> «Древнегреческая *grammatiké* была τέχνη, искусством, или ремеслом, знанием, ориентированным на практику; современная филология является не τέχνη, но одной из естественных наук. Она берет в качестве предмета общемировой феномен человеческой речи и занимается просто установлением и согласованием фактов». Это подчеркивается в легко читаемом очерке Марри «The Beginnings of Greek Grammar» (в «Greek Studies»), где он отмечает также важнейшее отличие, связанное с тем, что γραμματική занималась исключительно греческой речью: «Феноменом, с которым имели дело греческие *grammatikoi*, не был человеческий язык в целом. Это был Логос».



вызов. Несколько позже Алкидамант говорил, что четыре логоса — это утверждение, отрицание, вопрос и обращение<sup>1</sup>. Это известно из более позднего источника, но Аристотель ссылается на эту классификацию, когда в «Поэтике» (1456b15) отмечает, что Протагор критиковал Гомера, написавшего «пой, богиня», поскольку это выглядело как приказ, тогда как нужна была просьба.

Различие между существительным и глаголом (*rhēma*) встречается у Платона и, как замечает Корнфорд (РТК, 307), оно появляется в «Кратиле» (425a) без объяснения, как нечто знакомое, так что, возможно, различие было сделано Протагором или кем-то другим из софистов<sup>2</sup>. Тем не менее в «Софисте» данное различие четко определено и проиллюстрировано примерами. Комбинация существительного с глаголом дает высказывание (логос)<sup>3</sup>. *Rhēma* здесь определяется как «то, что обозначает действия», и это звучит достаточно ясно, однако на этой ранней стадии терминология, несомненно, еще не устоялась, и в другом месте (Кратил, 399a–b), как видим, Платон говорит, что если имя Дифил разбить на составные части (Διὶ φίλος, «любимый Зевсом»), оно из имени становится *rhēma*. Буквально *rhēma* означает только «сказуемое», а имя, или существительное, противопоставляется ему как то, о чем

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский, 9.53 f. Его слова должны означать, что другие, а не Протагор делят на семь видов, и так переводит Хикс. Второй список выглядит сомнительным, и трудно понять, на каком основании в столь общей классификации διήγησις отделено от ἀλαγγελία. К сожалению, отсутствуют источники, более близкие к тому времени.

<sup>2</sup> Классификация букв как гласных, звонких и немых согласных, которая предшествует этому в 424c, приписывается οἱ δεῖνοι περὶ τούτων.

<sup>3</sup> ὄνομα плюс ῥῆμα = λόγος, Кратил, 425a, 431b–c; Софист, 202c ff. «Тезет сидит» — это пример простейшего λόγος. Об этих двух частях речи как минимально необходимом для λόγος см. комментарии Корнфорда: РТК, 307.

сказывается. Даже Аристотель со своей более специальной лексикой, в которой *rhēma* чаще всего означает глагол и так и определяется (Об истолковании, 16b6), использует его также для обозначения прилагательного (там же, 20b1–2), поэтому иногда самым лучшим переводом может служить более широкий термин «предикат».

Штенцель отметил (RE, XXV. Halbb. 1010 f.), что если Платонова дефиниция высказывания посредством его простейшей грамматической формы кажется примитивной, то не следует забывать, что его на самом деле заботила не грамматическая форма, а вопрос о том, как из двух грамматически одинаково правильных высказываний («Теэтет сидит», «Теэтет летит») одно может быть истинным, а другое ложным. Исключительное положение логоса в греческом уме хорошо иллюстрируется вниманием, которое Платон уделяет ему в «Кратиле» (425a). Существительные и глаголы образуются из букв и слогов, а из существительных и глаголов мы создаем «нечто великое, прекрасное и целостное, Логос, создаваемый искусством присвоения имен, риторики или чего-то иного, точно так же, как подобное живому живописное изображение создается искусством художника». Об этом греческом отношении к Логосу (в некоторых контекстах заглавная буква, кажется, напрашивается сама) следует помнить, когда, выступая хладнокровными грамматиками и логиками, мы испытываем раздражение от неточности и двусмысленности, с которой это понятие, как кажется, используется.

Интерес Протагора к роду существительных засвидетельствован его современником. Аристотель говорит нам, что именно он разделил существительные на мужской, женский и средний род<sup>1</sup>, и то же самое отраже-

<sup>1</sup> Или вещи (σκεύη) (Аристотель. Поэтика, 1407b7). Сам Аристотель называл их μεταξύ (Риторика, 1458a9; Софисти-

но в «Облаках» Аристофана. В пьесе от имени Сократа критикуется претензия Протагора превратить слабейший («нечестный») аргумент в сильнейший, и Стрепсиад, который приходит к Сократу, чтобы тот научил его хитрым аргументам, чтобы не платить долгов, потрясен, узнав, что должен сначала разобраться «в именах, какие из них мужского, а какие женского рода». За свое неумение (характерное для всех его современников) различать животных разного пола с помощью разных окончаний и использование мужского артикля с существительными, имеющими типично женские окончания, он получает суровый нагоняй от Сократа. Такое осуждение грамматики разговорного языка как нелогичной и неточной снова появляется в аргументе Протагора о том, что греческие слова женского рода «ярость» и «каска» должны относиться к мужскому роду<sup>1</sup>.

В «Евтидеме (277e) Продик упоминается как один из тех, кто утверждает значимость изучения «правильности имен», что Сократ называет первым этапом посвящения в мистерии софистов<sup>2</sup>. Отличительной чертой Продика была точность в использовании языка и четкое

ческие опровержения, 166b12, 173b28). Слово οὐδέτερον (лат. *neuter*) введено в обиход более поздними грамматиками.

<sup>1</sup> *Аристотель*. Софистические опровержения, 173b19. Высказывалось предположение, что имелся в виду воинственный или «неженский характер» (Марри) понятий, выражаемых данными словами. Более вероятно, что Протагор руководствовался чисто морфологическими соображениями, связанными с их окончаниями. См.: *Gomperz T. Gr. Th. I, 444 f.*, и *Fehling. Rh. Mus. 1965, 215*; также ср. со спором о κάρδολος в «Облаках» (670 ff.). Отметим, что его мишенью снова стал Гомер, и, разумеется, его согласование μῆνιν οὐλομένην («пагубная ярость»). — *Прим. пер.*) относится к тому же контексту, что и настроение ἄειδε, то есть к критике вступительных строк Илиады. См. об-разную реконструкцию Фелинга, *ibid.* 214, и выводы из этого, с. 312–313 выше.

<sup>2</sup> В целом о Продике см. с. 415–425 ниже.



различение смыслов слов, обычно считающихся синонимами. Как говорит Сократ в «Протагоре» (341a), Продик упрекает его за выражение «ужасно умный». «Ужасный» (*deinos*, см. с. 49–50) характеризует неприятные вещи, такие как бедность, болезнь или война. В том же диалоге содержится пародия на его учение — довольно помпезная речь, в которой он проводит различие между дискуссией и диспутом, уважением и хвалой, удовольствием и наслаждением. В «Лахете» (197d) Продик упомянут при обсуждении различия между храбростью и бесстрашием как «лучший из софистов, проводящих такие различия»<sup>1</sup>. По словам Аристотеля, Продик называл наслаждение, веселье и радость разновидностями удовольствия, и в связи с этим более поздний комментатор приписывает ему «открытие» «словесной точности»<sup>2</sup>.

Возможно, самым интересным во всем этом является свидетельство о личных отношениях между Продиком и Сократом, который несколько раз у Платона на-

<sup>1</sup> Остальные ссылки Платона на Продика в этой связи есть в Протагоре, 340a ff.; Меноне, 75e; Хармиде, 163d; Кратиле, 384b.

<sup>2</sup> *τέρψις, χαρά* и *εὐφροσύνη*, Аристотель. Толика, 112b22; ср. схолию к «Федру» — Hermias, p. 283, Couvreur (нет в DK, но добавлено Унтерштайнером в *Sofists*, II, 173 f.): Продик τὴν τῶν ὀνομάτων εὐρεὺν ἀκρίβειαν. Согласно схолиасту, *τέρψις* — это удовольствие, получаемое посредством ушей, *χαρά* — интеллектуальное удовольствие и *εὐφροσύνη* — зрительное удовольствие. Данная классификация, если она принадлежит действительно Продику, снова показывает нормативный, а не описательный характер такого рода учения, поскольку вряд ли соответствует обычному словоупотреблению (в речи Продика в «Протагоре» *εὐφραίνεσθαι* противопоставляется *ἡδεσθαι* и определяется как удовольствие, получаемое от упражнения ума). Однако весьма вероятно, что схолиаст предложил классификацию стоиков. Ср.: Alex. в DK, 84 A 19, и по этому поводу см.: Classen // Proc. Afr. C. A. 1959, 39 f. Классен полагает, что даже Аристотель смешивает *δαίρεσις* Продика и Платона.

зывает себя учеником и другом<sup>1</sup> Продика. Требование Продика установления точного различия очень близких по смыслу слов имеет очевидное сходство с обычаем Сократа припирать собеседника к стенке и требовать точного ответа, что *есть* храбрость, умеренность, добродетель и все остальное, что становилось предметом их дискуссии, — какова их форма или бытие; поэтому учение Продика вполне могло оказать на Сократа влияние, заставив его мысли двигаться в этом направлении.

Независимо от того, является ли, по словам Калоджеро, «разница между двумя подходами очень глубокой», так как Продик заботился только о «правильной речи», а Сократа интересовала «реальная вещь», или же, как полагал В. Шмид, искусство разделения, которым владел Продик, было «научным обогащением сократической мысли», и «его попытка отточить и упорядочить использование языка посредством логических требований стала, несомненно, важной в установлении смысловой ясности литературного языка», — к этому вопросу мы вернемся позже<sup>2</sup>. Однако здесь можно добавить, что Продик, наряду с остальными софистами, имел высокую репутацию как политический оратор

<sup>1</sup> См. с. 417–418 ниже. Я согласен с Г. Гомперцом (S. u. R. 93), что эти аллюзии нельзя отбрасывать как шутки, не имеющие исторического основания.

<sup>2</sup> См. с. 417–420. Некоторые дополнительные соображения о лингвистических заслугах Продика см. в: *Grant. Ethics*, I, 124 f. («Нам следует признать достойной эту первую попытку выделения различных нюансов языка, введения номенклатуры и т. д.); *Gomperz H. S. u. R.* 124–126 (его учебной целью была риторика — в противном случае, юноши не платили бы 50 драхм за одно его выступление! — однако «aus der Bedeutungslehre des Prodikos ist die Begriffsphilosophie des Sokrates erwachsen»); и другие источники, на которые делаются ссылки в *Untersteiner. Sophs.* 225, прим. 66. Унтерштайнер не вполне прав, говоря на с. 215, что «все ученые согласны» в этом вопросе.

и за плату публично демонстрировал свое красноречие, а также, как и Протагор, обучал искусству успешной политики и управления частным имуществом. Поэтому вполне вероятно, что его требование точности языка сложилось в контексте преподавания риторики<sup>1</sup>.

### Дополнительные замечания

1. **Продик и Фукидид.** Антифонт, Горгий и Продик упоминались в поздней античности как учителя или образцы для Фукидида (см. DK, 84a9, Mayer H. Prodikos, 61). По мнению самого Майера, «Schärfe und Prägnanz» стиля Фукидида — это унаследованное единство антитез Горгия и «Синонимики» Продика. В Горгии нелегко увидеть учителя «Schärfe und Prägnanz», но как бы то ни было, я не склонен вступать здесь в дискуссию о влияниях на Фукидида и просто, вслед за Майером, обращаю внимание на некоторые места, где различие между близкими синонимами проведено способом, поразительно напоминающим метод Продика из «Протагора», что заставляет видеть в Продике вдохновителя Фукидида.

В 1.23.6 проводится известное различие между истинной, но скрытой *причиной* (πρόφασις) войны и *поводами* (αἰτίαι), которые объявлены открыто.

αἰτία и κατηγορία. «Не подумайте, что наши упреки вызваны чувством вражды. Упрек (αἰτία) обращен к друзьям, которые допустили ошибку, а обвинение (κατηγορία) высказывается против врагов, которые причинили зло».

2.62.4, αὔχημα и καταφρόνησις. «Любой трус может быть гордецом, благодаря невежеству и везению, но на-

<sup>1</sup> Платон. Гиппий Большой, 282c; Государство, 600c и см. с. 64 выше.

стоящее презрение возникает из обоснованной уверенности в своем превосходстве над врагом».

3.39.2, ἐλασαστήναι и ἀλοσθήναι. Митиленяне «не столько повстанцы (это слово применяется к людям, которые испытали жестокое отношение), сколько убежденные бунтовщики, сговорившиеся с нашими врагами, чтобы нас погубить».

4.98.6, ἀμάρτηα и παρνομία. «Непреднамеренные проступки [утверждали афиняне] заслуживают убежища в алтарях богов, а имя преступление следует оставить для неправильных действий, совершенных беспричинно, не под давлением обстоятельств».

6.11.6, ἐλαίρεσθαι и θαρσεῖν. «Важно не ликование по случаю неудач наших врагов, но уверенность в превосходстве собственных планов»<sup>1</sup>.

Все эти примеры, кроме одного, встречаются в речи, прямой или косвенной, и использование их Фукидидом является дополнительным свидетельством риторической цели таких тонких различий. Они, несомненно, могут быть исключительно эффективными.

**2. Синонимика и философия.** У Момильяно есть интересная теория о возможном основании различия Продиком синонимов как в философии языка, так и в этике. Слова «теория» и «возможный» принадлежат мне, поскольку Момильяно преподносит свои выводы как несомненные. На основании известных нам свидетельств трудно быть вполне уверенным, но даже с более осторожной точки зрения интерпретация достаточно интересна, чтобы не обратить на нее

<sup>1</sup> Не все примеры, процитированные Майером, кажутся уместными. В 1.84.3 риторический эффект достигается скорее использованием αἰδώς и αἰσχύνη без различия, чем проведением между ними различия, а в 1.36.1 φοβούμαι и δέδοικα используются, по-видимому, просто во избежание неловкого повторения. Не существует и какой-либо разницы между ἴσος и κοινός, предложенных в 3.53.1–2.

внимания. Она такова (в *Atti Torino*, 1929–1930, 102 f.). Демокрит полагал, что слова не отражают реальности, потому что (кроме всего прочего) не каждому слову соответствует некоторый объект (см. т. II, с. 776–777). Единственный способ его опровергнуть — это показать, что на самом деле это соответствие имеет место, то есть из так называемых синонимов (например, *τελευτή, λέρας, ἔσχατον* — Менон, 75e) каждый на самом деле соответствует какому-либо отдельному объекту. Продик со своим явным педантизмом противостоит господствующему скептицизму, а поскольку теоретический скептицизм ведет к практическому релятивизму, то он равным образом противостоит «армии фрасимахов и калликлов». Это объясняет, почему буквоед Продик является также и автором нравоучительной басни о выборе Геракла (с. 421 ниже). Искусство различения синонимов имело важное значение для этики, подразумевая отличие *ἀγαθός* от *κρείττων*, *δίκαιον* от *συμφέρον* (эти отдельные примеры не встречаются, насколько мне известно, в сохранившихся свидетельствах о Продике и его творчестве). Его реакция, продолжает Момильяно, тем более интересна, что он не просто защищает традиционные верования. В опасном вопросе о богах он был и смелым, и оригинальным (см. об этом с. 361–369 ниже), но в то же время он чувствовал необходимость поддерживать в повседневной жизни традиционные моральные принципы. Таким образом, он (как заключает Момильяно) занимает особое место среди софистов: его позиция отлична, с одной стороны, от скептицизма Горгия, Протагора и Фрасимаха, а с другой — от Антифонты и Гиппия с их противопоставлением естественной и конвенциональной морали.



## IX. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ: ·АГНОСТИЦИЗМ И АТЕИЗМ<sup>1</sup>

### 1. КРИТИКА ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ

Досократовские философы, независимо от того, верили они или нет в божественную силу или силы, все пропагандировали религиозные концепции, далекие от антропоморфизма народных или государственных культов, основанных на гомеровском пантеоне. Ксенофан критиковал их открыто и заменил неантропоморфным монотеизмом, или пантеизмом, а остальные отказались от них, заменив сначала вечно живой мировой материей, неясно описываемой в качестве руководящей или управляющей движением космоса и всего, что в нем есть, а затем, как это сделал Анаксагор, единым Умом, отделенным от материи космоса и выступающим причиной рационального порядка, который он демонстрирует. Мы знаем, что Гераклит осуждал фаллический и другие культы за их непристойность, а Демокрит (несомненно, под влиянием уже существовавших эволюционных теорий) утверждал, что только пугающая природа грома, молнии и других подобных явлений заставила людей приписывать их причины богам. По мере своего развития «просвещение» проявляет себя в двух главных аспектах (будь то в Древней Греции или Европе со времен Ренессанса): во-первых, это решимость верить только

---

<sup>1</sup> Общее представление о критике в адрес традиционной религии в Греции как о предмете, который заведомо не укладывается в рамки данного сочинения, можно получить из *Decharme P. La critique des trad. rels. chez les Grecs.*

в разумное, отождествляя разум с позитивизмом и прогрессом естественных наук, и, во-вторых — подлинный интерес к морали. Мораль связывалась с улучшением человеческой жизни, искоренением жестокости, несправедливости и всех форм эксплуатации одних людей другими и основывалась на чисто гуманистических и относительных стандартах, поскольку утверждалось, что абсолютные стандарты, связанные со сверхъестественным авторитетом, не только обращены в прошлое, но неизбежно приводят к жестокости, нетерпимости и другому злу. Греческие боги были очень уязвимы с обеих сторон, и как только традиционное благочестие стало уступать место более рассудительной позиции, — когда *nomos* во всех его аспектах уже не принимался как должное, но скорее противопоставлялся всему природному и универсальному<sup>1</sup>, — начали все сильнее ощущаться скепсис и недовольство.

Нападки на религию, несомненно, были тесно связаны с антитезисом *nomos—physis*. Платон (Законы, 889e) высказывает неодобрение в адрес тех, кто утверждает, что «боги являются человеческой выдумкой, они существуют не по природе, но только в силу обычая и закона, которые, кроме всего прочего, отличаются в разных местах в соответствии с соглашением, достигнутым каждым сообществом, когда оно принимало для себя законы».

---

<sup>1</sup> Характерную позицию иллюстрирует ответ Сократа (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 4.3.16) Евтидему, который признает божественное провидение, но обеспокоен мыслью о том, что люди никогда не смогут достойно отплатить богам. На это дают ответ сами боги, говорит Сократ, ведь всегда, когда с этим вопросом обращаешься к Дельфийскому оракулу, он отвечает: «Соблюдай *номос* своего города», — то есть умиловивляй богов жертвами, насколько это в твоих силах. Такой ответ вряд ли удовлетворил бы более прогрессивных и пытливых интеллектуалов V в.

Творчество Платона пришлось на время, когда такие споры были в порядке вещей. У Аристофана Сократ отвергает богов как вышедшую из обращения монету (*nomisma*, с. 84 выше), а у Еврипида Гекуба ставит *nomos* выше богов, потому что мы в них верим именно по *номосу*, как в образцы добра и зла (с. 39). Существует множество свидетельств того, что в эпоху Перикла в условиях интеллектуального брожения влияние религии на умы людей ослабевало, вызывая раздражение и недовольство афинской бюрократии. Культ богов был составной частью жизни государства и мощной объединяющей силой. Можно утверждать, что все, что требовалось, — это следование культовым практикам<sup>1</sup>, мысли же предоставлялась свобода, однако для афинского традиционалиста было, скорее всего, очевидно, как для Котты у Цицерона, что те, кто открыто отрицают существование богов, «не только уничтожают суеверия ... но также и религию, которая состоит в благочестивом поклонении богам» (О природе богов, 1.42.117). Отсюда судебное преследование за нечестие и псефизма Диопифа против атеизма и рассуждений о небесных явлениях.

Они не терпели [говорит Плутарх (Никий, 23)] натурфилософов и любителей глазеть на звезды (*stargazers*)<sup>2</sup>, как они их называли, подменявших божество иррациональными причинами, слепыми стихиями и необходимыми свойствами. Протагор был изгнан, Анаксагор взят под стражу и с трудом освобожден Периклом,

<sup>1</sup> «Проблема веры никогда не была проблемой, даже если принять во внимание религиозный спор, ставший причиной суда [над Сократом]» (*Snell. Disc. of Mind*, 26.). См. также с. 361, прим. 1 ниже.

<sup>2</sup> *μετεωρολέσχας*, букв. «болтуны о вещах на небе». Это слово встречается у Платона (Государство, 489c) в сочетании с прилагательным *ἀχρήστος* (*ἀχρήστος* — бесполезный, ненужный. — *Прим. пер.*), что иллюстрирует тот род оскорблений, которым подвергались философы.

а Сократ, хотя на самом деле не занимался подобными вещами, лишился жизни за свою преданность философии.

И в его жизнеописании Перикла (32):

Примерно в это же время [то есть как раз перед началом Пелопоннесской войны] Аспасия была осуждена за нечестивость. ... и Диопиф<sup>1</sup> внес законопроект о наказании тех, кто отрицал богов или учил о небесных явлениях, навлекая подозрение на Перикла через Анаксагора.

Мотивы могли быть политическими, но умонастроения были таковы, что вменение в вину атеизма и занятий естественной наукой было верным способом добиться наказания, что очень хорошо знали обвинители Сократа. При этом не делалось различия между авторами научных сочинений и платными учителями, которых мы называем софистами. Их объединял религиозный скептицизм, который для софистов зачастую был результатом чтения работ ученых, а слово *sophistes* в то время столь же естественно использовалось по отношению к Анаксагору, как и по отношению к Протагору или Гиппию (с. 47 выше).

Моральное обоснование критического отношения к богам сформировалось рано. Не требовалось ни ученых размышлений, ни логической тонкости, чтобы возмущаться многочисленными романами Зевса или тем,

---

<sup>1</sup> Об упомянутом Диопифе известно немного. Это имя несколько раз упоминается у Аристофана (Всадники, 1085; Осы, 380; Птицы, 988), однако все, что всплывает, это что его обладатель был прорицателем. Фрагменты других комедиографов изображают его как фанатика и барабанщика в ритуалах корибантов (Амипсий 10 К., Телеклид 6 К. и Фриних 9 К.; см.: *Lobeck. Aglaorhamus*, 981). Осуждение «Анаксагора, софиста» (но не Диопифом или его  $\psi\eta\phi\iota\sigma\mu\alpha$ ) упоминается у Диодора (12.39.2). Об отношении софистов к натурфилософам ср. с. 70–72 выше, а о предполагаемой связи между «разглядыванием неба» и аморальным софистическим учением — Облака, 1283 (с. 172–173).

что он кастрировал своего отца, воровством и обманами Гермеса, ревностью Геры и злобно-мстительным характером бессмертных в целом. Мифы, в которых боги изображались похитителями, прелюбодеями, соблазнительями и обжорами, уже были отвергнуты Ксенофаном и Пиндаром. В эпоху просвещения мы видим, что Еврипид дает полную волю подобному критицизму. Критика богов могла принимать разные формы: богов упрекали за их поведение; заявляли, что боги существуют, но не поступают и не могут поступать подобным образом; или утверждали, что, поскольку это боги, в которых мы приучены верить, они либо не существуют, и все это ложь, либо они пренебрегают человеческими делами и не заслуживают или не требуют нашего поклонения. Многообразие сюжетов и персонажей позволило Еврипиду как драматургу отразить все точки зрения. В «Ионе» мы видим разочарование благочестивого юного жреца, осознавшего, что бог, которому он служит, опустился до того, что соблазнил смертную женщину. В «Геракле» прозвучало страстное отрицание того, что боги могут себя вести безнравственно (1341 ff.):

К тому же я не верил и не верю,  
чтоб бог вкушал запретного плода,  
чтоб на руках у бога были узы  
и бог один повелевал другим.  
Нет, божество само себе довлеет:  
все это бредни дерзкие певцов<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пер. И. Анненского. Однако настолько крепка была сила традиции, что весь сюжет «Геракла» построен на яростной ревности Геры, жертвой чудовищной жестокости которой стал сам герой, произносящий эти слова. Высказывалось мнение, что данный парадокс создан умышленно, чтобы показать внутреннюю абсурдность ситуации, однако Лески (наверное, справедливо) видит в этом результат противоречия между содержанием, навязываемым традицией и мифологией, и разумом драматурга. См.: *Lesky*. HGL, 382.



Полное неверие в богов на том основании, что негодяи благоденствуют, а справедливые страдают, звучит в страстной тираде из «Беллерофонта» (фр. 286): «Нет никаких богов на небесах. Верить в эти бабушкины сказки глупо. Достаточно посмотреть вокруг. Тираны, убивающие и грабящие, обманывающие и разоряющие, более счастливы, чем праведники и миротворцы. На маленькие богобоязненные государства обрушивается военная мощь стран больших и нечестивых». Ближе к стилю «Геракла» звучит еще одна строка из «Беллерофонта» (фр. 292.7): «Если боги поступают подло, — они не боги». Еврипид также обращает внимание на то, что для оправдания человеческих недостатков обращаются к примеру богов, в частности, когда старая кормилица Федры, потакая ее противозаконной страсти, приводит ей в пример Зевса и Эос: мол, Афродита обладает такой силой, что другие боги не могут перед ней устоять; также оправдывает свое поведение Елена (Троянки, 948). В комедии та же мысль проводится Аристофаном, когда спорщик Кривда заявляет, что без его риторического умения грешник погибнет, а с ним он одержит верх над своими обвинителями (Облака, 1079):

Спокоен будь! Найдут тебя в постели, ты ответишь —  
Что и ничуть не согрешил. Сошлешься ты на Зевса,  
И тот ведь уступал любви и обаянью женщин.  
Несчастный, неужели ты сильнее будешь бога?<sup>1</sup>

В отличие от простодушного традиционализма кормилицы, моралист мог бы утверждать, что бог является просто результатом психологического переноса: люди присваивают имена собственным злым страстям. «На диво был красив мой сын», — говорит Гекуба Елене (Еврипид. Троянки, 987), — вот ум / Твой, женщина, и сде-

<sup>1</sup> Пер. А. Пиотровского.

лался Кипридой, / Его узрев. Слепая страсть у нас / Так и слывет безумной Афродитой»<sup>1</sup>. Такого рода критика, направленная на то, чтобы снять с богов обвинение в аморальном поведении, связываемым с их именами в мифах, не должна пониматься и не понималась в то время<sup>2</sup> как направленная против собственно религии или даже установленной государственной религии. Одним из самых решительных сторонников такой критики был Платон, который в «Государстве» решительно обвинял Гомера и Гесиода во лжи, хотя сам был сторонником официальных культов и непреклонным противником неверия как в богов, так и в их провиденциальную заботу о человечестве.

Кроме моральной порядочности, существенным свойством, требуемым от божества, была самодостаточность. Рационализм того времени при поддержке, возможно, Ксенофана, и опираясь на элейское понятие о Боге как «неподвжном» и «бесстрастном», представил Бога как «ни в чем не нуждающимся». Эти слова Геракла у Еврипида трудно не связать с высказыванием Антифонта: «По этой причине он ни в чем не нуждается, ни от кого ничего не ждет, но есть бесконечное

<sup>1</sup> Пер. И. Анненского. Ср. также фр. 254 N.:

- а. Боги часто сбивают смертных с пути.
- б. Сделай проще, вини во всем богов.

Ж. Деверё подчеркивал, что оправдание Елены предвосхищалось тем, что о ней говорила Пенелопа в Одиссее (23.222). См. его: *From Anxiety to Method*, 344, прим. 2. (Сравнение сделано Стэнфордом, *ad loc.*, в его издании.) Тем не менее то, что Гомер принимает, Еврипид, в лице Гекубы, критикует.

<sup>2</sup> Дешарм (*Critique*. P. vii) назвал причину, по которой к подобному очищению от обвинения не предъявлялось подозрение в неверии. Такой феномен, как фундаментализм, был грекам неизвестен, поскольку в их религиозной литературе не было ничего, что соответствовало бы «слову Божьему». «Ils ne crurent point que les dieux eux-mêmes eussent été les auteurs de leur théologie, où ils virent seulement l'œuvre des poètes».

и самодостаточное»<sup>1</sup>. Вера в самодостаточность божества, естественно, ведет к сомнениям в реальности какого-либо божественного провидения или заботы

<sup>1</sup> (а) Fr. 10. C οὐδενὸς δεῖται Антифонта ср. δεῖται γὰρ ὁ θεός... οὐδενὸς у Еврипида.

(б) В датировке сочинений Антифонта настолько много неопределенности (см. с. 434, прим. 2 ниже), что, руководствуясь внешними свидетельствами, невозможно сказать, скопировал ли Еврипид этот отрывок из 'Αλήθεια или нет. Некоторые использовали «отголоски» Антифонта у Еврипида как действительное свидетельство датировки сочинения, однако это рискованный критерий. Такие высказывания, как «Бог ни в чем не нуждается» могли встречаться у целого ряда авторов того времени, и первенство здесь может в равной мере принадлежать как Еврипиду, так и Антифону.

(в) Цитата приводится в словаре (лексикон Суды) как иллюстрация смысла ἀδέητος. Поскольку контекст отсутствует, причина, о которой говорится διὰ τοῦτο, неизвестна. Даже в начале не утверждается (хотя не приходится сомневаться), что речь идет о θεός (о согласии мнений ученых по этому поводу см.: *Untersteiner. Sophs.* 259, прим. 10).

(г) Я перевожу ἄπειρος как «бесконечный». Лурье полагал, что есть два значения: (i) бесконечный, (ii) неизведанный, и Унтерштайнер был с ним согласен (*Sophs.* 259, прим. 13). Однако в отрывках, которые он приводит как параллельные (*Платон. Филеб.* 17e и *Тимей.* 55d), второе значение стоит в активной форме (несведущий, неопытный). LSJ не приводит примеров пассивной формы (*passive sense*) (неопытный, неизвестный или неизведанный), я их также не встречал.

(д) Унтерштайнер (*Sophs.* 260, прим. 13a, *Sof.* IV, 42 f.) полагает, что из «Воспоминаний о Сократе», 1.6.10, Ксенофонта следует, что Антифон приводил не собственное мнение, но то, которое он опровергал. Шмид (*Gesch.* 1.3.1, 160) принимает этот фрагмент за чистую монету и включает «Воспоминания», 1.6.3, в свои ссылки без комментариев. Читатель может одобрить его выбор. Лично я считаю, что у Ксенофонта Сократ мог быть насмешливым. Он говорит: «Ты, кажется, воображаешь, что счастье состоит в роскоши и мотовстве, ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι», ловко обращая против оппонента его же слова. [«Ты видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни; а по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества». — Пер. С. И. Соболевского].



о человечестве. В V в. бытовало мнение, подвергнутое критике Платоном и состоящее в том, что «боги существуют, но их не интересуют человеческие дела» (Законы, 885b, 888c). У Ксенофонта (Воспоминания о Сократе, 1.4.10) человек по имени Аристодем возражает Сократу на упрек в отказе воздавать богам надлежащую хвалу и жертву, что, вовсе не презирая божество, он полагает его слишком величественным, чтобы оно нуждалось в его поддержке, и, более того, люди совершенно не заботят богов. Об Антифонте известно, что он отрицал провидение в том же сочинении «Об истине», где говорил о самодостаточности Бога и целесообразности подчиняться общепринятой морали только будучи на виду<sup>1</sup>; а Фрасимах усматривал в преобладании порока свидетельство того, что боги слепы к происходящему среди людей (с. 144 выше).

Рационализм натурфилософов не был в полной мере атеистическим (в том смысле, как мы понимаем это слово), но тем не менее он стал разрушительным для традиционного и официального пантеона. В ионийской традиции божество долгое время идентифицировалось с живой природой мира. Это было до тех пор, пока Анаксагор не выделил его в качестве внешнего Ума, который в самом начале запустил космический процесс. Однако для современников Анаксагора более значимым, чем существование этого Ума, стало то, что Анаксагор низвел всевидящего Гелиоса, который каждый день пересекал небо на своей сверкающей колеснице и был величественным свидетелем самых священных человеческих клятв, до уровня

---

<sup>1</sup> Fr. 12, из Оригена. Ссылки на сегодняшние мнения по этому поводу есть в: *Untersteiner*. *Sophs.* 264, прим. 74. Стоит отметить, что Унтерштайнер, наряду с другими, полагал, что весь отрывок «Законы» 888d–890a воспроизводит учение Антифонта. См.: *Sophs.* 231, прим. 17, 263, прим. 70, 265, прим. 91 и *Sof. IV*, 178 ff.

безжизненной раскаленной глыбы. Еврипиду хватило смелости включить это описание в свои трагедии, и это настолько шокировало афинские умы, что стало поводом не только для высылки Анаксагора, но и для решения Мелета попытаться обвинить в этом Сократа на суде<sup>1</sup>. Однако самой популярной философской теологией стала та, которая отождествляла божество с воздухом или *aither*: в качестве научной теории своего времени ее возродил Диоген Аполлонийский, и благодаря сродству с древними верованиями она с легкостью была усвоена народной мыслью<sup>2</sup>. Знакомство с этой теологией демонстрирует обращение Сократа: «Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший, объемлющий Землю»<sup>3</sup> в «Облаках», и отождествление воздуха или *aither* с Зевсом в молитве Гекубы в «Троянках» Еврипида. В двух местах у Еврипида *aither* также носит имя Зевса. Боги атомистической теории Демокрита гораздо дальше отстояли от официальной религии<sup>4</sup>.

Трудно понять духовный мир Еврипида, но, помимо уже сказанного, мы знаем, что ему были чрезвычайно интересны передовые мысли своего времени. Еврипид говорил устами своих персонажей, что позволяло вы-

<sup>1</sup> См. т. II, с. 513, 452 и 537–538. Платон. Апология Сократа, 26d.

<sup>2</sup> Т. II, гл. «Диоген Аполлонийский»; т. I, с. 259–264.

<sup>3</sup> Пер. А. Пиотровского.

<sup>4</sup> См. т. II, с. 517 и Еврипид, фр. 877, 941 (цитируется из неизвестных пьес и вне контекста); также Еврипид в «Лягушках» Аристофана, 892: αἰθήρ ἐμὸν βόσκημα («Эфир, питатель мыслей, языка рычаг». — Пер. А. Пиотровского). О Демокрите см. т. II, с. 781–788, особенно с. 784, прим. 1. Влияние Демокрита, возможно, чувствуется в «Троянках», 886, однако идея была широко распространенной. Αἴηρ и αἰθήρ в этих контекстах были взаимозаменяемыми (т. II, с. 784). В «Облаках» — αἴηρ, который ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, и γῆς ὄχημα в «Троянках», 884, должен быть тем же самым, однако во фр. 941 — это есть αἰθήρ, который «держит землю своими мощными руками».

разить практически любую точку зрения<sup>1</sup>, поэтому лучшей (разумеется, в плане наших настоящих целей) будет характеристика Еврипида как зеркала своего времени. Женщина в «Женщинах на празднике Фесмофорий» прямо обвиняет его в атеизме (450 f.: «В своих трагедиях он убеждает людей в том, что боги не существуют»), однако комедиографу не удалось сделать ее независимым свидетелем. Плутарх (Об Эроте, 756b–c) говорит, что когда «Меланиппа» была первый раз поставлена на сцене, то строка (фр. 480) «Зевс, кто ты, только понаслышке знаю я» вызвала такой шум в театре, что в следующей постановке он изменил ее на «Зевс — так вещает голос древней истины...»<sup>2</sup>. Аналогичное выражение, «чем бы ни были боги», встречается в «Оресте» (418) в контексте откровенной критики в адрес божественных сил<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Однако Лукиан в «Зевсе трагическом», 41, цитирует фр. 941 и 480 как места, где Еврипид выражает свои собственные мысли, не связанные с требованиями драматической ситуации.

<sup>2</sup> Пер. Я. М. Боровского. Любопытно, что та же строка, которая есть в трагедии «Пирифой», теперь обычно приписывается Критию (Еврипид, fr. 591.4N. = Критий, fr. 16.9 DK).

<sup>3</sup> Высказываниям Еврипида присущ совсем иной дух, нежели некоторым фразам Эхила, которые, на первый взгляд, кажутся похожими.

(i) Знаменитый фрагмент из «Гелиад» (fr. 70),

Ζεύς ἐστὶν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,  
Ζεὺς τοὶ τὰ πάντα, ἧ τὶ τῶνδ' ὑπέρτερον,

не воспроизводит никаких рационалистических теорий о боге-воздухе, но четко выражает идею, что Зевс присутствует во всех манифестациях природы и в то же время превосходит их. Это глубоко переживаемый пантеизм — поэт осознает живой дух земли, неба и всего остального — и нечто большее. Сравнение с последними строками «Трахинянок» Софокла (*Lloyd-Jones // JHS, 1956, 55*) совершенно не попадает в цель, поскольку τούτων там относится к переменам и случаям в человеческой жизни, а не к *aither*, земле, небу и всем вещам».

(ii) В «Агамемноне», 160, хор взывает: Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, но из следующих слов явствует, что это обычный случай благо-

Поразительные слова хора, которые должны, без сомнения, выражать собственные взгляды Еврипида, — это фр. 910. В этом фрагменте Еврипид говорит о счастье овладевшего способами научного исследования человека, который созерцает «вечный порядок и красоту<sup>1</sup> (космос) бессмертной природы и понимает, как все в ней устроено». Такой человек, говорит он, не будет участвовать в нечистых и несправедливых делах. Это восхваление *historia* не обязательно противоречит хуле в адрес *meteorologi* во фр. 913: «Созерцая эти вещи, кто не осознает Бога?<sup>2</sup> Кто не отбросит прочь лживые рассказы глазающих на небо, чьи болтливые языки несут чушь, бормоча наугад о неизвестных вещах?» Ложное понимание тайн природы привело некоторых к атеизму, но мудреца вечный *kosmos*, который природа ему открывает, может привести только к заключению о существовании бога, умного распорядителя, сущего в нем или за его пределами. Бога этого фрагмента можно поставить рядом с богом-воздухом или богом-*aither* «Троянок» и фр. 877 и 941, а также богом Диогена, учение которого он, несомненно, наследует, — воздухом, действующим как сознательно планирующий ум (т. II, с. 608). Если это и не проповедь олимпийской религии, то далеко не атеизм. Из-за отсутствия контекста мы не знаем определенно, каковы «эти вещи», вид которых заставляет человека осознать божество, но если допустить, что это природные, прежде всего, небесные, яв-

честия, связанный с опасением не оскорбить бога неверным именем или таким, которое ему не нравится (как у самого Еврипида, фр. 912, где ὁ πάντων μεδέων адресуется со словами Ζεὺς εἴτ' Αἰδῆς ὀνομαζόμενος στέργεις); и, как во фрагменте из «Гелиад», выражается, кажется, ощущение вездесущности Зевса: «Все вещи я измерил, нигде не найдя ничего, кроме Зевса».

<sup>1</sup> Сложный смысл *kosmos*'а нельзя выразить одним словом. Ср. т. I, с. 233 и 372.

<sup>2</sup> θεὸν οὐχὶ νοεῖ. О смысле νοεῖν см. т. II, с. 45–48.

ления, тогда из данного отрывка следует тот же урок, что и из «Законов» Платона (967a–c): понимание *taxis* (упорядоченного расположения) звезд ведет не к атеизму, а к осознанию ума, который создал этот *kosmos*. Астрономы (говорит Платон) заслужили имя атеистов по той причине, что раньше некоторые из них считали небесные тела просто безжизненными массами, ходящими кругами по необходимости. Однако даже среди них наиболее проникательные умы подозревали, что эти точно рассчитанные движения не могли возникнуть без участия разума, и решили, что, хотя сами по себе звезды могут быть безжизненными сгустками и камнями, за ними стоит ум, руководящий их движением и всем космическим порядком.

## 2. АГНОСТИЦИЗМ: ПРОТАГОР

Согласно Диогену Лаэртскому (9.24), элейский философ Мелисс заявил, что недопустимо высказывать что-либо о богах, поскольку знать о них невозможно. Однако классическим агностиком в том столетии был его современник Протагор, знаменитый тем, что написал:

О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и жизнь коротка<sup>1</sup>.

Полный текст цитируется Диогеном Лаэртским и Евсевием, и большая часть — Секстом Эмпириком<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>2</sup> См.: Протагор, фр. 4 и А 12 DK. На это также ссылаются Тимон из Флиунта (цит. у Секста Эмпирика, loc. cit.), Филострат (Жизнеописания софистов, 1.10.2 = А 2), Цицерон (О природе богов, 1.1.2, 12.29 и 23.63), и Диоген из Эноанды (А 23).

а примерно в его время на него ссылается Платон, который в «Теэтете» (162d) изображает великого софиста протестующим против обсуждения богов: «...я намеренно отказываюсь обсуждать их существование или несуществование в своих речах и книгах». Форма утверждения как высказывание личного мнения («я не могу...») заметно контрастирует с подобным же утверждением Ксенофана, фр. 34, что ни один человек не видел и ни один человек никогда не узнает правду о богах. Некоторые верили в богов, некоторые — нет, и потому, в соответствии с принципом «человек есть мера», для одних боги существовали, для других — нет; однако для самого Протагора воздержание от суждения было единственно возможным выходом<sup>1</sup>. Секст Эмпирик и эпикуреец Диоген из Эноанды бездоказательно причислили его к атеистам, но Цицерон осторожно различил их<sup>2</sup>. О данной фразе сказано, что она стояла в начале сочинения (или в начале раздела), называвшегося «О богах»<sup>3</sup>, и у исследователей, естественно, возникал вопрос, что же могло следовать за

<sup>1</sup> Ср.: Jaeger. TEGP, 189. Это удовлетворительный ответ в дискуссии с Т. Гомперцем (GT, I, 457), утверждавшим, что если бы Протагор верил, по словам Платона, что «для каждого человека истинно то, что ему кажется», то он не сказал бы то, что сказал о богах.

<sup>2</sup> О природе богов, 1.1.2, «Dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt» («Однако Протагор сомневался, а Диогор Мелосский и Феодор из Кирены считали, что вовсе нет никаких богов». — Пер. М. И. Рижского). Ср.: *ibid.* 23.63, 42.117.

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский, 9.52 и 54; *Евсевий*. Приготовление к Евангелию, 14.3.7 = Протагор, фр. 4; *Цицерон*. О природе богов, 23.63 (без названия). О *σύγγραμμα* как указывающей на то, что это была часть сочинения, см.: *Untersteiner*. *Sof.* 1, 78; *von Fritz* // *RE*, XLV. Halbb. 919. «Название» прозаического сочинения в то время, как и в данном случае, состояло из начальных слов (см.: *Müller C. W.* *Hermes*, 1967, 145.)

таким, столь мало обещающим началом. Мы никогда этого не узнаем, но «ничто не мешает предположить» (если воспользоваться фразой самого последнего из комментаторов)<sup>1</sup>, что дальше высказывалось одобрение религиозного поклонения и культа согласно *потои* предков. Это было неотъемлемой частью жизни полиса, того цивилизованного общественно-политического сообщества, в ценности и необходимости которого он был твердо убежден. Кроме того, возможно, с точки зрения Протагора, инстинкт поклонения был изначальной и неискоренимой чертой человеческой природы<sup>2</sup> (ср. с. 98, выше).

<sup>1</sup> «Nichts spricht gegen die Vermutung», — К. В. Мюллер. Более ранние гипотезы были собраны Нестле в VMzL, 278–282. Унтерштайнер (Sophs. 38, прим. 47) критикует мнение Нестле, отчасти потому, что оно не соответствует его собственному, он считал, что л. θεῶν является частью Ἀντιλοῦσιαι (в чем он следует за Gomperz G. S. u. R. 131). Мюллер (Hermes, 1967) также считает предположение Нестле маловероятным и недоказанным, однако его собственное, разумеется, как и у всех остальных, не более, чем «Vermutung». Идея Нестле (см. также его издание «Протагора», с. 18) состояла в том, что сочинение было направлено против популярных доказательств существования богов и их заботы о людях; в подтверждение этой гипотезы он привел некоторые дошедшие до нас свидетельства о гневе афинских властей, вызванном этим сочинением.

<sup>2</sup> Мюллер (Hermes, 1967, 143 f.) предлагает новую тонкую интерпретацию фрагмента «Протагора» 322a: ὁ ἀνθρώπος θείας μετέσχε μοίρας κτλ является мифологической инверсией высказывания «homo mensura», то есть человеческое «родство богам», если его очистить от мифологических одежд, означает, что боги являются всего лишь проекциями или отражениями людей. Эта интерпретация, по его словам, снимает возражение против того, чтобы считать отрывок у Платона доподлинно принадлежащим Протагору. Я сомневаюсь, что это как-то связано (ср. с. 97–98 выше, и мою работу «In the Beginnings» 88 f. и 141 f., прим. 10 и 11), однако сама по себе идея привлекательна.

### 3. АТЕИЗМ: ДИАГОР, ПРОДИК, КРИТИЙ; ДВА ТИПА АТЕИСТОВ У ПЛАТОНА

«Как догматическая вера, состоящая в отрицании любой сверхъестественной силы, атеизм не часто серьезно разрабатывался в какой-либо из периодов цивилизованной мысли». Так выразился А. Пирсон (A. C. Pearson) в короткой статье, главное достоинство которой заключалось в том, что он продемонстрировал, насколько трудно однозначно приписать какому-либо из греческих мыслителей атеизм в полном смысле этого слова<sup>1</sup>. Необходимо, в первую очередь, отличать отрицание традиционного политеизма от отказа признавать саму идею божества; во-вторых, нужно учитывать фрагментарный и зачастую недостоверный характер наших источников, относящихся к этому периоду, и, в-третьих, — склонность использовать обвинение в атеизме как оружие против любой публичной фигуры, которую надо было дискредитировать по другим причинам. Как показывает случай с Сократом, следует с осторожностью принимать обвинение в атеизме за чистую монету, учитывая, что один или два его современника, которых поздняя античность не без причины считала последовательными атеистами, по-видимому, никогда не привлекались к суду. То, что подобные атеисты («совершенно не верившие в существование богов», 908b) часто встречались во времена Платона, вполне очевидно. Именно их он упоминает в «Законах», строго отличая от тех, кто: (а) полагает, что боги существуют, однако не интересуются человеческим поведением, и, (б) что богов можно умиловить подношениями.

У более поздних авторов мы находим своего рода список атеистов, то есть тех, кто совершенно отрицал

<sup>1</sup> «Атеизм (греческий и римский)» в: *Hastings*. ERE. Т. II. 184 f.





существование богов<sup>1</sup>. В него вошли Диагор Мелосский, Продик Кеосский, Критий, а также (позже) Эггемер Тегейский и Феодор Киренский. В частности, имя Диагора никогда не упоминается без добавления к нему — «атеист». Однако если он и отстаивал атеизм с помощью каких-то философских аргументов, то мы ничего не знаем о том, в чем они состояли<sup>2</sup>. Этические основания — единственные основания для такого утверждения, что нашло отражение в поздних источниках: о Диагоре говорится, что начинал он как богобоязненный сочинитель дифирамбов, а позже, столкнув-

<sup>1</sup> Они φασι μὴ εἶναι θεοὺς (*Аэтий. Мнения философов*, 1.7, i) или «omnino deos esse negabant» (*Цицерон. О природе богов*, 1.42, 117 f.). Цицерон (*ibid.* 118) добавляет, однако не упоминая имени, теорию Крития, который назван по имени в списке Секста Эмпирика (Три книги Пирроновых положений, 3.218) и с Диагором у Плутарха (О суеверии, 171c). См. также: *Секст Эмпирик. Против ученых*, 9.51–5. Об источнике списка в περὶ ἀθεότητος академика Клитомаха (II в. до н. э.) см.: *Diels. Dox.* 58 f. и *Nestle. VMzUL*, 416. О Гиппоне, известном как ἄθεος и указанном в списке Климентя Александрийского (DK, 38 A 8), см. т. II, с. 585–590.

<sup>2</sup> Все источники информации о Диагоре полностью приведены в: *Jacoby. Diagoras ὁ ἄθεος* (Abh. Berl. 1959), 3–8 (он отсутствует в издании DK). Относительно современной литературы см.: *ibid.* 31 f., прим. 2, и *Woodbury // Phoenix*. 1965. 178, прим. 1. Рассмотрев разнообразные аргументы Якоби и Вудбери, читатель узнает все, что требуется, относительно Диагора. Суда (*Jacoby*, p. 5) называет его философом (и лирическим поэтом) и говорит, что он сочинил книгу с непонятным названием Αλοτυρῆζόντες λόγοι («Низвергающие речи». — *Прим. пер.*), где описал свой отказ от религиозной веры. Джером (см.: *Woodbury. Op. cit.* 178, прим. 5) представляет его как последовательного φυσικός. Его книга была уже известна Аристоксену в IV в. (ар. *Philodemus, Jacoby*, p. 5 = *Аристоксен*, фр. 127a; *Wehrli. Schule des Ar. Vol. X. P.* 198), что, при всем уважении к Вудбери (p. 207), более важно, нежели то, что Аристоксен отвергал ее как неподлинную. Данная книга или другая, под названием Φρύγιοι λόγοι (это может быть одно и то же), упоминается во многих более поздних источниках, однако кроме скромного комментария Суды нигде не сообщается о ее содержании.

шись с реальным безнаказанным преступлением (ему самому был нанесен определенный ущерб, хотя о том, в чем он заключался, сведения расходятся), убедился в том, что боги не существуют. Кроме упоминания о его неверии, современники сообщают о нем только то, что он был осужден афинянами по обвинению в нечестии, и, когда он покинул город, за его голову была назначена награда. Аристофан (Птицы, 1071 ff.) не говорит, в чем состояло обвинение, а Псевдо-Лисий (Против Андокида, 17) упоминает лишь то, что он «проявил неуважение к ритуалам и празднествам». Более поздние авторы утверждают, что он оскорбил богов, издеваясь и придавая огласке Элевсинские мистерии. Это не то же самое, что обвинение в интеллектуальном атеизме. Такие обвинения скорее ставят его в один ряд с Алкивиадом и его приятелями, высмеивавшими мистерии, или с неизвестными лицами, которые повреждали гермы. Свидетельство Аристофана подсказывает, что суд над Диагором состоялся незадолго до начала Сицилийской кампании, когда нервы были напряжены и город был готов мгновенно отреагировать на все, что могло бы оскорбить богов или оказаться плохим предзнаменованием<sup>1</sup>. Тем не менее, хотя поводом для его реального преследования могло стать подобное непочтительное легкомыслие, факт его последовательного атеизма нельзя поставить под сомнение. Якоби прав, утверждая, что все свидетельства единогласно приписывают ему «ясное и простое отрицание всего божественного,

<sup>1</sup> В «Птицах», 1071 f., Аристофан цитирует действительный указ, ставящий Диагора вне закона (который известен также из других источников: см.: *Jacoby*, p. 4) словами τῆδε θῆμέρα ἐλαβα-  
γυρεῖται. Эта аллюзия имела бы мало смысла, если бы тема не была злободневной, а «Птицы» были поставлены на сцене в 414 г. Я не вижу, чтобы какое-либо другое свидетельство это опровергло, и на попытку Якоби представить Диагора жертвой псефизмы Диопифа в 433/32 г. возразил Вудбери в статье в «Phoenix».

однозначный, крайний и бескомпромиссный атеизм». Такая оценка восходит к его современнику Аристофану, способному (как и его аудитория) сразу же заклеить Сократа как атеиста, назвав его «Сократом с Мелоса»<sup>1</sup>.

Поскольку об умонастроениях Диагора ничего не известно кроме того, что он не верил в богов, ему не удалось занять заметное место в истории философии. Большой интерес представляют те, о ком мы знаем как о сторонниках определенных теорий естественного и социального происхождения веры в богов. Так, Демокрит объяснял веру в богов, по крайней мере отчасти, страхом перед грозными явлениями природы (т. II, с. 781). Продик, как и многие его современники, интересовался происхождением вещей. В частности, в области его интересов была космогония (комичная космогония птиц у Аристофана в «Птицах», 684 ff., представлена как альтернатива космологии Продика) и, что характерно

<sup>1</sup> Изгнание Зевса Диносом не означает, что Сократ здесь обвиняется во введении *δαμόνια κακὰ*, но что он согласен с теми, кто вместо богов утверждал природные (*ἀναγκαῖα*) силы, такие как вихрь у атомистов и у других мыслителей. Вудбери (op. cit. 208) утверждает, что до эпохи эллинизма (то есть в период, когда Диагор впервые был назван «атеистом») *ἄθεος* не означало «атеист», но только «безбожник», или «богооставленный», однако это не так. Платон в «Апологии Сократа», 26c, не «показывает переход от одного смысла к другому». Когда Сократ говорит *καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς καὶ οὐκ εἶμι τὸ παράπαν ἄθεος*, из этого следует, что *ἄθεος* уже означает «не верящий в существование богов». Неприемлем и аргумент Вудбери, который исходил из использования *νομίζεῖν*. Можно иногда переводить *νομίζεῖν θεοὺς* как «оказание уважения, или традиционное поклонение богам» (как у Эсхила в «Персах», 497–498, однако даже здесь точно так же подошло бы «верить в», но никогда, разумеется, не с *εἶναι*, и обычно (как в таком же предложении из «Апологии») *νομίζεῖν* и *νομίζεῖν εἶναι* используются как взаимозаменяемые. Нет необходимости в это углубляться или цитировать снова примеры, как Геродот, 4.59.1 или Платон. Законы, 885c, поскольку этот момент был продемонстрирован, надо полагать, окончательно, в Tate J. // CR. 1936 и 1937.

для софистов, антропология. В отличие от Демокрита источник религиозной веры он видел не в страхе, а в благодарности. Рассмотрим следующие сообщения<sup>1</sup>:

(а) *Филодем* (эпикуреец, I в. до н. э.). О благочестии, с. 9; ред. Гомперца, с. 75): «Персей<sup>2</sup> показывает себя разрушителем или совершенным невеждой в отношении божественного, когда в своей книге о богах объявляет вполне возможным то, о чем писал Продик, а именно, что первыми богами, которым начали поклоняться, считались вещи, нас питающие и приносящие пользу, а вслед за ними это были первооткрыватели пищи, крова и других практических искусств — Деметра, Дионис и...» (папирус поврежден).

(б) *Минуций Феликс* (II–III век н. э.). Октавий, 21.2 (текст отсутствует в DK, но приводится в *Untersteiner. Sof. II*, 192, и *Nestle. VMzUL*, 354, прим. 22): «Продик говорит, что почитались в качестве богов те люди, кто, путешествуя, открывал новые земледельческие культуры и этим способствовал человеческому благополучию».

(в) *Цицерон*. О природе богов, 1.37.118: «Какого рода религию оставил нам Продик Кеосский, утверждавший, что богами почитались вещи, полезные для человеческой жизни?»

(г) Там же, 15.38: «Персей говорит, что богами стали считать людей, открывших что-то особенно полезное для цивилизованной жизни, и что вещи полезные и целебные сами были названы именами богов».

(д) *Секст Эмпирик*. Против ученых, 9.18: «Продик с Кеоса утверждает: „Древние считали богами Солнце и Луну, реки, ключи и вообще все вещи, помогающие нам в жизни, за помощь, которую они оказывают, по-

<sup>1</sup> Некоторые свидетельства и фрагменты есть в DK (*Продик*, фр. 5), а все — в *Untersteiner. Sof. II*, 191 ff.

<sup>2</sup> Стоик и ученик Зенона Китийского, ок. 306–243 до н. э.

добно тому, как египтяне обожествляют Нил<sup>4</sup>. Он добавляет, что по этой причине хлеб стал называться Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом и так далее в отношении всего, что приносило пользу» (немного другими словами это повторяется в главе 52).

(е) Там же, 51, вносит Продика в список атеистов, «которые утверждают, что бога нет».

(ж) Там же, 39–41, критикует «тех, кто считал, что древние верили, что все вещи, способствующие жизни, — это боги: Солнце и Луна, реки, озера и тому подобное», исходя из того, (а) что древние не могли быть столь глупы, чтобы приписывать божественную силу тем вещам, бренность которых они видели сами, и тем, которых они сами пожирали и уничтожали, и (б) что из подобного утверждения следует также необходимость веры в то, что люди, в особенности философы, — это боги, и даже животные и неодушевленная утварь, поскольку все это нам служит и улучшает нашу жизнь.

(з) Тридцатая речь Фемистия (IV в. н. э.) — это панегирик земледелию, содержащий восторженные суждения, что было общим местом, по крайней мере со времен Исократ<sup>1</sup>, о сельском хозяйстве, не только дающем средства к существованию, но и являющемся матерью всей цивилизованной жизни, источником законов, справедливости, мира, городов, храмов, философии и многого другого. Попутно он упоминает (р. 422, Dindorf) о «мудрости Продика, выведившего все религиозные практики, мистерии и посвящения из достоинств земледелия, полагая, что само понятие о богах люди почерпнули из этого источника и сделали его залогом благочестия»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Панегирик, 28. См. с. 92 и прим. 2 выше.

<sup>2</sup> θεῶν ἔννοιαν, вероятно, правильно, хотя поскольку это исправление, сделанное Дильсом вместо εἴνοιαν (что опубликовал Диндорф), то со стороны ДК и Унтерштайнера было неверно

Эти отрывки из сочинений авторов, живших спустя 400–800 лет после Продика, служат примером совершенной недостаточности материала, имеющегося в нашем распоряжении для реконструкции образа мысли софиста V в. Но мы должны сделать все возможное. Филодем излагает теорию вполне в духе некоторых идей XIX в. о переходе религии от культа неодушевленных объектов к обожествлению культурных героев как предполагаемых первооткрывателей полезных вещей и искусств, которые вывели человечество из животного состояния к цивилизации. Имелись разногласия относительно того, является ли вторая часть высказывания и, следовательно, двухэтапная теория религии заслугой Продика или уже Персея. Первое предположение не только больше соответствует духу высказывания<sup>1</sup>, но также тому, что говорили Минуций Феликс (отрывок б) и Цицерон (г). Значение фрагмента Цицерона состоит не в том, что он приписывает эту теорию Персею (поскольку мы знаем от Филодема, что Персей ее принял), но в том, что он соединяет два положения в одну теорию.

Секст Эмпирик действительно (отрывок ж) высмеивает идею, что полезные вещи или продукты когда-либо обожествлялись, ибо в этом случае на том же основании (кроме всех прочих) оказывается разумным верить и в обожествление людей. Я не склонен согласиться с решением этой проблемы, предложенным Унтерштайнером, а именно, что «первооткрыватели», которых, по

---

принимать это без комментариев. См.: Nestle. VmzuL, 352, прим. 14. В последней фразе, καὶ πᾶσαν εὐσεβείαν ἐγγυώμενος, Унтерштайнер публикует совершенно иную конъектуру Кальбфляйша (Kalbfleisch), ἐγγυέσθαι. Как представляется, от этого зависит довольно важный момент. Дильс, за которым последовал Унтерштайнер, предположил наличие пропуска после εὐσεβείαν.

<sup>1</sup> См.: Untersteiner. Sophs. 221, прим. 9, или Sof. II, 191 f.; Nestle. VmzuL, 354.



мнению Продика, обожествили, на самом деле вообще не были людьми, поскольку я не убежден, что это верно, и даже в том, что я правильно понял данную мысль<sup>1</sup>. С другой стороны, даже если Секст Эмпирик главным образом подразумевал Продика, свое критическое замечание он сформулировал в общем виде, и хотя из его рассуждений естественным образом должно было бы следовать, что «никто в это не верит», это невозможно, поскольку Сексту было хорошо известно о вере в то, что боги — это обожествленные люди. Он сам не раз излагает теорию Эвгемера<sup>2</sup>. Здесь, однако, возникает дополнительная трудность, поскольку в главах 51 и 52 теория Продика не только описывается (повторяя главу 18) как теория обожествления Солнца, Луны, рек, источников и других полезных вещей, но подчеркнуто отличается от атеизма, подобного тому, который был характерен для Эвгемера, верившего в обожествление «могущественных людей». Таким образом, следует сказать, что свидетельство Секста Эмпирика решительно не позволяет приписать «эвгемеристскую» теорию Продика, хотя в пользу этого говорят Филодем и Минуций Феликс (если Минуций только пересказывал Филодема, то, по крайней мере, он понимал его именно в этом смысле), и, в меньшей мере, Цицерон в «О природе богов», 1.15.38. С учетом всего этого (включая Цицерона «О природе богов», 1.37.118) следует все же согласиться,

<sup>1</sup> Его прим. 27 на с. 222 f. *Sophs.* я нахожу достаточно неясным. Если первооткрыватели не были изначально людьми, то кем они были до того, как «были приняты в сонм богов» (с. 211)? Из его формулировок в данном случае не следует, что, по его мнению, они были чисто мифическими для Продика, и я вообще не могу согласовать с. 210 и с. 223.

<sup>2</sup> Против ученых, 9.17, 34 (без названия), 51. Он также должен был знать, что теория старше и восходит к временам Продика, поскольку ее следы есть у Геродота (см.: *Nestle. VMzUL*, 354 f.). Он также должен был знать, что даже рукотворной σκεῦη, например очагу (Гестии), поклонялись, как богам.



что характерной чертой теории Продика, которая произвела наибольшее впечатление, было то, что происхождение религии объяснялось склонностью первобытного человека обожествлять жизненно необходимые вещи, включая Солнце, Луну и реки, а также хлеб и вино<sup>1</sup>. Эта теория вполне соответствовала умонастроению мыслящего грека, поскольку в литературе начиная с Гомера он сталкивался с использованием имени соответствующего бога для обозначения самой сущности вещи, например именем Гефест обозначался огонь («Они насаживали внутренности на вертел и вращали над Гефестом», Илиада, 2.426); Солнце, Луна и реки тоже были богами. «Мне женихом поток был»<sup>2</sup>, — совершенно непринужденно говорит Деянира (*Софокл. Трахинянки*, 9), и, будучи богом, он мог принимать любой облик по своему усмотрению — быка, змеи, человека и, естественно, воды. Эмпедокл дает имена богов четырем элементам, а Елифаній (если это так) говорит, что Продик называл их богами, а также Солнце и Луну, «потому что от них зависит жизнь всего»<sup>3</sup>.

Замечательный отрывок из «Вакханок» (274 ff.) демонстрирует, с какой легкостью греческий ум был способен переключиться от понимания сущности как воплощения живого бога к идее бога как изобретателя или первооткрывателя. Пытаясь смягчить нечести-

<sup>1</sup> Теорию двух стадий религиозного развития подтверждает для Продика Нестле (*VMzUL*, 353 f.), которому вторят другие, включая Унтерштайнера (*Sof. II*, 92; *Sophs.* 211 и 222, прим. 7) и Вершени (*Socr. Num.* 59 ff.). Никто из них не принимает во внимание то, каким образом Секст Эмпирик противопоставляет теорию об обожествлении полезных предметов теории Эвгемера.

<sup>2</sup> Пер. Ф. Ф. Зелинского.

<sup>3</sup> *Елифаній*. Против ересей, 3.21 (*Dox.* 591 и *Untersteiner. Sof. II*, 194, отсутствует в DK). Этому не следует уделять слишком много внимания. Христианский писатель наспех пробегает по всем философам, по одному предложению на каждого, и совершает некоторые грубые ошибки.



вую враждебность Пенфея к Дионису, Тиресий говорит ему, что

...два начала в мире  
Суть главные. Одно — Деметра-матерь  
(Она ж Земля; как хочешь называй),  
Она сухой лишь пищею нас кормит;  
Ее дары дополнил сын Семелы:  
Он влажную нам пищу *изобрел* —  
Тот винный сок...  
Сам бог, себя дозволил в возлиянье  
Другим богам преподносить...<sup>1</sup>

В этом отрывке Дионис, бог вина, одновременно изображается, не вызывая ощущения нелепости, и как первооткрыватель вина, и как само вино. Здесь, по всей вероятности, находится ключ к учению Продика. В благочестивом прорицателе Тиресии он бы увидел замечательный пример (и поскольку Еврипид наверняка был знаком с его учением, он также этот пример видел) ментальности, из которой рождалась религия: задаваться вопросом, представляли ли люди богами свою пищу, напитки и все остальное, что дает или поддерживает жизнь, или же их первооткрывателей и подателей, значит, делать психологически неверное противопоставление. Дионис был одновременно и вином, и подателем вина, Гефест — огнем и подателем огня.

Был ли Продик атеистом?<sup>2</sup> Несомненно, вся античность так и считала. Доддс (*ad loc.*) отождествляет

<sup>1</sup> Пер. И. Анненского. — Нет необходимости переводить совершенное причастие  $\gamma\epsilon\upsilon\acute{o}\varsigma$  как «когда он стал» («zum Gott geworden», Nestle. VmzuL, 354) и потому различать две хронологические стадии. Совершенные формы  $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$  означают, скорее, «быть». Относительно бога, который есть вино, ср. с индийской параллелью в Dodds. Vasch. 100 f., где цитируется Чарльз Элиот, пишущий о ведических гимнах, обращенных к Some: «Трудно сказать, адресованы ли они персоне или напитку».

<sup>2</sup> Пытаясь реконструировать воззрения Продика на религию и человеческую жизнь, я решил лучше не следовать таким уче-

речь Тиресия с учением Продика и затем говорит, что причина, по которой она может быть вложена в уста благочестивого и верующего персонажа, заключается в том, что учение Продика на самом деле не было атеистическим. Я уже предложил иное объяснение: верить, что вино и хлеб суть божества, — это, несомненно, не атеизм, а именно та вера, которая, по словам Продика, была присуща «древним» и положила начало религии. Для самого Продика они были просто вином и хлебом. Как объяснение его атеизма предлагают соответствующие отрывки из Секста Эмпирика, один из которых цитирует Доддс. Он переводит последние слова из отрывка Фемистия как утверждение, что Продик «подвел под благочестие прочное основание», но даже если глагол не поврежден (см. с. 363, прим. 2 выше), то он не обязательно означает именно это, и утверждение о том, что сама концепция богов возникла из земледельческой практики, звучит не так, словно исходит от человека, в них верившего. Продик может быть справедливо назван одним из самых первых антропологов, выступивших с теорией о чисто человеческом происхождении веры в богов, которая сделала бы честь XIX в. В своей теории, как свидетельствует пассаж из Фемистия, он особо подчеркивал несомненную ценность занятий земледелием. Это оказывается вполне естественным и разумным, если принять во внимание, во-первых, уже распространенную веру в то, что

---

ным, как Катауделла (Cataudella) и Унтерштайнер, использовавшим «Птиц» Аристофана в качестве источника (см.: *Untersteiner. Sophs.* 221, прим. 3, и 223, прим. 33). Они могут быть правы, но единственный несомненный вывод из упоминания Продика в строке 692 состоит в том, что он создал своего рода космогномию, возможно, самую новейшую из известных к этому времени. С таким же успехом может быть верным, что его имя просто было использовано как нарицательное для *μετεωροσοφιστής* (Облака, 360): птицы способны на большее, чем любой из них.

не только нашим пропитанием, но и всеми преимуществами оседлой и цивилизованной жизни мы обязаны этому источнику, а во-вторых, — количество и разнообразие религиозных культов, которые фактически обязаны своим существованием плодородию почвы. Продик, как и следовало ожидать от софиста и натур-философа, создавшего космогонию, очевидно, понимал развитие человечества как «прогресс», а не «деградацию» (с. 91 выше); и, подобно Протагору, видел в религии, наряду с оседлым образом жизни, строительством городов, верховенством закона и накоплением знания, один из плодов цивилизации, необходимый для ее сохранения. Чтобы разделять эти взгляды, не обязательно верить в независимое от человеческого представления существование богов как объектов поклонения<sup>1</sup>.

Критий<sup>2</sup> был богатым аристократом, считавшим ниже своего достоинства профессионально заниматься софистикой, хотя и разделял интеллектуальное мироощущение, называемое софистическим. В своей пьесе «Сизиф»<sup>3</sup> он изобразил религиозную веру как предна-

---

<sup>1</sup> В «In the Beginning» (с. 142, прим. 11) я приводил в качестве примера Фредерика Харрисона, который «считал все религии лживыми, но настаивал на человеческой потребности в поклонении». Вершеньи (Socr. Hum. 60) указывает, что «подведение психологического основания под религию... не равносильно тому утверждению, что религия не имеет легитимной основы». Это верно, что современный христианин может принимать такое происхождение веры в Бога, не оставляя своего убеждения в ее истине, однако мне это кажется образом мысли, намного опережающим пионеров рационализма (Драхман в *Atheism*. 43 f., подобно Доддсу и Вершеньи, считал, что Продик верил — просто «считал само собой разумеющимся» — в существование богов и не связывал вопрос об их существовании с вопросом происхождения понятия о них).

<sup>2</sup> См. ниже, с. 453–462.

<sup>3</sup> Наш единственный источник фрагмента пьесы — это Секст Эмпирик (Против ученых, 9.54), который приписывает ее

меренный обман со стороны правительства для обеспечения высшей и универсальной мотивации надлежащего поведения подданных. Несмотря на то, что речь об этом вложена в уста самого Сизифа, отъявленного нечестивца, который, естественно, в конце пьесы получил свое наказание со стороны богов, совершенно очевидно, что целью автора было распространение атеистических взглядов без слишком явного нарушения принятых норм<sup>1</sup>. Речь начинается с небольшого рассказа, который уже цитировался (с. 123 выше), о прогрессе человеческой жизни от беззаконной грубости к введению законов, наказания и справедливости. Подобные взгляды, как известно из других источников, в то время были весьма распространены. Далее говорится следующее (фр. 25.9 ff.):

Затем, когда законы принудили людей воздерживаться от открытого проявления насилия, но они продолжали делать это тайно, я полагаю, что некий дальновидный и хитроумный муж, придумал для людей страх перед богами, с тем, чтобы порочным людям было чего бояться, — даже когда они действуют, говорят или мыслят тайно. Из таких соображений он ввел понятие божества. Существует дух, сказал он, наслаждающийся бесконечной жизнью, слышащий и видящий умом, необычайно мудрый и всевидящий, носитель божественной природы. Он слышит все, что говорится между людьми, и видит все, что происходит. Даже если втайне замыслить зло, его не удастся скрыть от богов, столь они умны. Так он поведal

Критию. Некоторые античные источники считают автором Еврипида. По поводу авторства см.: ZN, 1407, прим. 2.

<sup>1</sup> На этот счет, разумеется, возможны два мнения. Противоположное изложенному, см. у Драхмана (*Atheism.* 45 f.), оно противоречит свидетельству Секста Эмпирика (Три книги Пирроновых положений, 3.218; Против ученых, 9.54) и Плутарха (О суевории, 171c). Шмид (*Gesch.* 180 f.) полагал, что, в любом случае, ни один афинский архонт не разрешил бы постановку пьесы, и Критий, должно быть, предназначал ее только для чтения.

самое оболъстительное<sup>1</sup> из учений, в котором за лживыми словами скрывается истина. В качестве жилища он выбрал богам такое место, одно упоминание о котором особенно сильно поразило бы сердца людей, откуда, как известно, к смертным приходят страхи и помощь для спасения их жалких жизней: свод наверху, где он видел молнии и слышал оглушительные раскаты грома, созерцал усыпанный звездами лик и строй небес, искусно украшенных мастерством времени; откуда вырывается огненный метеор<sup>2</sup> и влажный дождь нисходит на землю. В такие страхи погрузил он человечество, и оно, по его преданию, устроило божеству прекрасную обитель в подходящем месте и уничтожило с помощью его предписаний беззаконие... Таким образом, по моему мнению, этот кто-то заставил людей поверить, что существует племя богов.

Так впервые в истории появилась теория религии как политического изобретения, призванного обеспечить надлежащее поведение: она была тщательно

<sup>1</sup> ἥδιότων странно выглядит в данном контексте страха, и заманчиво звучит предложенное Науком κέρδιον (самое полезное. — *Прим. пер.*) (TGF2, 773). Хотя Наук об этом не упоминает, он, несомненно, имел в виду «Электру» Еврипида, 743 f. (цитируется на с. 372, прим. 2 ниже).

<sup>2</sup> Или солнце (DK, Унтерштайнер). Я не без колебаний согласился с Р. Г. Бёри (R. G. Berry) в Сексте Эмпирике, изданном в Лёбовской серии (против DK), понимавшим под λαμπρὸς ἀστέρως μύδρος метеоры или метеориты (он не делает никакого примечания). Критий действительно писал после того, как Анаксагор назвал Солнце μύδρος διάλυρος, а Солнце и дождь составляют естественную пару как два ὀνήσεις в жизни смертных. Как мне кажется, такому пониманию несколько препятствует применение ὄθεν и к дождю, и к Солнцу: дождь падает с небес, однако Солнце, конечно, нет. У Псевдо-Аристотеля (О мире, 395b23) μύδρος διάλυροι называются камни, которые выбрасываются из вулканов, и в конечном счете именно падение метеорита в Эгоспотаммах натолкнуло Анаксагора на мысль, что Солнце и звезды также могут быть μύδροι (если прав Векляйн (Wecklein), считающий, что у Крития написано στίλβει, а не στείχει, по версии MS, тогда разрешается трудность с ὄθεν).

разработана в Риме Полибием и воскрешена в Германии<sup>1</sup> XVIII в. Во времена Крития об этой теории больше нигде не упоминается, что позволяет говорить о ней и как об оригинальной и смелой<sup>2</sup>, и как продуктивной, позволяющей объединить в более широкую теорию учения Демокрита и Продика о том, что вера в богов была продуктом либо страха, либо благодарности, вызванных определенными природными явлениями. В то же время теория обращает вспять все возрастающий объем критики богов с позиций морали, настаивающей на том, что если бы боги существовали или заслуживали имени богов, то должны были бы стоять на страже одобренного морального кодекса. Именно потребность в сверхъестественной санкции морального поведения, по словам Крития, в первую очередь и обусловила появление богов.

На этом исчерпывается список тех, кто утверждал, на более или менее теоретическом основании, что боги являются выдумкой человеческого ума, поскольку нам столь же мало известно об атеизме Гиппона, как и Диагора (т. II, с. 585). Однако трудно поверить, чтобы имморалисты, занимающие сторону *physis* про-

<sup>1</sup> См. Trevelyan H. Popular Background to Goethe's Hellenism, 28, прим. 2. Однако, эта теория отлична от отождествленных с ней Нестле (VMzuL, 419) теорий использования политиками уже существующих религиозных верований, имевших место в период Ренессанса и позднее, и достигших кульминации в марксизме.

<sup>2</sup> Еврипид. Электра, 743 f. φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν, возможно, этому вторит. Однако высказывание «страх приводит к поклонению богам» не равносильно тому, что поклонение, основанное на страхе, обеспечивает достойное поведение и было изобретено с этой целью; а выражение недоверия к самым неправдоподобным мифам (λέγεται, τὰν δὲ λίστιν σικρὰν παρ' ἔμοιγ' ἔχει v. 737) определенно не было атеизмом. Нет совершенно никаких подтверждений точки зрения Нестле (VMzuL, 416), что атеизм Диагора был основан на той же теории, что и атеизм Крития, и даже был его источником.

тив *nomos*, подобно Калликлу и Антифону (или тем, чьи взгляды он изображает), придерживались какого-то рода религиозных верований. В лучшем случае, они продемонстрировали бы заблуждение второго типа, по Платону: боги существуют, но не проявляют никакого интереса к роду человеческому; однако маловероятно, чтобы они видели разницу между совершенно бесполезными богами и их полным отсутствием. Разумеется, Антифон с его советом блюсти *nomos* при свидетелях и не обращать на него внимания, когда тебя никто не видит, выражает в точности то отношение, которое по теории Крития преобладало, прежде чем были изобретены боги. Такое неверие, наверное, было распространено среди интеллигенции того времени. Профанация мистерий и повреждение герм не были делом рук верующих. Еще одним примером являлся Кинесий, мишень комедийных поэтов того времени по многим поводам — его напыщенным стихам, странной музыке, худобе и нечестивости, или «атеизме». Оратор Лисий называл его наряду с тремя другими — членами своего рода «Клуба адского пламени» или группы сатанистов («какодаймонистов», как они себя называли), которые умышленно собирались за обедом в несчастливые или запрещенные дни, чтобы поиздеваться над богами и законами Афин. О нем также говорится, что он осквернил статую Гекаты — поступок, аналогичный повреждению герм<sup>1</sup>. Все это может не иметь прямого отношения

<sup>1</sup> О какодаймонистах см.: Лисий. Из Афиня. «Ученые сотрапезники», 12.551e. Осквернение статуи упоминается у Аристофана в «Лягушках» (366, ср.: Женщины в народном собрании, 330), где, по мнению схолиаста, под злоумышленником подразумевается Кинесий. Дополнительную информацию о них см. в: Maas // RE. XI, 479–481; Dodds. Gks. and Irrat. 188 f., Woodbury // Phoenix, 1965, 210. Вудбери (р. 199) обращает внимание на интересный момент, что подобные святотатства и богохульства «предполагают некий святой авторитет. Черная месса претендует на авторитет и достоинство священнодействия». Возможно, это так. Несо-

к истории философии, но вместе с рационализмом натурфилософов и софистов создавало атмосферу, в которой вырос Платон, побуждая в противовес ей построить философскую теологию, основанную на теории происхождения и управления всем космосом и учении о месте в нем человека.

Интересно, что Платон, обычно считающийся самым нетерпимым и беспощадным теистом, различает два типа атеистов, один из которых значительно опаснее другого и заслуживает гораздо более строгого отношения. Он отмечает, что атеизм не обязательно ведет к аморальному поведению, и выделяет соответствующий тип, вроде этических гуманистов нашего времени. Говорится об этом в «Законах», 908b–e:

Ибо те, кто совершенно отрицает бытие богов, но от природы обладает справедливым характером, ненавидят дурных людей и из-за глубокого отвращения к несправедливости не склонны к совершению несправедливых поступков, избегают людей несправедливых, а справедливых любят. Другой же род — это те, у кого к мнению, будто Вселенная лишена богов, добавляется невоздержанность в удовольствиях и страданиях, хотя они и обладают сильной памятью и прекрасной восприимчивостью к наукам. Общая болезнь тех и других та, что они не признают богов; но первые творят меньше зла на пагубу остальных людей, чем вторые. Они в своих речах преисполнены дерзости в отношении богов, жертвоприношений, клятв и смеются также над всем остальным; быть может, они и других людей сделали бы такими же, если бы их не постигло вовремя правосудие. Вторые держатся того же

---

мненно, средневековые сатанисты полагали себя служителями одной из двух противоположных и одинаково реальных сил. Однако также возможно, что преступления, которые могут навлечь гнев богов, если они существуют, совершались просто с целью продемонстрировать свою уверенность в обратном. Это, очевидно, более подходящее объяснение кривляний Кинесия с его застольным кружком и других, кто совершал оскорбительные действия по отношению к афинской религии.



мнения, что и первые, слынут за людей одаренных, но исполненных коварства, злокозненных. Из этого рода людей выходят многие прорицатели, люди, занимающиеся всевозможной ворожбой, как иногда и тираны, демагоги, военачальники, основатели частных таинств, а также и изощренные так называемые софисты. Разновидностей подобного рода людей много, но особого законоположения достойны две из них: те, кто принадлежит к одной из них, а именно лицемеры, заслуживают смертной казни, и не одной и даже не двух, а сразу многих; люди же второй разновидности нуждаются в увещании и тюремном заключении<sup>1</sup>.

В глазах Платона первое и величайшее преступление против религии — это не открытый атеизм, но поощрение суеверий. Раньше, в «Государстве» (364b–e), он также выдвигал обвинение против псевдожрецов и прорицателей, которые подсовывали доверчивым богачам фальшивые орфические книги, обещая спасение от божественного наказания всем тем, кто заплатит за их обряды и заклинания. Персонаж Еврипида называет прорицание «вещью ничтожной и лживой». Жертвенное пламя и птичьи крики, по его мнению, ничему не могут нас научить. Здравый смысл и добрый совет — лучшие прорицатели<sup>2</sup>. Однако в этом нет нападок на богов, поскольку он добавляет: «Богам усердно жертвы приносить / Должны мы и молиться, чтобы благо /

<sup>1</sup> Пер. А. Н. Егунова.

<sup>2</sup> Из речи слуги в «Елене», vv. 744 ff. Ср. 757 — γνώμη δ' ἀριστος μάντις ἢ τ' εὐβουλία с фр. 973 μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάσει καλῶς. Согласно позднему источнику, Антифонт высказывал аналогичное замечание, что μαντική — ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός («прорицание — догадка разумного человека». — Прим. пер.) (*Gnomol. Vindob. DK, A 9*). Это вымысел, и, согласно Плутарху — «О том, что Пифия более не прорицает стихами», 399a, — который также цитирует Еврипида, фр. 973, в: Об упадке оракулов, 432 с, выражение вошло в поговорку. Нападки на μαντική восходят к Ксенофану. См.: Цицерон. О дивинации, 1.3.5, и *Аэтий*, 5.1.1 (в DK, 21 A 52).



Нам посылали, а гаданья бросить»<sup>1</sup>. Платон не осуждает одинаковым образом любое прорицание. Он испытывал несомненное уважение к Дельфийскому оракулу, рупору самого Аполлона, однако искусство гадания имело свои высшие и низшие формы, и существовало целое племя наемных гадателей, претендовавших на толкование воли богов по внешнему виду жертвы, полету птиц или письменным собраниям поддельных предсказаний (высмеянных Аристофаном в «Птицах»), которые формировали чувство неуважения к религии. Платон дает еще одно подтверждение необходимости отличать попытки очистить религию от нападков на саму религию.

#### 4. МОНОТЕИЗМ: АНТИСФЕН

Обнаружить и выделить какие-либо выражения чистого монотеизма в греческих сочинениях столь же трудно, как и точно установить настоящий атеизм. Вопрос — один бог или множество, столь важный для иудео-христианской традиции, вряд ли вообще волновал греков. Это представлено даже в сочинениях такого философичного теолога, как Платон, который использует понятия «бог»<sup>2</sup> и «боги» в очень близких контекстах, не обращая внимания на различие. Многие философы были убеждены в существовании единого духа, или ума, как в космосе, так и за его пределами, но это не означало, что они с необходимостью отрицали практическую ценность или элемент истины в политеистических верованиях и культах городов и обычного челове-

<sup>1</sup> Пер. И. Анненского.

<sup>2</sup> Чаще «этот бог»; в греческом обычно, хотя и не всегда, используется артикль, который в меньшей степени придает этому слову характер имени собственного, — в отличие от нашего «Бог». Это также применимо к Новому Завету.

ка. Это единственное божество, живое и обладающее умом, могло отождествляться, как мы видели у многих авторов, с физической стихией, главным образом с воздухом или эфиром. В греческом уме легко формировалась идея, что божественный дух присутствовал, в более или менее чистом виде, в созданиях низшего порядка, таких как даймоны, люди и даже животные. Одной из форм этой веры было то, что живой и божественный эфир в качестве воздуха, в своей менее чистой форме, вдыхался и, следовательно, усваивался смертными; это учение разделяли религиозные мистики и философы-физики со времен Анаксимена или еще раньше<sup>1</sup>. В той идейной атмосфере, где проблема «единого и многого» рассматривалась в этих понятиях, философу было нетрудно принять народных богов под свое крыло, представив их как подлинные явления «божества» (τὸ θεῖον: часто встречающееся абстрактное выражение) в его разных аспектах. Однако философы согласны в одном: само по себе «божество» не антропоморфно, будь то Логос-огонь Гераклита, «единый бог» Ксенофана, фр. 23 (т. I, с. 616), который «никоим образом не подобен смертным — ни телом, ни умом»; бог Эмпедокла, который есть чистая мысль и подчеркнуто лишен каких-либо телесных частей (фр. 134, т. II, с. 431–432), или изначальный создатель космоса Разум — Анаксагора. Некоторых из этих мыслителей следует, если угодно, классифицировать как монотеистов или пантеистов, особенно Гераклита и Ксенофана с их язвительными нападками на популярные верования и культы. Такие нападки не зафиксированы со стороны Анаксагора, однако он выражал собственное учение крайне откровенно, и не удивительно, что его обвинили в нечестии. С другой стороны, Эмпедокл в своей уникальной амальгаме

<sup>1</sup> Это встречалось часто и недавно на этих страницах, но в особенности см.: т. I, с. 259–262.

физической науки и религии (т. II, с. 433–443) нашел место для многих и разнообразных богов. В целом лучше избегать этих слов-ярлыков, которые, хотя и составлены из греческих корней, были чужды самим грекам.

И все же в период софистов и Сократа, который мы сейчас рассматриваем, по-видимому, есть одно действительно безошибочное выражение монотеистической точки зрения, сформулированной в терминах актуального для того периода противопоставления *номоса* и *фюсиса*. Оно принадлежит ученику Сократа Антисфену, теорию которого об отношении языка к реальности мы уже разобрали, хотя, как обычно, мы имеем только привлекающие внимание небольшие фрагменты косвенного свидетельства. Говорится, что они взяты из работы «О природе», и смысл их в том, что, «согласно номосу, есть много богов, но в природе, или реальности, — лишь один» (κατὰ δὲ φύσιν ἕνα). Об этом сообщает Филодем в записках об эпикурейцах, эпикуреец Цицерона (все остальные доступные нам версии — на латыни) говорит, что «Антисфен в книге под названием „Физик“, утверждая, что у народа есть много божеств, но в природе — только одно (*naturaliter unum*), этим лишает богов власти». Христианин Лактанций добавляет, что единый «природный» бог суть верховный изобретатель всего, и формулирует это так, что существует только он, хотя народы и города имеют своих собственных народных богов. Христианские писатели также цитируют Антисфена, который говорил, что бог не подобен любой другой вещи (или лицу: в дат. п. мог подразумеваться как мужской, так и средний род), и потому никто не может узнать его по изображению<sup>1</sup>. Если Лактанций верно говорит, что для Анти-

<sup>1</sup> Свидетельства собраны Каидзи как фр. 39 А–Е и 40 А–D. Они таковы: Филодем. О благочестии, 7; Цицерон. О природе богов, 1.13.32; Минуций Феликс, 19.7; Лактанций. Божественные установления, 1.5.18–19; и О гневе Божьем, 11.14; Климент

сфена единый бог был творцом мира (в отсутствие более надежных свидетельств нельзя быть в этом уверенным), тогда это замечательный ранний пример чистого монотеизма в Греции. Мы видим четкий и выразительный контраст между множеством богов по *норме* или популярной вере и единым реальным богом. Без этого прибавления, однако, акцент на единстве Бога и невозможности представить его посредством какого-нибудь видимого образа напоминает Ксенофана, соответствуя скорее пантеистическому, чем монотеистическому кредо<sup>1</sup>.

## Х. МОЖНО ЛИ НАУЧИТЬ ДОБРОДЕТЕЛИ?

«Можешь ли ты сказать мне, Сократ, можно ли научить добродетели? Или это вопрос упражнения, или способности от рождения или чего-то еще?» Об остроте, с какой этот вопрос обсуждался в V в., уже упоминалось во вводной главе (с. 41), где было кратко изложено значение *areté*. Было высказано предположение, что тот или иной ответ автора определялся не столько чисто рациональными, сколько мощными социальными причинами. Споры отражали столкновения между старыми аристократическими идеалами

---

*Александрийский*. Строматы, 5.14.108.4 и *Протресптик*, 6.71.1; *Евсевий*. Приготовление к Евангелию, 13.13.35; *Феодорит*. Вращение эллинских недугов, 1.75.

<sup>1</sup>Каидзи, автор новейшего специального исследования об Антисфене, осторожно описывает его взгляды как «una fede monoteistica, forse in germe panteistica» («монотеистическая вера, возможно, с ростками пантеизма»). — *Прим. пер.*)

и ценностями новых классов, которые при демократической системе правления в Афинах заняли значимое положение и стремились установить то, что сегодня можно было бы назвать меритократией<sup>1</sup>. Требование софистов, чтобы *areté* могла сообщаться за плату странствующими учителями, а не передаваться посредством наставлений и личного примера друзей и семьи, а также благодаря связям с «правильными людьми» в сочетании с врожденными качествами характера любого молодого человека благородного происхождения было для консервативно настроенных умов совершенно неприемлимым. Ставший обычным для своего времени вопрос о том, была ли *areté* следствием природного таланта или могла быть достигнута обучением либо усердной практикой, приобретает философское значение главным образом потому, что привлекает внимание Сократа и Платона, которые попытались ответить на него на более глубоком уровне. Поскольку настоящее исследование должно определенным образом быть подготовкой к встрече с этими двумя великими мыслителями, мы можем бросить беглый взгляд на те разнообразные ответы, которые предлагались в это время и раньше. Впоследствии, конечно, тема становится еще более распространенной, вплоть до слов Горация «fortes creantur fortibus et bonis ... doctrina sed vim promovet insitam»<sup>2</sup>.

Древнюю идею в VI в. воплощает Феогнид. Своему юному другу Кирну он пишет (ст. 27 и далее — Диль;

<sup>1</sup> Опасаюсь, что уже слишком поздно уничтожать этот уродливый и незаконнорожденный термин и заменять его законным сводным братом — «аксиократией».

<sup>2</sup> Оды, 4.4.33. О других отрывках из литературы на латыни см. Шори в: ТАРА, 1909, 185, прим. 1, который удивительным образом не упоминает об этом отрывке. В целом к его статье (Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη) следует обращаться за консультациями по данной теме.

остальная его поэзия дает совершенно ясно понять, что для него «добрый» и «благородный» означают происходящий из «правильного класса»):

Кирн, совет тебе дам, благомыслия полный, — ведь с детства  
Благородным умам много обязан я сам!  
Будь же разумен: не надо неправдой какой и бесчестьем  
Ни баснословных богатств, ни прославления искать.  
Вот что крепко-накрепко помни: ты с низким не знайся  
Сбродом, всегда и во всем лучших совета проси.  
С ними вкушай согласно и пей, и с ними же рядом  
Будь, и умей угодить: сила большая у них.  
Умному умные учат, а если со сбродом негодным  
Свяжешься, то пропадешь вместе с своей головой!  
Это пойми и запомни, разумных и знатных держися,  
Некогда скажешь: «друзьям добрый совет я подал!»<sup>1</sup>.

Такая идея обладания добродетелью, которая «кому-то передается» через правильные связи, оставалась общепризнанной и в V в., и позже, а связь добродетели с общественным классом становилась со временем менее значимой. Именно как консервативный член правящей демократической партии<sup>2</sup> Анит выражает свое презрение к профессионалам и заявляет, что любой афинянин благородного происхождения подготовит Менона к политической жизни лучше, чем софист. У Еврипида (фр. 609) это больше похоже на общепризнанную моральную истину, которой она становится в словах Менандра — «порочные связи вредят хорошим манерам». Плохой собеседник, так же как и хороший, говорит он, обучает своих товарищей быть на себя похожими, и поэтому юноши должны попадать в хорошую компанию; эта же мысль повторяется и у настоящего софиста, Антифонта (фр. 62): «С кем кто проводит наибольшую часть дня, таким по характеру необходи-

<sup>1</sup> Пер. Ю. А. Голубца.

<sup>2</sup> См. с. 58, прим 2 и 60 выше.

мо становится и он сам». Возвеличивание Пиндаром природных дарований (φύα) — это аристократическая черта<sup>1</sup>, и контекст, в котором он это делает, показывает, насколько вопрос о том, можно ли научить *areté*, является частью общей антитезы *physis* и искусство, или *physis* и *nomos*.

Мудрый знает многое отроду —  
 А кому потребно ученье,  
 Те, как вороны,  
 Оба каркают болтливо и праздно  
 Против божественной птицы Зевса.  
 (Олимпийские Оды, 2.86).

Все лучшее — от природы,  
 Вытверженная доблесть многих побуждает  
к славе,  
 Но без бога — сподручнее безвестие<sup>2</sup>.  
 (Олимпийские Оды, 9, 100).

Это не означает, что врожденный талант не может быть улучшен посредством обучения. Как он говорит в другой «Олимпийской Оде» (10.20), человек, родившийся для подвига (φύντα ἄρετῆ), достигает великой славы, когда цель обучения — его *areté* и боги на его стороне. Поэмы Пиндара были написаны на заказ, в соглашение входило и следование аристократическим воззрениям покровителей (как напоминает нам его издатель Гильдерслив), и похвала тренеру, которого в этом отрывке Пиндар упомянул по имени.

<sup>1</sup> Хотя «Аноним Ямвлиха» показывает, что к концу V в. акцент на *physis* утратил такую связь. Для него это дело случая (с. 106 выше)

<sup>2</sup> Пер. выполнен по изд.: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подготовил М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. — Пример антитезы в прозе см.: Фукидид, I, 121, 4 (речь коринфян в Спарте): «Добрые качества, которыми мы обладаем от природы, не могут быть получены обучением».



Ода была написана в честь мальчика-кулачного борца. Это показывает, что помимо общего смысла, когда *areté* указывала на тот тип совершенства, который больше всего ценился в данный период, ее можно было определить как совершенство в конкретном достижении или искусстве. Так же, как мы (как и греки) говорим не только о хорошем человеке, но и о хорошем бегуне, борце, ученом или плотнике, так и *areté*, соответствующим образом определенная, выражает превосходство или мастерство в том или ином занятии. Это вполне естественно, но об этом необходимо сказать ввиду традиционного, но вводящего в заблуждение перевода *areté* как «добродетель». В «Илиаде» Полидор, быстрый бегун, «показывает *areté* стопы» (20.411), а Перифет (15.641) превзошел своего отца во «всех видах *areté*, как в быстроте ног, так и в борьбе». Использование *areté* в таком значении сохраняется у Пиндара, который в десятой «Пифийской оде» (ст. 23) пишет о ком-то, кто «одолением рук и доблестью ног, мужеством и мощью взял лучшую из наград»<sup>1</sup>. В таком смысле лошади также могут обладать *areté* (Илиада, 23.276, 374; Ксенофонт. Гиерон, 2.2, 6.16), и такие неодушевленные объекты или субстанции, как земля (то есть плодородная почва — Фукидид, 1.2.4; Платон. Критий, 110e, Законы, 745d) или хлопок (Геродот, 3.106.2). Платон часто использует это слово по отношению к отдельным умениям, когда, например, он заставляет Протагора говорить об «*areté*

<sup>1</sup> Такой язык мог приводить к несколько комической путанице. Например, доказывая в «Меноне», что добродетели нельзя научить, Сократ (93c–d) комментирует неспособность Фемистокла передать свои многие добродетели государственного деятеля собственному сыну и, без намека на иронию, указывает на способность юноши метать копье, стоя верхом на лошади, как доказательство, что у того не было недостатка в природных дарованиях.

плотницких работ или любого другого ремесла» (Протагор, 322d) и, конечно же, о своей собственной специальности — «политической *areté*». В «Государстве» (353b) Сократ заявляет, что есть надлежащая *areté*, свойственная всему, что имеет особую функцию или исполняет особую работу, имея в виду условия, при которых эта функция будет выполняться наилучшим образом, и в качестве примера он упоминает особый серп для обрезания ветвей, глаза и уши. Затем он продолжает высказывать свое собственное мнение, заявляя, что *psyche* человека также имеет свою функцию, а именно — управлять низшими элементами, размышлять и вообще гарантировать, чтобы человек прожил жизнь наилучшим образом, и что собственную *areté* души следует отождествить со справедливостью или праведностью.

Можно поэтому сказать, что именно Сократ расширил значение *areté* от таланта или мастерства в каком-то отдельном искусстве или функции до чего-то подобного добродетели в нашем смысле этого слова, в смысле необходимого условия правильной человеческой жизни. Этому есть объяснение, и оно нуждается в уточнении. Наряду с конкретизацией посредством род. п. или прилагательного всегда существовало безусловное прямое использование *areté*, чтобы обозначить то, что считалось совершенством человека вообще. Так оно используется у Гомера, хотя мы можем перевести его как «мужество», которое в век героев было самой высоко ценимой добродетелью. Используемое таким образом слово было подходящим для «убедительных определений» реформаторов духа, которые утверждали, что совершенство «на самом деле» состоит в том-то или в том-то, когда, например, Гераклит (фр. 112) заявлял, что «величайшая *areté* — это самообладание». О таком использовании говорит название работы Демокрита «Об *areté*, или доблести мужа» (ἀνδραγαθί-

ας, D. L. 9.46)<sup>1</sup>. Оригинальность Сократа заключается в (а) акценте на добродетели как моральном качестве, а не просто необходимом условии успеха, и (б) в его попытке дать философское обоснование *areté*, требуя ее универсального определения. В его глазах общий термин являлся обоснованным только в том случае, если он соответствовал единственной «форме», или реальности, «сущность» которой могла быть определена в единственной словесной формуле. Здесь Сократ оказался на противоречивой почве. Когда он просит Менона сказать ему, «что такое *areté*», Менон думает, что это легкий вопрос, так как он мог сказать, что такое добродетель мужчины, женщины, ребенка, раба или кого-то или чего-то еще. Но он весьма озадачен, когда Сократ отвечает, что он хотел услышать не перечень добродетелей, а утверждение о сущности, форме или бытии одной вещи, добродетели, которая, по его мнению, должна быть общей им всем и оправдывать тот факт, что их называют одним именем. Это выглядит как урок элементарной логики, и в случае Менона так и есть, потому что он не философ, а нетерпеливый молодой аристократ, который изначально не понимает различия между перечислением ряда примеров и выводением из них индуктивного обобщения. Но его представляют как поклонника Горгия, и мы знаем от Аристотеля, что Горгий не одобрял попытки общего определения *areté*. После упоминания имени Сократа как утверждавшего, что самообладание, мужество и справедливость одинаковы как для женщины, так и для мужчины, Аристотель продолжает (Политика, 1260a25): «Заблуждаются те, кто утверждает, придерживаясь общей точки зрения, будто хорошее душевное расположение или правиль-

<sup>1</sup> См. также с. 107, прим. 1 об Анониме Ямвлиха, который, однако, мог находиться под влиянием Сократа. Связь между этой работой и Демокритом, возможно, далеко не случайна. См. Э. Т. Коул в: HSCP, 1961, 154.

ный образ действий и т. п. суть уже добродетели сами по себе. Гораздо правильнее поступают те, кто, подобно Горгию, перечисляет добродетели определенных групп людей»<sup>1</sup>. Для Сократа было столь же правомерно спрашивать об определении добродетели вообще, как и об определении насекомого, и возражать, когда вместо этого предлагался перечень насекомых; и Менона, возможно, не следует обвинять, когда он говорит, что он может понять этот вопрос, когда он касается видов природных существ, но не уясняет его столь же легко, когда вопрос относится к добродетели, которая, как он чувствует, не может рассматриваться по аналогии с другими случаями, упомянутыми Сократом (72d, 73a). Горгий, несомненно, заявил бы, что Сократ пытался распространить метод, применяемый в науке о природе, за пределы этой его собственной области. Начало его «Елены» — прекрасный пример собственной практики Горгия. Чтобы объяснить значение слова *kosmos*, общее определение которого мог бы искать Сократ, он пишет: «*Kosmos* — это для города мужество его граждан, для тела — красота, для души — мудрость, для действия — добродетель, для речи — правда. *Akosmia* — противоположность всему этому». Такое нежелание давать общее определение является следствием убеждения софистов, разделяемого Протагором, в относительности ценностей<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пер. С. А. Жебелева. О той же самой точке зрения у Исократ см.: Елена, I, и Никокл, 44.

<sup>2</sup> Ср. небольшую лекцию Протагора об относительности блага в «Протагоре» (с. 250 выше). На это указывает Вершени (Socr. Num. 41), который замечает, что «у Протагора его нежелание давать общее определение ведет не к отрицанию единства добродетели, но скорее к формальному определению, чем определению по существу (уравниванию блага с полезным, удобным, подходящим и т. д.). Для понимания различия между Сократом и софистами в этом вопросе Вершени весьма полезен. См. его с. 76.

Хотя Менон ставит свой вопрос перед Сократом в форме явной альтернативы, маловероятно, что кто-то верил, что *areté* достигается *единственно* только благодаря щедрости природы, или только личными усилиями, или только наставлениями. Даже Пиндар признавал, что природные дарования могут быть усилены посредством обучения, и хотя Гесиод говорил как земледелец, а не как аристократ, когда он произнес свою знаменитую фразу о богах, проливающих пот на пути к успеху (Труды и дни, 289), его поэма стала частью наследия греков, и никто не был настолько далек от действительности, чтобы предполагать, что величие могло быть достигнуто без усилия. Тем не менее существовала большая разница, определяемая тем, на каком из трех элементов делался акцент: природном даре; упражнении, или личном усилии; или на обучении.

Утверждение возможности научить добродетели обосновывалось стремлением софистов обеспечить себе средства для существования; а та «добродетель», которой можно было обучать, в греческом сознании оказывалась очень тесно связанной со специальными умениями или прикладными искусствами (*technai*). Ссылки Протагора, у Платона, на «*techne* ремесленника» и на «*areté* ремесленника»<sup>1</sup> показывают, что для него они во многом означали одно и то же. Сам он считает, что наставления в особых *technai*, которые некоторые софисты предлагали, не заслуживают внимания, а «политическое искусство», или «политическая добродетель»<sup>2</sup>, которая и является его собственной специальностью, гораздо ближе к моральной добродетели, ибо это искусство укоренено в этических качествах справедливости и уважении к себе и другим. Без них, полагает он, жизнь в организованном обществе невозможна.

<sup>1</sup> 322 b и d. См. с. 98, прим. 2.

<sup>2</sup> Τέχνη 319a, 322 b, ἀρετή 322c.

(см. с. 66 выше). Тем не менее такое политическое искусство можно точно определить как «благоразумие в личных делах и наилучший способ управлять своим домашним хозяйством, а также благоразумие в делах Государства, позволяющее стать самым влиятельным оратором и деятелем» (318d–e); такое политическое искусство — предмет практичный и утилитарный и в то же время явно пригодный для курса обучения. Взгляды Протагора на то, является ли добродетель врожденной или приобретенной, станут, возможно, понятны, если осмыслить ее мифологические элементы, из его длинной и блестящей речи в «Протагоре». Это уже было сделано (с. 97), и краткий обзор — это все, что здесь необходимо. Добродетель не была с самого начала частью человеческой природы как таковой. Следовательно, хотя первобытные люди обладали умственными способностями, чтобы изучать различные искусства — использование огня, обработку металлов и так далее, они обращались друг с другом жестоко и не могли в достаточной мере сотрудничать, чтобы защитить себя за стенами городов от нападений животных, более свирепых и более сильных, чем они. Постепенно и мучительно некоторые из них научились самоотречению и честности в достаточной мере, чтобы позволить себе осуществлять совместные действия и тем самым выживать. Сегодня, поэтому, никто не живет полностью без этих добродетелей, и даже самые отъявленные злодеи в наших цивилизованных обществах обладают элементами добродетели. Они приобретаются посредством обучения с раннего детства, вначале от родителей и кормилиц, затем от школьных учителей, и наконец от государства, система законов и наказаний которого имеет своей целью воспитание. Увещание и наказание являются подходящими только при отсутствии тех добрых качеств, которые могут быть приобретены посредством «заботы, упражнения и обучения»: они не используют-

ся против природных недостатков, с которыми человек не может ничего поделать. Все, что может требовать софист, так это далее продолжить обучение и сделать это немного лучше, чтобы его ученики в чем-то превзошли своих сограждан. Это не значит, конечно же, что все имеют одинаковый талант для обучения политической добродетели, больший, чем для математики или игры на фортепьяно. Это очевидный факт, что не все люди в равной мере одарены от природы, и это не в большей и не в меньшей степени верно в отношении добродетели, чем в отношении любого другого достижения.

В этом изложении мы полагаемся на Платона, но это прекрасно согласуется и с теми скудными цитатами самого Протагора, которые имеют какое-то значение для данной темы. Успешное обучение, говорит он, требует, чтобы ученик имел природные способности и усердие для упражнений (*ἄσκησις*), и он добавляет, что учиться следует начинать с юных лет (фр. 3). В другом месте Протагор говорит (фр. 10), что искусство и упражнение, или обучение (*μελέτη*), были неотделимы друг от друга. Платон (Теэтет, 167b–c) заставляет его сравнивать влияние оратора на город и софиста на отдельного человека с влиянием земледельца на растения, напоминая о том, что, кажется, было общепринятым представлением, что в сравнении воспитания и земледелия почва символизировала природные способности ученика. Мы видели, что это сравнение появляется и у Антифонта, и в «Законе» Гиппократата (с. 254–255 выше)<sup>1</sup>.

Требование обучения или упражнения (*ἄσκησις*) были предпочтительнее требований природных способ-

<sup>1</sup> Как указывает Шори (TAPA, 1909, 190), Еврипид в «Гекубе» (592 ff.), использует это сравнение, чтобы сформулировать совершенно иную точку зрения: человеческая природа не может меняться под влиянием обстоятельств, как от хорошего к плохому, так и от плохого к хорошему.

ностей, как это делал Демокрит (фр. 242), а его понимание связи между природной способностью и обучением было менее поверхностным, чем у большинства, и имело, как можно было бы выразиться, используя современные термины, экзистенциальную тенденцию. Обучение и природные способности дополняли друг друга, потому что природа человека не была с необходимостью заданной при рождении: он мог меняться посредством обучения, которое, следовательно, представляло собой фактор формирования его природы<sup>1</sup>. Строка из Крития (фр. 9) также цитируется для того, чтобы показать, что люди становятся хорошими посредством обучения (μελέτη), а не по природе. Анонимный писатель Ямвлиха ставит вначале «природу» на первое место, а затем непрерывный тяжелый труд и готовность учиться начиная с ранней юности. *Areté* достигается только старательным приложением всех своих сил на протяжении длительного периода (см. с. 106–107 выше). В «Двояких речах» глава посвящена тому же самому старому вопросу о том, можно ли научить добродетели; Исократ подводит итог обсуждению, и Платон сам в «Федре» говорит об этом почти в том же самом духе, причем делает это настолько сходно с Исократом, что обычно предполагается, что один из них был знаком с сочинением другого<sup>2</sup>. Как представляется сейчас, многое из того, чтобы было сказано по этому вопросу, было нравоучительным и тривиальным, хотя в то время казалось чрезвычайно важным знать, как достичь *areté*. В обществе того времени, с его высокой конкуренцией,

---

<sup>1</sup> Демокрит, фр. 33. Хейзел Барнс (Экзистенциальная этика, 33) говорит о высказывании Сартра, что «человеческая природа не установлена раз и навсегда, что человек на самом деле является существом, которое создает самого себя в процессе постоянного изменения».

<sup>2</sup> Об обсуждении соответствующих отрывков у Исократа и Платона см. статью Шори в: ТАРА, 1909.



такие молодые люди, как Менон и Гиппократ (в «Протагоре») были готовы тратить состояния на софистов, способных поделиться своими секретами, и предположение, что никакой учитель не мог такие секреты передать, было в дни Сократа атакой на огромную личную заинтересованность. В таких дискуссиях Сократ и Платон принимали горячее участие. В «Евтидеме» Платон высмеивает двух шаралатанов, которые, услышав о сомнениях Сократа в том, что добродетели можно научить, заявляли, что они обучают ей. В «Протагоре» он выражает те же самые сомнения, и Протагор встречает их с умением и силой. «Менон» целиком посвящен этой теме. Иногда, как например при обсуждении риторики в уже упомянутом «Федре», Платон присоединяется к аргументации на том же самом довольно банальном уровне, что и остальные<sup>1</sup>. В других случаях он делает отправной точкой изложения свою собственную философию или философию Сократа.

Для Сократа — разумеется, самого бескомпромиссного интеллектуала из всех учителей этики — то, что один человек мог передать другому через обучение, было знанием. Если в таком случае добродетели (в которую мы, конечно же, включаем и моральные добродетели) можно было обучить, она должна быть формой знания (Менон, 87с). Что касается обучения добродетели, то его ответ не был ни грубым, ни простым (см. в части о Сократе); но что она была формой

<sup>1</sup> Относительно некоторых отрывков из Платона и Исократ Шори указывает (в ТАРА, 1909, р. 195), что «в них нет ничего, чего нельзя было бы найти в апологетической и протрептической литературе тех дней». Платон может обобщить мнения Исократ, и такой вывод может быть неприятным «ввиду нашей естественной склонности рассматривать Платона как более оригинального мыслителя», но, как справедливо добавляет Шори, «оригинальность работы, столь невероятно богатой идеями, как „Федр“, не зависит от этих пересказов общепринятых мнений, попутно легко принимаемых».



знания, — в этом он был убежден. Но если добродетель — это знание, то порок или злодеяние могут быть вызваны только невежеством, и из этого следует, что «никто не грешит умышленно». Правильное действие будет автоматически следовать из знания о том, что является правильным. Сократ судил других по себе, ибо, как это ни удивительно, в его случае это было правдой. Его спокойная уверенность, что он следовал правильным курсом, оставалась непоколебимой и тогда, когда ее результатом оказалась чаша с ядом, которую он осушил в полной уверенности, что «никакого вреда нельзя причинить хорошему человеку». Такое героическое учение было не для большинства людей. Аристотель прямо сказал что оно «явно противоречит опыту» (Никомахова этика, 1145b27). Платон в «Протагоре» (352d–e) заставляет Сократа признать распространенность противоположной точки зрения. «Знаешь, говорит он, люди большею частью нас с тобою не слушают и утверждают, будто многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе»<sup>1</sup>. Поскольку борьба между сознанием и желанием, или слабостью воли, всегда драматична, то не удивительно, что некоторые из самых поразительных выражений противоположной точки зрения появляются у Еврипида, вполне возможно, как сознательное противопоставление Сократу. Это можно увидеть в словах Федры в «Ипполите»: «Все дело в том, что, твердо зная лучший путь, / Мы избираем худший — то ли по просту / Из лени, то ли в поисках приятного / Забыв свой долг»<sup>2</sup>. Осознав угрозу убийства своих собственных детей, Медея кричит (Медея, 1078): «...только гнев

<sup>1</sup> Пер. В. С. Соловьева.

<sup>2</sup> 380. См.: Snell в Philologus, 1948; Доддс. Греки и иррациональное, 186, прим. 47; О'Брайен. Сократические парадоксы, 55, прим. 78.

<sup>3</sup> Пер. С. Апта.

(θυμός) / Сильней меня, и нет для рода смертных / Сви-репей и усердной палача»<sup>1</sup>. Так понимаемая «природа» с ее «необходимостью», это безнадежное прибежище для слабовольных, возникает еще раз (см. с. 149 выше). «Все, о чем вы предупреждаете меня, я прекрасно знаю», говорит другой персонаж (фр. 840), «но хотя я и знаю это, природа меня вынуждает». Здесь отсутствует дру-гая сторона антитезы — *nomos*. «Природа желает этого, и ее не заботит закон», — это оправдание заблуждаю-щейся женщины: женщины так созданы<sup>2</sup>. Еще (фр. 841): «Увы, это посланное небесами проклятие смертных, что человек знает добро, но не стремится к нему» («Пос-ланное небесами? — комментирует морализирующий Плутарх, — нет, скорее, животное, и безрассудное». См.: Как юноше слушать поэтические произведения, 33e-f). «Уступать силе удовольствия» — это была зна-комая всем фраза тех дней<sup>3</sup>, утверждение, которое Со-крат критически исследует в «Протагоре» (352d). Для него естественным было действовать так, как велит разум и знание, хотя это не означает (в действитель-ности, есть некоторые доказательства обратного)<sup>4</sup>, что он был полностью лишен эмоций и не мог рассматри-ваться, по определению Антифонта, как воздержанный (σώφρων) человек. «Он был тем, кто никогда не подда-вался желаниям и не соприкасался с тем, что было не-чистым и злым», — говорил Антифонт (фр. 59). «Он не был воздержанным, так как не было ничего, что ему пришлось бы преодолеть, чтобы показать себя благо- нравным (κόσμιον)»<sup>5</sup>. Антифонт также утверждал идею

<sup>1</sup> Пер. И. Анненского.

<sup>2</sup> Фр. 920, см. также: *Dodds*. Op. cit. 187, прим. 55.

<sup>3</sup> См.: *Лисий*, 21.19; *Фукидид*, 3.38.7. В «Горгии» Сократ на-зывает ее «популярным мнением» (ὄσπερ οἱ πολλοί, 491d).

<sup>4</sup> См.: с. 594–601 ниже.

<sup>5</sup> Ученые придавали большое значение моральному тону этого высказывания, что действительно достаточно Примеча-

«власти над самим собой», где «сам» означает низшее «я», или основные желания (фр. 58)<sup>1</sup>: «Самый лучший судья воздержанного человека — это тот, кто<sup>2</sup> сам себя защитил от сиюминутных удовольствий страсти, смог победить самого себя и над самим собой властвовать. Тот, кто принимает решение уступить своим страстям, в каждый момент избирает самое худшее вместо самого лучшего». Такое самообладание тем не менее рекомендуется Антифоном скорее как часть расчетливого эгоизма, а не как поведение, основанное на некоторых чисто моральных основаниях. Он прямо говорит, что «воздержанность» или самоограничение (это одно и то же слово, *sophrosyne*, или его прилагательное *sophron*, значение которого, к несчастью, не соответствует полностью ни одному английскому слову)<sup>3</sup> состоит в признании истинности древней греческой пословицы, что действующий должен страдать. «Любой, кто думает, что может причинить вред соседям, а сам при этом не пострадает, — это невоздержанный человек. Такие надежды многим принесли непоправимые бедствия, когда оказалось, что они пострадали именно от того, что они рассчитывали причинить другим». Поэтому думайте, прежде чем дать волю своим страстям. Здесь есть, по меньшей мере, зародыш того «гедонистического расчета», который защищает Сократ в «Протагоре» и который, очевидно, играл важную роль в формировании его мышления. Все зависит от принятия пра-

тельно. См. цитаты у Унтерштайнера (Софисты, IV, 144). Когда Федра выступает против учения Сократа в словах (Ипполит, 358) οἱ σόφρονες γὰρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὄμως, какὼν ἐρώσι, Еврипид, возможно, имеет в виду Антифонта.

<sup>1</sup> Как объясняется в «Государстве» (430e–431a).

<sup>2</sup> Чередование у Якоби ἄλλος и ἄλλου, принятое ДК, кажется необязательным. См. примечание Унтерштайнера (Софисты, IV, 142, где ἄλλου, по-видимому, опечатка).

<sup>3</sup> Комплексное исследование истории понятия сегодня было предпринято Хелен Норт (Sophrosine, 1966)

вильного решения, то есть от точного расчета и взвешивания своих собственных интересов. Это подводит нас вплотную к интеллектуализму Сократа. То, что требуется для правильного выбора удовольствий, — это, по словам Сократа, «искусство измерения»<sup>1</sup>. Различие между ними заключается для Сократа в том, что никакое удовольствие не может превзойти удовольствия чистой совести, и никакие страдания, хотя это могут быть бедность, позор, ранения и смерть, не могут его перевесить. Это лучше, когда человек знает, что меньшая боль, когда страдаешь, чем когда сам наносишь вред, поскольку значение имеет душа, *psyche*, а не тело или внешний вид. Процветать и наслаждаться тем, что вульгарно зовется удовольствиями, используя в корыстных целях несправедливые средства, — значит, калечить свою собственную *psyche* и причинять ей вред.

## XI. ПЕРСОНАЛИИ

### ВВЕДЕНИЕ

В предшествующих разделах многое из учений софистов и их современников рассматривалось в ходе обсуждения главных тем, представлявших интерес для философии в V в. Предпочтение такого подхода, вместо обсуждения взглядов каждого мыслителя в отдельности, может быть оправдано тем, что в данном случае мы имеем дело с полемикой современников, с нетерпением обменивавшихся идеями; и кроме того, предложенные

<sup>1</sup> К. Гантар в: Ziva Ant. 1966, 156, обсуждает фр. 58 Антифонта. Его ссылка на Платона — это «Протагор», 356d–357b. См. далее об этом: с. 701 ниже.

решения вызывающих интерес проблем, которые они обсуждали, не допускают такого линейного прогресса от одного мыслителя к другому, который может быть обнаружен в более наукообразном теоретизировании досократиков. Поэтому казалось, что лучше будет воспроизвести, насколько это возможно, взаимовлияния этих мыслителей. Есть и еще один довод, который я неоднократно пытался выдвинуть во время обсуждения, а именно — на основе доступных свидетельств не всегда возможно с уверенностью приписать конкретное мнение определенному автору. Саломон идет еще дальше, когда говорит (Sav. Stift. 1911, 131), что «представление об отдельных софистах, которое мы конструируем на основе тех их изречений, которые сохранились, является, поскольку оно определяется превратностями традиции, результатом чистой случайности». В то же время есть нечто и в доводах Нестле (в предисловии к «Vom Mythos zum Logos»), избирающего организацию изложения скорее по личностям, чем по темам, ибо «в ином случае огромное количество повторений было бы неизбежным, а достижения великих мыслителей, благодаря личным усилиям которых был достигнут интеллектуальный прогресс, могли бы потерять единство». Попытка получить лучший из двух вариантов увеличит, очевидно, риск повторений, и это следует принять во внимание. Хотя преимущества организации изложения по темам кажутся слишком значительными, чтобы ими пренебречь, все же желательно попытаться дать краткое унифицированное описание каждого мыслителя. Одна из причин этого заключается в том, что в случае изложения взглядов одного автора в нескольких отдельных главах — в одной главе его замечания о законах и этике, в другой — эпистемологические положения, в третьей — высказывания о богах — было бы слишком легко пропустить противоречивость учений и приписать одному и тому же философу мнения, кото-

рых ни один разумный человек не мог придерживаться одновременно. Было бы полезно посмотреть, образуют ли они вместе достоверный характер. Кроме того, здесь находятся некоторые сведения, позволяющие уточнить даты жизни этих людей, события их жизни, а в некоторых случаях и аспекты учений, которые в предшествующем общем обсуждении были опущены или едва упомянуты. В том, что следует ниже, я попытаюсь суммировать уже известное о каждой отдельной личности, по возможности лишь кратко обращаясь к тому, что уже было сказано. Я ограничился теми, кто уже появлялся в прежних главах, и опустил одну или две незначительные фигуры, о которых все необходимое было там сказано.

## 1. ПРОТАГОР

Протагор был уроженцем Абдеры, города на далеком северо-востоке Греции, который также был родиной Демокрита<sup>1</sup>. Поскольку для наших целей относительные даты более важны, чем абсолютные, мы можем вначале заметить, что Платон заставляет Протагора сказать перед компанией, включавшей Сократа, Продика и Гиппия, что он достаточно стар, чтобы быть отцом любому из них (Протагор, 317с). В «Гиппии Большем» (282е) Гиппий описывает себя как человека гораздо моложе Протагора. Это позволяет предположить дату его рождения не позже 490 (что могло делать его на двадцать лет старше Сократа, вероятно, самого старше-

---

<sup>1</sup> Отдельный случай ссылки на него как Π. ὁ Τήιος появляется у комедийного поэта Евполида (*Диоген Лаэртский*, 9.50). Абдеры были колонизированы жителями города Теоса (*Геродот*, 1.168), а длинные непрерывные слоги Ἀβδηρίτης было довольно трудно приспособить к поэтическому размеру.

го из его слушателей), и в «Меноне» (91e) о Протагоре сказано, что он умер лет семидесяти, и лет сорок был практикующим софистом. Следовательно, можно предположить, что его смерть имела место приблизительно в 420 г.<sup>1</sup> Существовал рассказ, что он был ребенком во время вторжения Ксеркса (480 г.), который в благодарность за радушие отца приказал волхвам дать ему наставления. Это может быть свидетельством, подтверждающим дату рождения Протагора — примерно 490 г.<sup>2</sup> Причиной его смерти, как рассказывают многие более поздние авторы (с некоторыми различиями в деталях), была гибель при кораблекрушении после того, как Протагор покинул Афины, где он был осужден на изгнание (или, альтернативно, осужден на смерть) за нечестивость его агностического высказывания о богах<sup>3</sup>. Платон говорит в «Меноне» (91e), что на протяжении всей его профессиональной жизни, и далее с тех пор, со-

<sup>1</sup> Аполлodor, автор «Хронологии», следует Платону (*Диоген Лаэртский*, 9.56) и указывает 84-ю Олимпиаду (444–443) как время его расцвета, вероятно, намекая на работу Протагора по составлению конституции Сибариса в 444–443 гг. Согласно Диогену Лаэртскому, некоторые говорили, что Протагор дожил почти до девяноста лет. Об этом см.: *Дэвисон*. CQ, 1953, 35. Ссылки на другие дискуссии о датах его жизни см.: *Унтерштайнер*. Софисты, 6, прим. 7, а о его жизни в целом — *Моррисон* в: CQ и *Дэвисон* в: CQ, 1953.

<sup>2</sup> *Филострат*. Жизнеописания софистов, 1.10.1. (DK, 80 A 2), вероятно, взявший это из «Истории Персии» Динона конца IV в. до н. э., который также говорит, что он был учеником Демокрита, что хронологически невозможно. См. т. II, с. 635, прим. 1. Та же самая история об обучении у магов рассказывается и о самом Демокрите (*Диоген Лаэртский*, 9.34). Об оценке этого свидетельства см.: *Дэвисон*. *Loc. cit.* 34.

<sup>3</sup> *Диоген Лаэртский*, 9.54, 55; *Филострат*, 1.10.3 (A 2); *Гесихий* (A 3); *Секст Эмпирик*. Против ученых, 9.56 (A 12). Диоген Лаэртский и Евсевий (A 4) добавляют живописную подробность, что копии его книг были отобраны у их владельцев и публично сожжены. История в целом, возможно, справедливо, отвергается Бёрнетом, T. to P. 111.



хранялась добрая слава о нем, что вполне совместимо и с судебным процессом, и с осуждением: Платон мог сказать то же самое и о Сократе<sup>1</sup>.

Протагор был самым известным и, возможно, самым ранним из профессиональных софистов, которые обучали других как ради профессии, так и для публичной жизни<sup>2</sup>. Он был хорошо известен в Афинах, которые посещал много раз<sup>3</sup>, и стал другом Перикла. Плутарх рассказывает историю, что два человека провели весь день, обсуждая интересное положение о юридической ответственности, включая также, по всей вероятности, и более философский вопрос о причинности. В состязании атлетов один человек был случайно поражен копьем и убит. Следует ли в качестве виновника его смерти признать само копьё, человека, который его бросил, или власть, ответственную за проведение игр?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> См. тем не менее предисловие Властоса в «Протагоре» Платона (1956, с. VIII, прим. 6), который считает это совместимым с судебным преследованием, но не с осуждением.

<sup>2</sup> См. с. 55 и 57 выше. То, что он был первым, кто требовал платы за свое обучение, повторяется у Диогена Лаэртского (9.52), и Филострата (1.10.4). (Последний одобрял это на том рациональном основании, что мы больше ценим то, за что платим, чем то, что получаем бесплатно.)

<sup>3</sup> Платон в «Протагоре» (310e) упоминает о двух посещениях, а Евполид в пьесе, поставленной в 422–421 гг., говорит о нем, как присутствовавшем тогда в Афинах, то есть позже драматической даты «Протагора», которая, несмотря на анахронизм, могла приходиться на 433 г. См.: Моррисон в CQ, 1941, 2, и Дэвисон в CQ, 1953, 37. Ссылка на *Kolakes* («Льстецы»). — Прим. перев.) Евполида появляется у Афиная, 218с (A 11). Лучший обзор свидетельств о датах в жизни Протагора (которые не все здесь упомянуты) — у фон Фритца в RE, XLV. Halbb. 908–911.

<sup>4</sup> Плутарх. Перикл, 36 (DK, A 10). В Афинах как животные, так и лишённые жизни орудия, которые могли быть причиной смерти, представляли перед судом Пританея. См.: Демосфен, 23 («Против Аристократа»), 76 и ср.: Аристотель. Афинская политика, 57.4; Платон. Законы, 873 d; о распространении обычая — длинное примечание Фрэзера: Павсаний, т. II, 370–372. О фило-

Более практичным итогом взаимоотношений с Периклом стало приглашение Протагора принять участие в новом сложном деле. После разграбления и уничтожения кротонцами Сибариса в Южной Италии, выжившие сибариты обратились к Афинам и Спарте с просьбой помочь им вернуться и принять участие в новом основании города. Спарта отказалась, но афиняне приняли просьбу с энтузиазмом и пригласили добровольцев из греческих городов присоединиться к новой колонии, которая таким образом стала настоящим панэллинистическим предприятием. Все это рассказано Диодором, но Гераклид Понтийский при изучении законов греческих государств добавил, что Протагор был человеком, избранным для разработки конституции Фурии<sup>1</sup>. Он был хорошо знаком западным грекам, поскольку жил какое-то время на Сицилии, где получил известность и уважение как софист (*Платон*. Гиппий Большой, 282d–e).

Едва ли есть смысл пытаться перечислить заглавия его работ. Диоген Лаэртский (9.55) дает каталог, но многие из названий будут произвольно добавляться в последующие века. В V в. традиция давать названия прозаическим сочинениям еще только формировалась, и долгое время те, кто цитировали их, могли давать описательное название тому, что было только разделом большой целостной работы. Было, по крайней мере, два главных трактата: (1) «Истина» (известный, по крайней мере в более поздние годы, под альтернатив-

софском характере дискуссии см.: Ренси и Унтерштайнер в «Софистах» последнего, 30.

<sup>1</sup> Диодор, 12.10, Гераклид Понтийский, П. Νόμων, фр. 150 Wehrli (ар. Диоген Лаэртский, 9.50). Кажется, нет оснований сомневаться в сведениях Гераклида, хотя немного любопытно, что Диодор не упоминает Протагора вместе с другими в 12.10.4. Об основании Сибариса см.: Эренберг в AJP, 1948, 149–170. Он говорит о роли, которую играл Протагор, на с. 168.

ным названием, использовавшим термин из борьбы, «Броски», или аргументы, наповал разящие оппонента), который цитируется Платоном несколько раз; он начинается с заявления о том, что «человек есть мера всех вещей»; (2) «Antilogiae», или противоположные аргументы. «О богах» также похожа на отдельную работу, и, разумеется, бесполезно доказывать, что после первого агностического высказывания о предмете ничего не оставалось сказать. Он мог быть, как уже предполагалось (с. 357), рассмотрением ценности религиозных культов как части цивилизованной жизни или, альтернативно, антропологическим трактатом, описывающим формы верований и поклонений у различных народов. Есть также ссылка на «Великий Логос», который может быть той же самой работой, что и «Истина», и на некоторые другие названия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Об Ἀλήθεια у Платона см.: Теэтет, 161c; Кратил, 391c. Альтернативный заголовок Καταβάλλοντες появляется у Секста Эмпирика — Против ученых, 7.60 (Протагор, фр. I). Тот факт, что у Еврипида (Вакханки, 202) имеется намек, доказывающий, что это заглавие уже было привычным в V в., прямо отвергается Виламовицем (Платон, 1.80, прим. 1), а Джиганте (Nom. Vas. 216, прим. 2) утверждает, что это «было не просто возможным, но бесспорным». О Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως см. с. 95 выше. Для тех, кто интересуется мнениями об этом незначительном и неразрешимом вопросе, здесь есть выбор. Нестле отождествляет Μέγας Λόγος (фр. 3) с П. Αρετών, Фрей — с Προστακτικός, DK и Унтерштайнер — с Ἀλήθεια. См.: Нестле. VMzUL, 296 (но см. его издание Протагора, с. 31); DK, II, 264 n; Унтерштайнер. Софисты, 14. Фон Фритц (RE, XLV. Halbb. 920) считает это независимой работой. О Π. τοῦ ὄντος см. с. 72 с прим. 1 выше. Унтерштайнер (op. cit. 10) имеет разработанную теорию (снижительно характеризующую Левски, HGL, 344, как «слишком увлекательную, чтобы быть доказуемой»), что все заглавия в каталоге Диогена Лаэртского указывают на подразделы Ἀντιλογίαι, которая содержит четыре главных раздела: (1) о богах, (2) о бытии, (3) о законах и других вопросах, касающихся *polis*, (4) об искусствах (τέχναι, включая π. πάλης и π. τῶν μαθημάτων). Одно из заглавий Диогена Лаэртского — Π. Πολιτείας, обычно приписываемое к Ἀντιλογίαι

[5]

Большая часть наших сведений о мышлении Протагора идет от диалогов Платона, и наша оценка его философских достижений поэтому зависит в значительной степени от того исторического значения, которые мы этим диалогам готовы предоставить. Многие ученые принимали участие в спорах, и полное согласие, вероятно, никогда не будет достигнуто. Тем не менее есть один довод, который нельзя выдвинуть против правдивости Платона, — что его целью было очернить или уничтожить репутацию Протагора. Почтительность, с какой он рассматривает его взгляды, выглядит весьма впечатляющей на фоне его глубоких разногласий с ним. В драматической обстановке, представляющей собой одну из главных привлекательных черт диалога «Протагор», великий софист явно изображен как полностью осознающий свои собственные достоинства, вместе с безобидным тщеславием и любовью к поклонению перед собой, достоинства, которые развлекали Сократа и склоняли его к умеренному розыгрышу; но в дискуссии он остается неизменно вежливым перед лицом множества провокаций, включая ошибочный и недобросовестный аргумент, со стороны Сократа, и демонстрирует в конце великодушие, которое, как прекрасно это выразил Властос, является «застенчивым, но вполне искренним». Его собственный вклад в дискуссию постоянно отличается высоким уровнем, как интеллектуальным, так и моральным и не оставляет сомнений в том возвышенном уважении, которое Платон по отношению к нему сохраняет. Даже Грот, архиебличитель Платона за его несправедливость и враждебность к софистам (с. 22 выше), вынужден согласиться, что «самого этого диалога достаточно, что-

---

из-за скандального рассказа Аристоксена (*ар. Диоген Лаэртский*, 3.37 и см. 3.57), что почти все из *Politeia* Платона обнаруживается в этой последней работе.

бы доказать, что Платон не представлял Протагора как порочного, или недостойного, или некомпетентного учителя», и делает вывод, на основе свидетельств самого «Протагора», что этический кодекс Протагора оказывается выше кодекса платоновского Сократа. «Протагор, — говорил Грант, — изображается Платоном на протяжении всего диалога как демонстрирующий величественный стандарт нравственных чувств», и любой непредвзятый читатель диалога не может с этим не согласиться. Фон Фритц, указав на справедливость, с какой Платон рассматривает учение о «человеке мере всех вещей» в «Теэтете», добавляет: «В других случаях Платон также, несмотря на всю свою оппозицию, трактовал Протагора с большей справедливостью, чем других своих оппонентов». В отличие от Аристофана, который интерпретировал «более слабый» как «несправедливый» в требовании Протагора сделать более слабый аргумент преобладающим, Платон никогда не обвинял его или других софистов в презрительном отношении к установленным моральным правилам<sup>1</sup>.

Для многих людей одним из главных препятствий поверить в правдивость Платона была речь, в которой Протагор излагал блестящее представление о происхождении человеческого общества, намеренно изложенное в форме мифа (Протагор, 320с–322d), хотя, как он сказал, его также можно было бы рассказать и в форме рационального *logos*, без мифических преувеличений<sup>2</sup>. Что было костью поперек горла, так это заявление, что человек является единственным творением, которое верит в богов и практикует религиозный культ, «из-за своего родства с божеством». Я надеюсь, что

<sup>1</sup> *Прот.* История (1888 изд.), VII, 59–62; Этика, I, 144; фон Фритц (RE, XLV. Halbb. 997).

<sup>2</sup> О взглядах по поводу подлинности мифа см. ссылки на с. 95, прим. 3 выше, особенно о тех, кто возражал против упоминания о божественном родстве (Хэвлок. L. T. 408).



избавлен от такого возражения. То, что инстинкт веры и поклонения является фундаментальным для человеческой природы, это очевидный факт, и приписывать этой природе божественное родство не означает чего-то большего, чем ожидание, что представление, откровенно изложенное в форме народной мифологии, сделает его более привлекательным (320c)<sup>1</sup>. Воспроизводит ли Платон учение Протагора с полной точностью, — об этом мы никогда не узнаем наверняка, но при условии, что то, что он говорит, обладает внутренней последовательностью и не противоречит остальной части нашей скудной информации (которая, как я считаю, является истинной), я предпочту ее использовать так же, как я делал это в более ранней части книги, а не предполагать, как нам пришлось это делать, если свидетельства Платона отвергались, что мы на самом деле знаем очень мало об этой возбуждающей воображение и влиятельной фигуре.

Новым словом Протагора было то, что он достиг репутации политического и морального мыслителя без поддержки какой-либо политической партии, без попыток политических реформ и без поиска власти для самого себя, но простыми наставлениями и речами, предлагая себя в роли профессионального советчика и воспитателя, делающего других более успешными в их личной и политической карьере. Это было блестящее решение для способного и амбициозного человека, родившегося в не имеющем большого значения городе на отдаленном северо-востоке, человека, который жаждал богатства, репутации и общества равных ему интеллектуалов, но мог найти все это только в ведущих городах Греции, где его статус чужеземца запрещал ему

---

<sup>1</sup> См. с. 88 выше и «В начале», 88. Если мои объяснения неудовлетворительны, читатель может выбрать объяснение К. У. Мюллера (с. 235, прим. 3, выше).

активное участие в политической жизни. Его характер очевидным образом преодолевал, в умах многих именитых афинских граждан, предубеждение против его профессионализма, и это было незадолго до того, как другие последовали его примеру (см. с. 62 выше). Цель его учения была прежде всего практической, и в соответствии с потребностями тех дней он основывал его главным образом на искусстве убедительной речи, обучая своих учеников доказывать обе стороны какого-либо дела и предоставлять примеры, подтверждающие его положение, что по каждому предмету имеются противоположные аргументы. Искусство *logoi* приобреталось различными упражнениями, включая изучение и критику поэтов (предшественников софистов в обучении правильной жизни), а также анализ и критику обычных форм речи. Правомерность брать любую сторону аргумента в соответствии с обстоятельствами была основана на теориях познания и бытия, которые представляли собой крайнюю реакцию на противопоставление элементами знания и мнения — одного истинного, а другого ложного. Здесь не было такой вещи, как ложь, и никто не мог противоречить другому или называть его ошибающимся, так как человек был единственным судьей своих собственных ощущений и верований, которые были для него истинными до тех пор, пока они ему такими представлялись. Поскольку не было абсолютной или универсальной истины, не было необходимости устанавливать, прежде чем пытаться заставить индивида, присяжных или государство изменить свой ум, будет для них или не будет убедительным истинное положение дел. Личная природа наших ощущений не означала, что все воспринимаемые свойства сосуществуют во внешнем объекте, она означала лишь, что я воспринимаю некоторые из них, а ты другие. А это значит, что они не обладают объективным существованием, но являются такими, какими они воспринимаются и каковы

они для воспринимающего. Этому соответствовали его нападки на математиков, как имеющих дело с абстракциями, описывающих прямые линии, круги и так далее такими, какими ни один человек их не воспринимает и какими, следовательно, они не существуют (см. т. II, с. 793).

Если каждый из нас живет в своем собственном частном мире, то попытка изменить мир другого человека может считаться не только неприемлемой, но и невозможной. Это затруднение преодолевается заменой стандартом выгодного и невыгодного стандарта истинного и ложного и распространением по аналогии случая с ощущениями на здоровье и болезнь. Пища, которая больному человеку кажется неприятной, *является* неприятной для него, но врач может изменить его мир так, чтобы она и казалась, и была ему приятной. Учение становится более трудным, когда применяется к ценностям вообще. Чтобы быть последовательным, Протагор обязан поддерживать крайне относительную теорию ценностей, в соответствии с которой одна и та же вещь или один способ действий не только может быть хорошим для А, но плохим для В, но также, поскольку то, что человек считает истинным, является истинным для него, постольку то, что он считает хорошим, является для него хорошим, пока он так считает. У нас нет сведений о том, как Протагор применял это учение к индивидуальной морали, но относительно государства он говорил, что любые обычаи и линии политики, в которые оно верило и которые оно воплощало в своих законах, были для него правильными, пока оно утверждало, что они правильные. Это затруднение он преодолевал, уравнивая «справедливое» или «правильное» с «законным», но отличая его от «целесообразного», которое было той верой или способом действий, которые *будут* производить лучшие последствия в будущем. Как врач, с согласия больного, назначает лече-



ние, которое улучшит состояние больного (вызовет более приятные ощущения, которые тот будет таковыми воспринимать и которые такими для него и будут), так и мудрый софист или оратор могут, с доброй воли города, аргументами, а не насилем обратить его к подлинной вере в добродетели новой политики, которая приведет (то есть посредством более надежной экономики или благодаря лучшим отношениям с соседями) к более счастливой жизни для его граждан. В существовании этого любопытного аргумента лежит непобедимое уважение Протагора к демократическим добродетелям справедливости, почтительность к мнению другого человека и процессу мирного убеждения как основы совместной жизни, а также необходимость совместной жизни для самого выживания человеческого рода. Закон и порядок не были присущи нашей природе с самого начала, но согласие, которое произвело их на свет, было плодом горького опыта, так как они имеют главное значение для нашего выживания. Из этого следует, что все люди, живущие сегодня в обществе, обладают способностью к моральной и интеллектуальной добродетели, а те, в ком она развита неподобающим образом, могут быть наказаны, если убеждение оказывается неудачным, при условии, что наказание предназначено быть одним из средств обучения добродетели.

Едва ли можно было ожидать встретить религиозный дух в человеке таких воззрений, и Протагор сознавался, что относительно существования богов он лично мог только воздержаться от суждения. Это не могло устранить интерес к феномену религиозной веры и поклонения, и с его убеждением в ценности для общества устоявшихся обычаев и закона, он, вероятно, верил, что такой *потос* («ибо, — как сказал Еврипид, — благодаря *потос* мы верим в богов») должен поощряться так же, как и многие другие. Боги, в конце концов, существовали для тех, кто в них верил.



Одно слово может быть добавлено о Протагоре как литературном критике. Есть независимое от Платона и Аристотеля свидетельство, что его критика поэзии не ограничивалась грамматическим педантизмом или морализаторством. Рукопись приблизительно I в. н. э., содержащая комментарий к «Илиаде», XXI, показывает его изучающим цели поэта и структуру поэмы на удивление современным способом. «Протагор, — гласит комментарий, — говорит, что цель эпизода, непосредственно следующего за борьбой между речным богом Ксанфом и смертными людьми, заключается в том, чтобы разделить сражение и сделать переход к богорочеству, а также, возможно, в том, чтобы прославить Ахилла и...»<sup>1</sup>.

## 2. ГОРГИЙ

Другим великим представителем первого поколения софистов, почти современником Протагора, был Горгий, сын Хармантида. Хотя и родом с запада Греции, он также был и ионийцем, так как его город Леонтины на Сицилии был колонией халкедонского Наксоса на востоке острова. Он родился приблизительно в 490 г. или несколькими годами позже, и все авторитетные источники соглашаются, что он прожил очень долго: их сообщения варьируются между 105 и 109 годами<sup>2</sup>. Традиция гласит, что он был учеником

<sup>1</sup> Оху. Пар. II, 221. См.: Гудеманн в RE, 2. Рейхе, III. Halbb. 640.

<sup>2</sup> Об источниках см.: *Untersteiner. Sophs.* 97, прим. 2. Платон (Апология, 19e) говорит о нем как все еще действующем в 399 г., а у Павсания (6.17.9, DK, A 47) оказывается, что он закончил свои дни во дворце Ясона, который стал тираном Фер в Фессалии приблизительно в 380 г. (Платон. Менон, 70b, показывает его как хорошо известную личность в Фессалии к 402 г.).

Эмпедокла (т. II, с. 236), и это весьма вероятно, хотя он мог быть только на несколько лет младше. Платон (Менон, 76с) связывает его имя с теорией пор у Эмпедокла, и он мог быть также обязан Эмпедоклу интересом к искусству убедительной речи и к медицине. Его брат Геродик также был врачом, и он заявлял, что был полезен медицине, так как перенес свои способности к убеждению на упрямых пациентов своего брата и на других практикующих<sup>1</sup>. И при этом он, возможно, общался с сиракузскими риториками Кораксом и Тисием (с которым Платон связывает его, — Федр, 267а), и его собственное красноречие относилось к пышному сицилийскому типу: его имя не связывалось, как имена Протагора и Продика, с лингвистическими штудиями *orthoepia* и «исправления имен» (с. 311 выше). Как и другие софисты, он был странствующим, практикующим в разных городах и дающим публике представления своего мастерства в великих панэллинистических центрах Олимпии и Дельф, и он взимал плату за свои наставления и представления. Помимо Фессалии есть сообщения о визитах в Беотию и Аргос (где он был плохо принят, а его лекции запрещены)<sup>2</sup>. Особая черта его представлений заключалась в приглашении слушателей задавать разнообразные вопросы и давать на них

---

Афинея (505d, A 15a) рассказывает историю, которая, если она правдива, может означать, что он прожил достаточно долго, чтобы прочесть свою характеристику у Платона в «Горгии», написанном, вероятно, в 385 г. (Доддс. Горгий, 24).

<sup>1</sup> Нет никаких свидетельств в пользу взбалмошной идеи Шмида, что Эмпедокл обязан своей известностью как учителя риторики (см. т. II, с. 236) своему блестящему ученику (Gesch. 1.3.1, 58, прим. 4). См. *Klassen* в Proc. Afr. Cl. Ass. 1959, 37. О помощи Горгия врачам посредством его «мастерства в риторике» см.: Платон. Горгий, 456b. Его интерес к теории порою упоминается также и у Теофраста (Горгий, фр. 5 DK).

<sup>2</sup> См. *Untersteiner*. Sophs. 93 с примечаниями, и *Schmid*. Gesch. 1.3.1, 59, прим. 10.

импровизированные ответы. Когда он прибыл в Афины в 427 г., с посланием из Леонтин, ему было уже около шестидесяти, и он покорил город своим новым стилем красноречия, а также заработком больших сумм в специальных представлениях и в классах для молодежи (с. 62 и 271, прим. 2 выше).

Его написанные работы включали «Technai», справочник по обучению риторике, который мог состоять в основном из образцов, заучиваемых наизусть, примерами которых могут быть «Похвала Елене» и «Оправдание Паламеда» (фр. 11 и 11a)<sup>1</sup>. Затем там были его собственные речи, эпидейктики, политические и другие. Аристотель цитирует введение к его Олимпийской речи, темой которой было эллинское единство (фр. 7–8a), и этой же темы он коснулся также в своей речи на похоронах афинян, павших на войне (фр. 5a–6). У Аристотеля также есть короткая цитата из «Похвалы Елене» (фр. 10), а пифийская речь упоминается Филостратом (1.9.4, А I). Единственный значительный существующий фрагмент — это фрагмент из речи на похоронах, цитируемый более поздним автором, чтобы проиллюстрировать его риторический стиль (фр. 6), который Аристотель несколько раз заклеил как образец дурного вкуса (фр. 15 и 16). Помимо речей мы имеем рассказы аргументов иронического трактата «О Природе или Несуществующем», в котором он перевернул тезис элеатов с ног на голову.

Все софисты развлекались, унижая своих конкурентов. Протагор обвинял их в пустой трате времени своих учеников ради получения бесполезной профессии, а Горгий (несомненно, оглядываясь на Протагора) отрицал любое намерение обучать *areté*. «А как же быть с софистами, — спрашивает Сократ Менона, — единственными, которые утверждают, что обучают ей? Ты

<sup>1</sup> Об этих двух произведениях см. с. 291 с прим. 2 и 292 выше.

считаешь, что они делают это?» И ответ следующий (Менон, 95с): «Вот за то, Сократ, я и люблю больше всего Горгия, что от него никогда не услышишь таких обещаний: он ведь и сам смеется, когда слышит, как другие это обещают. Он думает, что следует делать человека искусным в речах». В любом случае не было ни одной вещи, в том числе и *areté*, сущность которой была бы известна и определена (см. с. 385 выше). То, что было добродетелью для раба, не могло быть добродетелью для государственного деятеля, и один и тот же образ действий мог бы при одном наборе обстоятельств показывать *areté*, а в другом нет. Но если его единственным предназначением было сделать своих учеников умельцами в искусстве убеждения, то это искусство, заявлял он, было царицей наук и обладало властью над всеми остальными. Как можно пользоваться искусством хирурга, если больной не будет подчиняться ножу? Из какого искусства можно узнать о самой лучшей политике для города, если Собрание не будет убеждено в его применении? Искусство *logoi* быдо дорогой к верховной власти. Оно могло быть искусством обмана, но сам обман, говорит Горгий, может использоваться для доброго дела, как показывает поэзия, и особенно трагедия (фр. 23). Это может быть так, но может и не быть. В этом и заключается сущность неудовлетворенности Платона, правда которой возникает не только из его критики, но из собственных сохранившихся композиций Горгия, а именно из того, что искусство Горгия является нравственно нейтральным и касается средств, а не целей. Сам он был честным человеком, который не хотел бы увидеть, что его наставления дурно используются<sup>1</sup>, и поэтому, после

<sup>1</sup> Калоджеро в JHS, 1957, даже утверждает, что обнаружил принцип Сократа, что никто не совершает зло добровольно, и идею *psyche* как местоположения сознания и морального принципа, в этих ярких документах искусства убеждения, «Елене»

того как он отказался от ответственности за такое использование, платоновский Сократ оказался способен подвести его к противоречию. Он не может отрицать, что правильное и неправильное представляют собой сторону самого предмета риторики, поэтому он предполагает, что он расскажет ученику об этих сторонах, «если окажется, что он о них еще не знает», — это допущение делает бессмысленным его отрицание того, что он обучает *areté*<sup>1</sup>. Он делает это, конечно же, только потому, что его загнали в угол, и мы не можем быть уверены, что он мог бы сказать такое в реальной жизни. Во всяком случае, пока риторика была в учебном плане у каждого софиста, Горгий был обязан выставлять ее на более заметном месте витрины своего магазина, чем

и «Паламеди». Относительно первого позиция Сократа состояла в том, что злодеяние может быть вызвано только неведением о благе, исцелением от которого является знание; позиция Горгия, что такой вещи, как знание не существует, и что поведение человека находится в руках самого могущественного умельца в искусстве убеждения, является все же недобросовестной. Я не вижу большого сходства.

<sup>1</sup> Оговорка Горгия естественным образом вызвала дискуссию. Йоэль (Gesch. 669) обратил внимание не только на Платона (Горгий, 460a), но и на эпитафию, написанную его внучатым племянником Евмолпом для его статуи в Олимпии (упомянутой Павсанием, 6.17.7 = DK, A 7, открытой в 1876 г.). Она говорит о нем как о человеке, который «изобрел самое лучшее *téchne* для обучения души ряду добродетелей (*ἀρετῆς ἐς ἀνῶνας*). Ренси, цитируемый Унтерштайнером (Sophs. 182), добивается согласия с оговоркой посредством довольно искусственного (для того времени) различия между теоретическим изложением и практическим обучением. Шмид (Gesch. 66), опираясь на высокопарную манеру риторику в «Эпитафии», заявляет, что Горгий верил, что *ἀρετῆ* было, «im vollen und höchsten Sinn», даром богов, хотя в том же самом параграфе говорит, что если для Протагора *αἰὼς* и *δίκη* были частью божественного порядка, для Горгия они были человеческими и изменчивыми! Были ли они для него *ἀρεταί*? Я рискнул соединить оговорку с его отрицанием, что какая-то единая вещь, например *ἀρετῆ*, существует.

все остальные. Он рассматривал силу убеждения как главную в любой области, в изучении природы и других философских предметов не меньше, чем в судах и на политической арене. Существенным для искусства было чувство случайного, *kairos*, правильного времени или возможности, так как, как знал уже Дизраэли, «подходящий момент на народном собрании иногда имел больший успех, чем тяжеловесные усилия поиска доводов»<sup>1</sup>. Оратор должен приспособить свои слова к слушателям и к ситуации<sup>2</sup>. Он был, говорит Дионисий Галикарнасский, первым, кто писал об этом, хотя ни он, ни кто-либо другой позже не развили это в качестве *techne*<sup>3</sup>.

Его риторические практики были основаны на релятивистской философии, сходной с философией Протагора. Если бы существовала универсально значимая истина, которую можно было бы передать другому, то тогда нет сомнений, что только истина, поддержанная неопровержимыми доказательствами, должна быть передана.

<sup>1</sup> Цитируется Робертом Блэйком (Disraeli, 266).

<sup>2</sup> Во II томе своей автобиографии лорд Рассел описывает свой визит в Россию после Первой мировой войны. Он сообщает о необычайном ужасе, с каким он наблюдал жестокость, преследования и бедность, шпионаж и лицемерие, которые преобладали над всем остальным. Шок был таким, что он едва смог его вынести. Позже в том же самом году, когда он был на пути в Китай, англичанин на корабле попросил его прочесть лекцию о Советской России и, продолжает он, «имея в виду, какие это были люди, я говорил только благоприятные вещи о советском правительстве». Это кажется прекрасной иллюстрацией отношения Горгия к истине и к *kairos*.

<sup>3</sup> Дионисий Галикарнасский. О соединении слов, 12 (Горгий, фр. 13). У Филострата, 1.1 (A 1a) ἐπίειξ τῷ καιρῷ относится только к его дару импровизации — «доверию к вдохновению момента», как гласит перевод Loeb. Некоторые много возились с этим «*kairos*-Lehre», в котором, среди прочего, они видели и медицинское влияние. См.: Schmid. Gesch. 1.3.1, 58, прим. 5; 65, прим. 2; 24, прим. 3 (Протагор); Нестле. VMzUL, 316; Shory. TAPA, 1909.

Ибо если бы все обо всем знали, а именно имели память о прошедшем, понятие о настоящем и предвидение будущего<sup>1</sup>, то речь не была бы подобной той, какая бывает у тех, кто ныне не в состоянии ни понимать прошедшее, ни ориентироваться в настоящем, ни предсказывать будущее. Таким образом, весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение, которое является для нее подателем совета. Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи<sup>2</sup>.

Чтобы выразить со всей имевшейся в его распоряжении интеллектуальной силой тот тезис, что мы все находимся во власти мнения, а истина для каждого из нас — это то, в чем мы убеждены и во что верим, потому что нет никакой постоянной и неизменной истины, он выдвинул его в философской форме вызова утверждению элеатов о едином и неизменном бытии, которое никогда не ошибающийся разум постигает как нечто противоположное меняющемуся миру видимости, или миру мнения, который был нереальным. Ничто не *существует*, как использовал этот глагол Парменид, то есть, существует как в одно и то же время и неизменная реальность, и объект человеческого познания. Если бы существовала такая реальность, то мы не могли бы ее постичь, и если бы даже смогли, то никогда не смогли бы передать наше знание другим. Мы живем в мире, где мнение (*doxa*) является высшим, и нет никакого более высокого критерия, посредством которого оно может быть подтверждено, или наоборот. Это оставляет софиста-оратора, владеющего искусством как частно-

<sup>1</sup> Эта часть фразы сомнительна в тексте и в своем значении. О различных решениях см.: DK *ad loc.* Также: Untersteiner. *Sophs.* II, 101. Она не затрагивает основное положение, что знание вообще невозможно, и руководствоваться можно только ошибочным мнением. См. фр. 11а, 35, цитируемый на с. 273 выше.

<sup>2</sup> Похвала Елене, 11.



го, так и публичного убеждения, в распоряжении всей области опыта в целом, так как мнение всегда может измениться. Только знание, основанное на неопровержимом доказательстве, могло противостоять нападкам *reitho*, а здесь этого нет. Это была, в глазах Платона, сверхересь, которую мы должны были во что бы то ни стало уничтожить. Он обязан показать вначале, что есть такая вещь, как истинное и ложное мнение. Затем, поскольку это *только* мнения, и истинное мнение будет таким же уязвимым, как и ложное перед ухищрениями владеющего искусством убеждения, он обязан восстановить критерий суждения и продемонстрировать, как мнение может быть превращено в знание посредством «суждения о причинах» (Менон, 98a).

Влияние Горгия было значительным, особенно, конечно же, на литературный стиль, где оно ощущалось такими разными авторами, как историк Фукидид и трагический поэт Агафон (об Агафоне см.: Платон. Пир, 198с). Его наиболее известным учеником был Исократ. Среди тех, кто, как считалось, был либо его учеником, либо находился под его влиянием, — Антисфен и Алкидам, а также, с некоторой долей сомнения, Ликофрон, Продик и Гиппократ, великий целитель; а среди активных политиков — Перикл, Алкивиад, Критий, Проксен и Менон.

### 3. ПРОДИК

Любому читателю Платона имя Продика неизбежно напоминает портрет несчастного учителя, страдающего, как и предполагает прозвище Тантала, от мучительной боли, лежащего на своей кровати, завернутого в овчину и одеяла («гору одеял»), в маленькой комнате в доме Каллия, где он разглагольствует перед группой избранных слушателей и его слова тонут

в монотонном гуле. Нарисовать такой портрет, полагал Сиджвик, было актом «утонченного варварства» со стороны Платона, тогда как Йоэль, принимая портрет Платона за истину, отрицал, что это несчастное существо могло быть автором героической легенды о Геракле на перепутье<sup>1</sup>. У психолога Йоэля автор легенды о Геракле должен был и сам быть завернут в шкуру льва, а не в овечью. Тем не менее все могло быть именно так, поскольку нет никаких других свидетельств относительно личных привычек Продика, и мы вправе принять свидетельство Платона как недоброжелательное преувеличение (так, по крайней мере, представляется мне) подлинных черт.

Он был уроженцем ионийского города Иулиды на острове Кеос в архипелаге Киклады, дома поэта Симоныда, как об этом ему напоминает Сократ, когда обсуждаются произведения поэта (*Платон. Протагор*, 339e). Суда (DK, A1) довольно туманно называет его современником Демокрита и Горгия, что позволяет предположить дату его рождения между 490 и 460 гг.; но более близкой к правде должна быть вторая дата, так как «Протагор» рассказывает нам, что он был гораздо моложе, чем Протагор. Лучше всего предположить, вместе с Майером (Продик, 3), дату между 470 и 460. Он был, в таком случае, на несколько лет старше Сократа, и все, что можно сказать о длительности его жизни, это то, что он его пережил, так как вместе с Горгием и Гиппием он упоминается в настоящем времени в «Апологии» Платона (19e). Платон говорит, что он часто приезжал в Афины с официальными миссиями от Кеоса и, как и Горгий, пользовался возможностью заработать немало денег, декламируя свои сочинения на публике и давая свои наставления юношам. Если мы принима-

<sup>1</sup> *Платон. Протагор*, 315c–d; *Sidgwich* в *J. philol.* 1873; *Joël. Gesch.* 689.

ем очевидную драматическую дату «Протагора», то его должны были хорошо знать в Афинах до начала Пелопонесской войны, а Аристофан мог вызывать смех, упоминая его имя в 423 и 414 гг.<sup>1</sup>

Он был софистом в полном смысле этого слова — профессиональным и свободным педагогом, имя которого в сочетании с именем Протагора олицетворяло собой обучение искусству добиваться успеха в политике и в частной жизни. Кажется, неистощимой темой для шуток было различие между его лекцией о семантике за одну драхму и лекцией (или курсом? См. с. 64, прим. 2) за пятьдесят драхм. В «Кратиле» (384b) Сократ говорит, что, если бы он смог предоставить пятьдесят драхм, он мог бы теперь знать все о «правильности имен», но, к несчастью, ему пришлось ограничиться лекцией за одну драхму. Аристотель (Риторика, 1415b12), намекая на то, как привлечь рассеянное внимание аудитории каким-нибудь поразительным заявлением, говорит, что именно это имел в виду Продик, рассказывая, что «когда его слушатели готовы заснуть, — он вставит [в свою речь] пятидесятидрахмовое учение».

Как один из тех, кто присутствовал на собрании софистов, описанном в «Протагоре», он принимает участие в беседах на различные темы, где главный акцент ставится на несколько иронической трактовке его настойчивости в связи с тонким различием между словами, обычно рассматриваемыми как синонимы. Сократ (об отношениях которого с Продиком уже было кое-что сказано, с. 338–339) сам называет себя его учеником в этом искусстве, а в другом месте диалога говорит о нем как о человеке «вдохновенной мудрости», которая, как он считает, может быть «древней и данной богами, восходящей к Симониду или даже к еще более

<sup>1</sup> Платон. Гиппий Большой, 282с; Аристофан. Облака, 361, и Птицы, 692.

ранним временам». В «Меноне» он также говорит о себе как об обученном Продиком так же, как Менон Горгием, а в «Хармиде», что слушал «бесчисленные речи» Продика о различии имен. В «Гиппии Большем» он называет его своим другом или товарищем. В «Теэтете», после объяснения, как его искусство майевтики помогает родовым схваткам тех людей, умы которых беременны идеями, он добавляет, что, когда он рассуждал о том, что люди не беременны (то есть, по-видимому, лишены хороших идей в своих головах) и поэтому не нуждаются в нем, он передал многих из них Продикю и другим «удивительно мудрым людям», которые, скорее всего, им помогут. Такой вывод не является лестью. Несомненно, Сократ думал о своей собственной диалектике, благодаря которой один человек помогает другому и формулирует свои собственные идеи, о диалектике как единственном подлинно философском методе, и он подразумевал, что обучение софистов, в том виде, в каком оно представлено Продиком, рассматривает ученика, скорее, как пассивного получателя готовых фактов или теорий. В «Лахете», с другой стороны, именно Лахет, в противоположность Сократу, принижает достижения Продика как «разновидность даровитости, которая подходит скорее софисту, чем государственному деятелю». Извлечь из нюансов литературных портретов Платона прозаические и общепринятые сведения об отношениях между двумя людьми практически невозможно, или, по крайней мере, это во многом зависит от субъективных впечатлений. Несомненно, Сократ имел с ним близкие отношения, посещал его лекции о важности точного использования слов и (я должен сказать) чувствовал определенную привязанность к его педантичному легковерию. Для Сократа, как и для Конфуция (см. с. 738, прим. 1), правильный язык, «исправление имен» было предпосылкой правильной жизни и даже эффективного управления, и могло быть так,

что эта истина впервые пришла ему в голову, когда он слушал рассуждения Продика об одной драхме. Но Продик, хотя его лингвистическое учение, несомненно, включало в себя семантические различия между этическими терминами, остановился на пороге. Он был похож на ораторов, которые, «обладая лишь необходимыми предварительными сведениями, считают, будто изобрели ораторское искусство и, когда преподают его другим, уверены, что передают им совершенное искусство красноречия» (Федр, 269b–c). Совершенное искусство *logoi* охватывает собой всю философию в целом<sup>1</sup>.

Можно было бы предположить, исходя из Платона, что сущность учения Продика была лингвистической. «Правильность имен» была основанием всего остального (Евтидем, 277e). Суда (A I, DK) тем не менее классифицирует его «как натурфилософа и софиста», а Гален (см. DK, 24 A 2) включает его в несколько неразборчивый список авторов сочинений о природе, вместе с Ме-

---

<sup>1</sup> Другие ссылки для этого параграфа: Платон. Протагор, 341a, 315e; Менон, 96d; Хармид, 163d; Гиппий Большой, 282c; Теэтет, 151b; Лахет, 197d. Согласие или несогласие с Йозлем и Момильяно (см. последнего в *Atti Torino*, 1929–1930, 104), что «миф» о Продике как учителя Сократа берет свое начало у киников, зависит, конечно же, от того, как мы предпочитаем интерпретировать множество сведений об их отношениях, которые, поскольку они исходят от Платона, лишены подозрений в таком происхождении. Тем не менее Момильяно заходит еще дальше, чем я мог бы рискнуть зайти, приписывая Продикю осознание последнего его семантического учения в том виде, в каком оно воздействовало и на этику, и на эпистемологию, и делая его, таким образом, гораздо более близким к Сократу (больше об этом см. с. 341 выше). Сказать, что это привело его к отрицанию скептицизма и релятивизма его братьев-софистов, значит, сделать ему комплимент, который я склонен сохранить для Сократа. Об итогах сократовско-платоновского изображения Продика см. также: *Mauey. Prod.* 18–22. Майер считал, что Протагор дает искажение, карикатуру и иронию; в других местах Платон признает научную ценность метода Продика.

лиссом, Парменидом, Эмпедоклом, Алкмеоном, Горгием и «всеми остальными». Это находит некоторое подтверждение у Аристофана, который в «Облаках» (360) называет его *μετεωροσοφιστής*, знатоком астрономии<sup>1</sup>, а в «Птицах» (692) предполагает, что он создал космогонию. Гален упоминает о работе «о природе человека», в которой он свои лингвистические интересы обосновывает физиологическими терминами, настаивая, что слово *phlegm* должно применяться к пылкому темпераменту в силу его этимологической связи с глаголом «гореть», и приписывает название *blenna* к холодному темпераменту, обычно и называемому *phlegm*<sup>2</sup>.

Мы обладаем по меньшей мере содержанием, если не действительными словами *эпидейктической речи* Продика, которая, кажется, гарантирует свою подлинность, будучи в точности той разновидностью текста, который, как можно было ожидать, и составит софист, чтобы зачитать перед простонародной аудиторией, передавая элементарные банальности морального толка через легко впитываемое посредничество басни об одной из самых популярных легендарных фигур. Влияние этой речи было на удивление большим. Ксенофонт описывает ее «как сочинение о Геракле, которое он читал перед многочисленными толпами», и помещает сообщение в уста Сократа в противовес гедонизму и чув-

<sup>1</sup> Нельзя в целом недооценивать это на том основании, что он применяет это же самое слово и к Сократу, так как сама вероятность того, что ранние годы Сократа были отмечены интересом к натурфилософии, достаточна, чтобы сообщить определенное фактическое основание описанию (см. с. 633). Об обращении Цицерона к Продикку, вместе с другими софистами, как к писавшему о *etiam de natura rerum*, см. с. 71 выше. Авл Геллий, с другой стороны, противопоставляет его Анаксагору в качестве риторика, а не физика.

<sup>2</sup> Гален. О физическом здоровье, 3.195 Helmreich (Продик, фр. 4). Гален добавляет ссылку на его лингвистические новшества, какими они были описаны Платоном.

ственности Аристиппа. В конце Сократ говорит, что то, что он изложил, является «приблизительным рассказом Продика об обучении Геракла Добродетелью, хотя он облачил свои чувства даже в более великолепные слова, чем у меня». По-видимому, именно это произведение упоминается Платоном, когда он говорит «о достойнейшем Продике» как написавшем прозаическое восхваление Геракла (Пир, 177b). Сегодня немногие сопроводили бы эту речь восторженной эвлогией Грота, начинавшейся со слов:

Есть ли здесь кто-нибудь, кто не читал хорошо известную басню под названием «Выбор Геракла»..? Кто не знает, что ее особая задача состоит в том, чтобы разжечь воображение юношей в пользу трудной жизни ради благородных целей и против жизни ради потворства своим желаниям? Если она своей поразительной простотой воздействует даже на современного читателя, то насколько более мощно она влияла на слушателей, вера которых была специально приспособлена к тому, чтобы поддаваться устной экспансии автора?

Это, полагает Грот, защита Продика и предупреждение не доверять саркастическим замечаниям Платона. Скорее, можно сказать, что если все учение софистов было таким, как это, то оно могло бы подтвердить точку зрения, выраженную Платоном в «Государстве» (493a), что так называемая мудрость софистов сводится к пересказу обычных мнений толпы<sup>1</sup>. Нет необходимости

<sup>1</sup> *Grot. History* (изд. 1888), VII, 57. О более уравновешенной критике см.: *Grant. Ethics*, I, 145, где автор выдвигает несколько впечатляющих положений. Это не отрицает, что это произведение могло стать, как назвал ее Шмид, «одним из самых влиятельных творений мировой литературы» (*Gesch*, 41; см. его прим. 9 к библиографии). Его основная идея выбора из двух путей в жизни, пути наслаждения и трудного восхождения к добродетели, уже была у Гесиода (Труды и дни, 287–292). Статья Шульца «*Herakles am Scheidewege*» в *Philol.* 1909, доходит до мифических

повторять каждую деталь хорошо известной легенды. Когда юноша Геракл обдумывает, какой избрать жизненный путь, к нему обращаются две высоких женщины, олицетворяющие Добродетель и Порок и соперничающие за его преданность. Каждая описана соответствующим образом, — Добродетель статная, с благородным выражением лица, ее тело выражает чистоту, а глаза скромность, в целом ее внешность подразумевает самообладание, а Порок представлен пухлой и нежной фигурой, с неестественным цветом лица, блуждающим взглядом и в платье, скорее обнажающем, чем скрывающем ее прелести. Она говорит первой, и удовольствие и легкость, которые она обещает, можно вообразить. Добродетель, наоборот, обещает жизнь, проводимую в строгом обучении, тяжелой работе и простоте, которая тем не менее будет вознаграждена достоинством, настоящей дружбой и, если он пожелает, богатством и властью, которые могут быть завоеваны тяжким трудом и потом. Безделье, удовольствие и порок, с другой стороны, ослабят его тело и уничтожат ум. Его поздние годы будут для него тяжким бременем, тогда как, если он последует добродетели, он сможет греться в лучах памяти о прежней славе и наслаждаться счастьем, которого заслужили его усилия<sup>1</sup>.

сходств легенды, особенно до ее связи с символом Г как символом распутия (а) и символом древа жизни (б).

<sup>1</sup> Полный текст, из «Воспоминаний» Ксенофонта, 2.1.21–34, печатается как фр. 2 Продика у DK. Он появляется в работе под названием «Noḡai» — заглавие с двойным значением, которое, если оно было собственным названием автора (Lesky, HGL, 348), объяснялось, несомненно, где-то в самой работе. Об этом произведении см., в частности, Нестле в «Гермесе», 1936, и Г. Гомперца, S. u.R. 97–101. Йозель принимает крайнюю точку зрения, которой вообще никто не придерживается, что легенда вообще была не работой Продика, а произведением Антисфена, характерным для киников (см. его *Gesch.* 686–689). Это опровергается в обращении к ней в сохлжих к Аристофану (*Продик*, фр. 1), незави-



Мировоззрение Продика, как и мировоззрение других софистов, было гуманистическим, и он принимал чисто натуралистическое представление о религии (с. 362–363 выше). Его теория состояла в том, что первобытный человек, для которого многие стороны природы должны были казаться враждебными, был настолько впечатлен дарами, которые она предоставляла для поддержки его жизни, благоденствия и наслаждения, — такими как солнце, земля и вода, пища и виноградная лоза, — что он поверил, что они были либо особыми благодеяниями божественных существ, либо сами воплощали в себе нечто божественное. Такая теория была не только замечательна своим рационализмом, но имела то дополнительное достоинство, что устанавливала тесную связь между религией и земледелием. Это основывалось на наблюдаемых фактах, поскольку культуры плодородия не только широко распространены на

симость которых подтверждается упоминанием в них названия и окончательного выбора Геракла, которого нет у Ксенофонта. Разумеется, нет никакой возможности узнать, насколько близко Ксенофонт придерживался оригинала. Я отваживаюсь только на то, что может быть лишь мнением. Грот, Грант и Унтерштайнер (Sophs. 207) также рассматривают его как, по сути дела, подлинное; другие (Уэклейн, Бласс, Шахт, Майер в Продике, 8 f.) предполагают, что он обращается с легендой очень свободно. В этой связи внимание было привлечено к использованию слов, тесно связанных со значением, которое некоторые ассоциируют с «синонимичностью» Продика, тогда как для других они являются чисто стилистическими вариациями в духе Горгия и совершенно не свойственны Продику, который настаивал, что никакие два слова не должны использоваться, если они имеют одинаковые значения. См. Spengel в: *Gomperz G. S. u. R.* 101, прим. 225, также *Mayer. Prodic.* 10. Хотя такие аргументы никогда не смогут привести к определенности, здесь можно сказать о Шпенгеле и Гомперце немного больше. Первый набор приводимых слов (κατασκοπέιστον, ἐπισκοπεῖν, θεδσθαι, αλοβλέλειν) не имеет и, кажется, не предназначен для того, чтобы иметь одно и то же значение, но создает впечатление, что эти слова тщательно подобраны для своего контекста.

ранней стадии цивилизации, но были особенно часто встречающимися в Греции, где помимо прочего существовал обычай прослеживать все блага цивилизованной жизни до их истока в изобретении земледелия.

Единственные записанные заглавия работ Продика — это «О природе», «О природе человека» и «*Horai*», и они должны напоминать нам о том, что было сказано ранее (с. 400) о сомнительной авторитетности таких названий вообще. Некоторые считали, что «*Horai*» был универсальным произведением, включавшим в качестве внутренних разделов его взгляды на природу, человека и другое, его теорию происхождения религии, панегирик земледелию, завершающийся размышлениями о нравственной добродетели и о воспитании, необходимым для ее достижения, и даже учение о синонимах<sup>1</sup>.

Наконец, можно упомянуть ссылки на Продика в двух псевдо-платоновских диалогах. Их дата недоверна, и воззрения, ему приписываемые, не могут рассматриваться как подлинные. В «Эриксии» (397d) о нем сообщают, что богатство, как и все остальное, является благом для хорошего человека, который знает, как его правильно использовать, но оно же является проклятием для невежественного и злого. Если он действительно говорил это, он находился в замечательной гармонии с Сократом, который приводит доводы

---

<sup>1</sup> См.: *Untersteiner. Sophs.* 207, и (о реконструкции Нестле) 225, прим. 74. Для Унтерштайнера «*Horai*» был его «крупнейшей работой, в которой цикл существования вещей и этический закон, который всем управляет, находят одно из своих унифицированных представлений». Это было бы трудно доказать. Его настояние на правильном использовании слов естественным образом пронизывает всю его работу, но, исходя из Платона, ясно, что наставления по теме были даны в независимой лекции или в курсе лекций. Включение легенды о Геракле вызывает, как откровенно говорит Гомперц (S. u. R. 100), утверждение, что многое в описании Ксенофонта этой работы как *epideixis* является выдумкой.

в пользу этого в «Меноне» (87e), хотя автор «Эриксия» делает его причастным к замешательству софиста, который, как он говорит, всем казался говорящим ерунду. Но сам этот тезис был, возможно, общепринятым, и нечто похожее на него появляется у Анонима Ямвлиха (DK, II, 401, 16–19). В «Аксиохе» (366c) «Сократ» после немного невежливой и плохо сформулированной критики жадности Продика в вопросах оплаты, говорит, что слышал, как он, в *epideixis*, произнесенном в доме Каллия, дал выход таким депрессивным и пессимистичным комментариям по поводу бесполезности жизни, что он и сам почувствовал сильное влечение к смерти. Упоминание об *epideixis* обстоятельное, и намек на Продика как на Тантала в «Протагоре», вместе с его описанием как прикованного к постели (пока его не поднимут с нее другие), может создать впечатление, что он был склонен к мрачным взглядам на мир<sup>1</sup>. Тем не менее, когда все это сказано, единственными гранями его учения, о которых мы знаем достаточно, чтобы сделать их объектом философского интереса, это его страсть к точному использованию языка и его теория происхождения религии.

#### 4. ГИППИЙ

Гиппий, сын Диопейта, был еще одним представителем более молодого поколения софистов, современников скорее Сократа, чем Протагора и Горгия. Его овдовевшая дочь вышла замуж за Исократу, который был уже в преклонном возрасте<sup>2</sup>. Единственный авто-

<sup>1</sup> У Г. Гомперца имеется длинное обсуждение обоих этих отрывков в S. u. R. 102–110. О первом см. также ссылки у Унтерштайнера (Sophs. 226, прим. 82).

<sup>2</sup> Авторитетные источники см. DK, A 3 и 4.

ритетный источник относительно дат его жизни — это Платон, который просто говорит, что он был гораздо моложе Протагора<sup>1</sup>, и подразумевает, что он был еще живым в 399 г. Пришедший из Элиды, он был, как указывает Нестле (VMzuL, 360), в отличие от большинства софистов, дорийцем и, следовательно, ездил не столько в Афины, сколько в дорийские города, чаще всего в Спарту (Платон. Гиппий Большой, 281b), но также и на Сицилию (там же, 282e). Он хвастается (у Платона), что элейцы всегда обращаются к нему как к идеальному человеку, чтобы он представлял их за границей, и говорит о больших суммах, которые он заработал во время этих визитов благодаря своей выдающейся виртуозности в мастерстве софиста, которое он показывал в Афинах и Олимпии, а также, несомненно, и в других местах. В Олимпии, «на фестивале всей Эллады», он предлагал как заранее подготовленные речи, так и импровизированные ответы на вопросы, поставленные перед ним на месте (Гиппий Меньший, 363c–d).

Большая часть наших сведений о Гиппии идет от Платона, который в двух диалогах делает его единственным собеседником Сократа<sup>2</sup>, а также включает

<sup>1</sup> Протагор, 317c, Гиппий Большой, 282d–e. Убеждение Унтерштайнера, что он еще не родился в 443 г., зависит от его теории, что он написал введение к «Характерам» Теофраста (см. Sophs. 272 и 274, прим. 3). Унтерштайнер также утверждает, что он — это Аноним Ямвлиха, и что он написал 3.4 Фукидида (о событиях на Корфу). Я не могу последовать его аргументу (Sophs. 76), что, поскольку в соответствии с Павсанием, 5.25.4, (а) Гиппий написал стихи в честь статуй Калонна утонувшим мессинцам, что было позже, чем сами статуи, (б) стихи на основании другой статуи Калонна (которая была откопана) показывают использование букв 420–410 гг., поэтому стихи Гиппия следует отнести к этому десятилетию. Этот вывод не принадлежит Фрэзеру, на которого ссылается Унтерштайнер.

<sup>2</sup> Я не буду в этом пункте вступать в дискуссию об оригинальности двух диалогов о Гиппии. Что касается современных авторитетов *pro et contra*, см.: Фридендер. Платон, II, 101, вместе

его в «Протагор». Поэтому те, кто убеждены, что Платон был одержим слепой ненавистью к софистам, не позволявшей ему видеть их настоящий характер, могут игнорировать это обстоятельство и сделать вывод, что мы о нем знаем очень мало или вообще ничего. С другой стороны, есть заметное различие в платоновской трактовке софистов как отдельных личностей. Когда кто-то думает о почтении, с каким Платон относится к Протагору, о его тактичном обращении с Горгием, тогда реальные нападки на то, что для Платона было катастрофическим последствием их учения, резервируются для других, менее симпатичных характеров, и даже на фоне его мягкого ироничного отношения к педантичной стороне семантических различий Продика постоянство, с каким он насмехается над Гиппием, оправдывает подозрение, что на самом деле тот имел немного напыщенный, необидчивый характер и был лишен чувства юмора<sup>1</sup>. Ему даются захватывающие дух характеристики, такие как «я никогда не встречал человека, который во всем меня превосходит», и доверчивая невинность, с какой он упивается очевидной иронической лестью Сократа, почти привлекательна. Конечно же, он человек, на которого было бы трудно рассердиться.

---

с 316, прим. 1, 146 вместе с 326 прим. 6, а о *большем* издание Д. Таррент, с. IX–XVII (она считает, что этот диалог, вероятно, принадлежит ученику Платона), и *Эдельштайн* Э. Х и. Р. Bild, 24, прим. 7. «Гиппий Меньший» цитируется Аристотелем, *Метафизика*, 1025а6, хотя и без упоминания о его авторстве.

<sup>1</sup> Нестле делает иной вывод из разнообразия трактовок (VMzuL, 360): поскольку Платон любит Протагора, но чувствует глубокую антипатию к Гиппию, изображение его в диалогах о Гиппии является простой карикатурой, хотя, допускает Нестле, Платон относится к нему более серьезно в «Протагоре». Это, полагает он, делает характер Гиппия наиболее непонятным из всех софистов, но это затруднение, кажется, было создано самим Платоном.

То, что ему было чем хвастаться, также бесспорно. Платон говорит о его феноменальной памяти, благодаря которой он умел сохранить список из пятидесяти имен, после того как единственный раз их услышал, а также о его удивительной разносторонности. Ксенофонт имел полное право называть его эрудитом. Он, очевидно, был одним из тех, кто усваивал обучение легко и быстро, в том числе и такое, какое требовало высоких интеллектуальных дарований. Предметы, которые он был готов преподавать, включали астрономию, геометрию, арифметику, грамматику, музыку, генеалогию, мифологию и историю, в том числе и историю философии и математику<sup>1</sup>. Он также писал вступления к произведениям поэтов, которые у софиста касались в большей мере нравственных вопросов, чем того, что мы могли бы назвать литературной критикой. В «Протагоре» (347a) он предъявляет права на *logos* о Симониде (которую он расскажет компании, если потребуется), а в начале «Гиппия Меньшего» он только что закончил *epideixis* о Гомере. Большинство объектов его интереса перечисляются Платоном без иллюстраций, но некоторые из них появляются у более поздних авторов. Он говорил о Фалесе, делавшем из свойств янтаря и магнита вывод, что неодушевленные объекты имеют душу<sup>2</sup>, и о Мамерке, брате поэта Стесихора, как последователя Фалеса в геометрии. Как историк он отмечает,

<sup>1</sup> Ксенофонт. Пир, 4.62; Протагор, 315с, 318 е; Гиппий Большой, 285с-е.

<sup>2</sup> Аристотель осторожно вводит это в «О душе», 405a19, в форме «Фалес, исходя из того, что о нем сообщают, также, кажется, предполагал...», а Диоген Лаэртский (1.24) приписывает сведения как Аристотелю, так и Гиппию. Снелл, а после него и Классен делают вывод, что для этой и всех других ссылок на Фалеса Аристотель использует работу Гиппия, упоминаемую Клементом во фр. 6, дальнейшие следы которого они обнаружили у Платона в «Кратиле», 402b, и в «Пире», 178a. См.: Классен в Philol. 1965.

что слово *tyrannos* не использовалось до времени Археолоха, говорит о военном таланте Ликурга и публикует список олимпийских победителей, а Аристотель позже опубликует пифийских победителей. (Олимпия была, конечно же, на территории его дома.) Антропологические интересы представлены работой под названием «Номенклатура племен». В мифологии он расходился с Пиндаром в вопросе об имени мачехи Фрикса и заявлял, что континенты Азии и Европы были названы этими именами в честь Океанид. Единственное астрономическое высказывание, которое до нас дошло, состоит в том, что он установил, что число звезд в скоплении Гиад равно семи<sup>1</sup>. Его потрясающая память развивалась особой техникой мнемоники, которой он также обучал и других<sup>2</sup>. Не довольствуясь всем этим, он писал трагедии и дифирамбы, а также прозу, и одинаково умело пользовался как своим умом, так и руками — согласно рассказу Платона, когда он появился в Олимпии, то на нем не было ничего, что он не изготовил бы сам, включая не только одежду, но еще и кольцо, флягу и щетку (Гиппий Меньший, 368b–d). Суда говорит (A 1, DK), что самостоятельность была целью его жизни, и этот отрывок, конечно же, подтверждает это, если, вообще говоря, не является основанием традиции.

<sup>1</sup> *Мамерк.* Гиппий, фр. 12 (Прокл); *tyrannos* фр. 9 (схолии к Софоклу); Ликург, фр. 11 (Плутарх); олимпийские победители, фр. 3 (Плутарх); Фрикс, фр. 14 (схолии к Пиндару); Ἐθνῶν ὀνομασίαι, фр. 2 (схолии к Аполлонию Родосскому); Гиады, фр. 13 (схолии к Арату).

<sup>2</sup> Помимо ссылки на его *μνημονικόν τέχνημα* в «Гиппии Меньшем», 368d, см.: *Ксенофонт.* Пир, 4.62. (Каллий научился τὸ μνημονικόν у Гиппия.) *Diss. log.* 9 (DK, II, 416) может быть отзвуком Гиппия. (Согласно Цицерону, Об ораторе, 2.86.351–354, первым, кто развил мнемоническую технику, был Симонид. Он и Гиппий упоминаются вместе Элианом, История животных, 6.10, и Аммианом Марцелином, 16.5.8, оба цитируются у Таррент: Гиппий Большой, XXVII.)

Он был всеядный читатель, воплотивший результаты своего чтения во всеобъемлющем произведении, озаглавленном «*Synagoge*», то есть собрание, или лекция. Заглавие упоминается Афинеем, и любопытная цитата у Климента Александрийского (единственного, кто утверждал, что привел собственные слова Гиппия) должна быть, конечно же, его собственным описанием этой работы<sup>1</sup>. Она гласит:

Одно из этого, пожалуй, сказано уже у Орфея, другое — у Мусея, третье — у Гомера, четвертое — у Гесиода, хотя вкратце и вразброс, а также у других поэтов и прозаиков, эллинских и варварских. Я же все это сведу вместе, соединяя наиболее важное и подобное друг с другом. И это придаст нашему произведению новизну и разнообразие.

Единственный кусочек содержания этой работы, дошедший до нас, касается некой Таргелии из Милета, которая была «мудрой и прекрасной женщиной», у которой было четырнадцать мужей.

Одно математическое открытие приписывается Гиппию, которое, если это приписывание правильно, «отличает его, — как говорит К. Фриман (*Companion*, 385), — от всех других софистов и ставит его в ряды ученых, совершивших научные открытия». Это — кривая, называемая *квадратрисой* (тетраγωνίζουσα), которая, как подразумевает ее название, использовалась для квадратуры круга, а также для того, чтобы разде-

<sup>1</sup> Фр. 6, из Климента Александрийского, *Строматы*, 6.15 (II, 434). Климент сам решает не больше, чем на *ὡδέ πως λέγοντα*, но дает это как прямую цитату. (Его цель — доказать, что греки неисправимы плагиаторы.) Фраза *ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλληνισι, τὰ δὲ βαρβάροις* интересна. Даже если, как думает Нестле (*VMzL*, 364), Гиппий знал о варварах только из вторых рук, возможно, от Гекатея, это ставит под сомнение часто повторяемое, но недоказуемое утверждение, что греческие авторы не знали другого языка, кроме греческого. О заглавии см. фр. 4 (*Ath.* 608).



лить угол на три части или в соответствии с каким-либо данным соотношением<sup>1</sup>. Упомянув ее как произведение Гиппия, Прокл не добавляет «из Элиды», и поскольку имя было распространенным (их восемнадцать в «Real-Encyclopaedie»), некоторые настроены скептически, полагая, что едва ли вероятно, что наш универсальный виртуоз мог довести до конца такую оригинальную работу в какой-либо одной области. Другие доказывают, что Прокл ранее в своей работе приписывал замечание о Мамерке Гиппию из Элиды, и если бы теперь он имел в виду другого человека, то мог бы об этом сказать. Это не очень убедительно (особенно потому, что отрывок с замечанием о Мамерке идет в издании Teubner почти на 200 страниц раньше двух ссылок на *квадратрису*), но более современное мнение склоняется к тому, чтобы приписать его софисту<sup>2</sup>.

Грот отмечает (История (изд. 1888), VII, 63), что Платон, «со всеми его колкостями и высокомерными шутками», никогда не обвиняет Гиппия, как это делают другие софисты, в проповеди «низкой или порочной морали». В «Гиппии Большем» (286a) Гиппий упоминает «Троянскую речь», которую он произнес в Спарте и намеревался повторить в Афинах. Ее тема — речь Не-

<sup>1</sup> Единственный авторитетный источник — Прокл, Комментарий к первой книге «Начал» Эвклида. С. 272 (= Гиппий, фр. 21) и с. 356 у Фридлиндера, у которого источником является Эвдем.

<sup>2</sup> Среди скептиков были Виламовиц (Платон, I, 136, прим. 1) и Шмид (Gesch. 54). Бьёрнбо в RE, VIII, 1708, упоминает о четырех возражениях против приписывания Гиппию и не находит ни одно из них убедительным; но он не делает ссылку на молчание Симпликия, который в Комментарий к Физике, 54, кажется, дает настолько полное, насколько он мог дать, сообщение о попытках найти квадратуру круга и ничего не говорит о Гиппии. Это можно считать имеющим значение. Авторство Гиппия принималось Хетом (История греческой математики, I, 23). О подробностях в связи с *квадратрисой*, см.: Freeman. Comp. 386–388, или Бьёрнбо. Loc. cit.

стора в ответ Неоптолему, который спросил его (как полагает Грот), «какой план жизни возлагается на юношу с благородными устремлениями», и Грот предполагает, что сформулированная в речи высшая моральная цель была вполне достойной того, чтобы сравнить ее с «Выбором Геракла» Продика. Это могло быть так, а могло и не быть (мы ничего не знаем о ее содержании), но, в любом случае, у Гиппия имеются заявления, позволяющие принимать его за серьезного этического мыслителя. Он был одним из тех, кто противопоставлял закон и природу и поддерживал последнюю на моральном и гуманитарном, а не на эгоистическом и амбициозном основании. Формально он придерживался теории закона как общественного договора: положительный закон, будучи предметом человеческого соглашения, и часто изменяемый, не должен рассматриваться как предоставляющий устойчивые и универсальные стандарты поведения. Закон мог быть «тираном, совершающим насилие над природой». Он тем не менее считал, что существовали и неписанные законы, божественные по происхождению и универсальные в применении, касающиеся таких вещей, как поклонение богам и почитание родителей. Вместе с верой в универсальные, природные законы (а для Гиппия природное и божественное являются одним и тем же) идет вера в фундаментальное единство человеческого рода, деление которого является только предметом *nomos*, то есть позитивного закона и установленных, но ошибочных соглашений и обычаев (с. 246 выше)

В качестве свидетельства его этических воззрений мы имеем, в конечном счете, несколько замечаний о зависти и клевете, на которые указывал Плутарх<sup>1</sup>. Существуют, говорит Гиппий, два вида зависти, правильный

<sup>1</sup> Фр. 16 и 17. На самом деле они у нас от Стобея, который обнаружил их в работе Плутарха «О клевете», ныне потерянной.

и неправильный. Правильно испытывать зависть, когда почести достаются дурным людям, неправильно, когда они достаются достойным. Кроме того, завистливым достается двойная доля страданий: они, как и все люди, огорчены своими собственными неприятностями, но также и удачей других. О клевете он говорит, что это проклятие, потому что закон не предписывает за нее наказание, как он это делает за воровство, хотя на самом деле это воровство самого лучшего в жизни, а именно дружбы и доброжелательности (*philia*). Ее тайная природа делает ее хуже открытого насилия. У нас имеются конкретные случаи ее осуждения со стороны *пoтoс*, и по крайней мере в этом отношении он мог рассматривать сегодняшние законы как улучшение.

## 5. АНТИФОНТ

Имя Антифонта было очень распространенным<sup>1</sup>, особенно в Аттике, и идентичность софиста Антифонта, взгляды которого обсуждались в предшествующих разделах этой книги, были предметом бесконечных научных разногласий. Главный вопрос заключается в том, был ли это тот же самый человек, что и оратор Антифонт из Рамнуса, который изображается у Фукидида как член Четырехсот и как автор обширного собрания ораторских упражнений под названием «Тетралогии» и трех судебных речей. Положение еще более осложняется ссылками на Антифонта как трагического поэта, как автора произведения о сновидениях и как предсказателя. Так, Хайниманн (N. u. Ph. 134)

---

<sup>1</sup> Например, у Платона был сводный брат по имени Антифонт, которого он вводит в качестве повествователя в диалог «Парменид». Бласс (*Att. Bereds.*<sup>2</sup> 1, 93 ff.) различает шесть Антифонтов вдобавок к оратору (суммировано в: Loeb Plut. Vol. X, 346, d).

утверждает: «Следует принимать с уверенностью, что софист, олигархический оратор и трагик — это три различных человека». Предполагалось даже, что работы «Об истине» и «О согласии» принадлежат различным людям<sup>1</sup>. Каким бы ни был ответ, одно следует принять во внимание: ссылок в наших авторитетных источниках на «софиста Антифонта» недостаточно, чтобы отличить софиста от оратора, поскольку во времена античности слово *софисты* могло в равной мере применяться и к тому, и к другому. В любом случае, Ориген говорит, что Антифонт, который написал «Об истине», был известен как оратор (*Антифонт*, фр. 12). Этот вопрос имеет второстепенное значение для истории философии, и его обсуждение свелось к замечанию (с. 444–447 ниже), которое, к счастью, может не учитываться почти всеми классическим специалистами.

Ораторские произведения, кто бы их ни написал, нас в настоящий момент не интересуют. О внешних обстоятельствах жизни софиста (если он отличается от оратора) ничего не известно, и нет никаких точных сведений о датах его жизни, хотя он, очевидно, был современником Сократа. Об ораторе говорят (*Псевдо-Плутарх. Жизнеописания ораторов*, 832), что он родился приблизительно во время Персидских войн и был немного моложе, чем Горгий, что, конечно же, не мешает его отождествлению с софистом<sup>2</sup>. Антифонт никогда не

<sup>1</sup> Шмид (Gesch. 100) писал, что «наиболее вероятно» («Die grösste Wahrscheinlichkeit spricht dafür»), что софист написал обе. Нестле (VMzUL, 1942, 387) не упоминает Шмида, но говорит, намеренно подобрав фразу, «Существует большая вероятность того» («Es spricht daher die grösste Wahrscheinlichkeit dafür»), что автор «Согласия» — это не софист, который написал «Истину», а оратор.

<sup>2</sup> Были предприняты попытки установить даты сочинений софиста. П. бр. был помещен около 440 г. на довольно шатком основании «отзвуков» у Еврипида (Альтвегг и Дж. Г. Финли), а П. Ал. приблизительно на десятилетие позже — также на от-

появляется в диалогах Платона, возможно, потому, что Платон, как предполагает Шмид (Gesch. 159), считал его второразрядной фигурой.

Здесь возникает другая проблема. Двадцать девять фрагментов сгруппированы ДК под заголовком «О согласии», но немногие из них явно принадлежат к этому произведению, и ни один из них не касается такой темы, как согласие<sup>1</sup>. В какой мере такое их распределение является случайным, можно судить по утверждению Шмида (Gesch. 163, прим. 1), что поскольку некоторые из них (фр. Стобея) представлены в форме максим, а Филострат говорит в своем жизнеописании Антифонта (из Рамнуса), что его произведение о согласии включало в себя собрание максим (*gnomologiai*), мы можем без опасений приписать эти фрагменты произведению софиста с таким названием. Даже если бы мы и могли это сделать, слово *gnomologia* не дает достаточной

звуче его этических учений в драме, плюс на анализе Али (Aly) его математической работы с работами современников. См.: Green. Moira, 232, прим. 74, и 236, прим. 94. Хайниманн (N. u. Ph. 141), добавляя к другим аргументам аргумент о стиле рукописных фрагментов, относит П. ál. к двадцатым годам. Он отвергает идею (см. с. 172 выше), что это произведение осмеивается в «Облаках» (423). Антифонт не был, конечно же, «софистом, на которого Аристофан специально нападает», но что он, как и Протагор (и, возможно, другие), внес вклад в мораль софистов, являющуюся мишенью, кажется весьма вероятным. Шмид (Gesch. 159) говорит, что разговор Антифонта с Сократом у Ксенофонта должен датироваться последним десятилетием столетия (то есть после смерти оратора), а его сочинения следует относить не позже, чем к тридцатым годам.

<sup>1</sup> Некоторые считают, что Антифонт использовал это слово (которое вообще не появляется во фрагментах) в смысле *внутренней* гармонии (то, что Ямвлих много столетий спустя, вслед за Платоном, назвал τῆν ἐνός ἐκαστοῦ πρὸς αὐτὸν ὁμοῦναισύνῃν, ap. Stob. 2.33.15), которую они уравнивают с его акцентом на σωφροσύνη и самообладании. См.: Штенцель в RE, прилож. IV, 40 сл. Нестле отрицает это (VMzUL, 381.), тогда как Прехтер (Praechter) (Ueberweg-P. 129) считал, что возможны оба варианта.

поддержки для предположения, что они выражают его оригинальную мысль, на самом же деле подлинность этих отрывков из антологии Иоанна Стобея (их двенадцать, и каждый озаглавлен «из Антифонта») может быть поставлена под сомнение<sup>1</sup>. Сравнение с рукописными фрагментами, как считает Хэвлок (L. T. 419), делает их отрицание неизбежным, частично исключая фрагмент 49<sup>2</sup>. У. С. Грин, с другой стороны (Moira, 239), не видел реального несоответствия между этическим учением в предполагаемых фрагментах из «Согласия» и фрагментах из «Истины», рассматриваемых в рукописи<sup>3</sup>.

Большинство «фрагментов», явно приписываемых «Согласию», идут из лексикона Гарпократиона и состоят из одного слова<sup>4</sup>. Три из них (фр. 45–47) ссылают-

<sup>1</sup> Ср. со случаем Демокрита, т. II, с. 798.

<sup>2</sup> Этот фрагмент касается брачных хлопот и представляется Хэвлоку совместимым с мировоззрением Антифонта, при условии, что мы предположим, что более поздний автор загрязнил то, что он написал, «морализаторскими рассуждениями, заимствованными из „Медее“ и „Федона“». Он действительно содержит фразы, напоминающие об этих двух произведениях (некоторые считают, что Еврипид находился под влиянием Антифонта), и (как замечает Хэвлок) замечательные совпадения с фр. 275–277 Демокрита, но это не удерживает его от обсуждения отрывка с уверенностью, что мы знаем достаточно хорошо точку зрения софиста, чтобы отсеять истинное от ложного.

<sup>3</sup> То, что было две отдельные работы, является несомненным, но мы должны напомнить на той же самой стадии, на какой это проницательно делает Хэвлок (op. cit. 418), что заглавия доплатоновских произведений были, вероятно, даны не автором, но александрийскими учеными, имевшими в виду концепции Академии, Лицея и других школ.

<sup>4</sup> Этот вызывающий удивление подсчет построен на записях Гарпократиона, особенно фр. 4–8, которые вообще не дают никакого оправдания приписыванию Антифону убеждения элеатов, — что все вещи едины, а чувственный опыт (зрение, обоняние и т. д.) иллюзорен, как это делает Фриман (Компаньон, 395, ср. *Унтерштайнер*. Софисты, 258, прим. 5).

ся на мифические племена, сциаподов, макроцефалов и подземных обитателей, или троглодитов, что вместе с фр. 48 («человек называет себя самым богоподобным из животных») демонстрируют антропологический интерес<sup>1</sup>. Фр. 52 дает философское наблюдение, что «жизнь нельзя переставить, как ход в игре в шашки»<sup>2</sup>, другие комментируются в общепринятом русле — о неуместном колебании (55) и об общении с льстецами вместо истинных друзей (65). Фр. 63 гласит: «когда они знают *diathesis* (установление порядка, правление), они слушают», и Момильяно в своей статье в «Riv. di filol.» (1930) построил на этом, а также на некоторых фрагментах «Истины» интересную и весьма вероятную реконструкцию главного принципа, лежащего в основе единой философии Вселенной и человека Антифонта. Во фр. 24 мы читаем: «Антифонт пользовался словом расположение (*diathesis*) относительно ума (*γνώμη*) или образа мыслей... Во второй книге «Истины» он также использует это слово для обозначения устройства вселенной (*διακόσμησις*)», а во фр. 2: «У всех людей ум (*γνώ-*

<sup>1</sup> Θεειδέστατον, а не θεαιδέστατον («богобоязненный») должно быть, разумеется, правильным (при всем уважении к Нестле, VMzL, 382), ввиду леммы Фотия. Момильяно полагал (Riv. di filol. 1930, 129), что во фр. 45–47 Антифонт дает примеры тех живых существ, которые наиболее близки к природному состоянию, его идеалу, тогда как для Альтвегга (см. Green. Moira, 233, прим. 78) они были «типами человеческой нищеты» (обе точки зрения существовали ранее, Нестле, VMzL, 382, прим. 50). Биньоне (Studi, 86) связывал их с утверждением Антифонта в ОР 1364, где не было различия между греками и варварами: цель Антифонта, полагал он, состояла, вероятно, в том, чтобы выявить, что и среди самых варварских народов есть следы человечности и общественной жизни. Названия племен у Гарпократиона не предоставляют никаких доказательств любой из этих догадок.

<sup>2</sup> Из Гарпократиона. Достойный составитель антологий Стобей цитирует длинную версию того же самого наблюдения от имени Сократа! См.: Унтерштайнер. Софисты, IV, 131.

μη) управляет телом, ведя его и к здоровью, и к болезни, и ко всему прочему». Вместе с этим идет фр. 14: «Без материальных средств многое прекрасное было бы, пожалуй, плохо устроено» (Обычно считается, что речь идет о природе, но в равной мере здесь может иметься в виду и ум, или γνώμη.) Вывод Момильяно состоит в том, что Антифонт видел единственный действующий разумный принцип как в человеке, так и в природе, идея, которую он мог взять из учения Анаксагора о *pous*<sup>1</sup>. Я чувствую некоторое затруднение примирить это с его предполагаемым отрицанием провидения (фр. 12), но, исходя из этих жалких фрагментов, мы не можем надеяться на что-то подобное полному проникновению в его мысли. Сам Момильяно считает, что этот активный принцип, который в ином случае мог бы быть полностью автономной *natura naturans*, должен отличаться от высшего самодостаточного бытия, упомянутого во фр. 10, и вполне вероятно, что такая возможность могла скрывать решение (так как нельзя сказать, что она его открывала).

Из отрывков Стобея три выражают глубокий пессимизм. Фр. 49 — о браке (см. с. 436, прим. 2 выше). Если жена оказывается неподходящей, развод утомителен и создает врагов из друзей, но сохранять с ней отношения болезненно. Хорошая жена приносит радость, но где-то по соседству находится и страдание. Довольно утомительно заботиться о своем собственном здоровье, о повседневных нуждах и о добром имени, но заботы удваиваются, когда вас двое. Дети приносят только беспокойство, и скоро исчезнет юношеская беззаботность и лицо станет уже не тем. Жизнь, говорит фр. 50, похожа на однодневное заточение в темнице — лишь только мы увидим дневной свет, мы сразу

<sup>1</sup> Интерес Антифонта к космологии и натурфилософии уже был отмечен (с. 103 выше).



же передаем его следующим поколениям; а фр. 51 резко ее осуждает: всякая жизнь заслуживает обвинения в том, что в ней нет ничего значительного, ничего великого и высокого, но все ничтожно, слабо, кратковременно и сопряжено с большими страданиями. Фр. 53 и 55 нападают на скупых и на тех, кто живет в настоящем так, словно готовится прожить еще какую-то вторую жизнь, а между тем остающееся время уходит («а время, — говорит он во фр. 77, — это самое дорогое, что мы тратим»), а фр. 54 просто пересказывает басню Эзопа на ту же самую тему и делает вывод, что когда Бог дает человеку богатство, но не дает ума, то на самом деле он лишает его и того и другого. Еще два фрагмента содержат простые банальности, 62 (с кем кто проводит время, таков и его характер) и 64 (старая дружба более необходима, чем новая). Фр. 58, уже упомянутый (с. 394 выше), более оригинален своим предупреждением, что потворство непосредственным влечениям может привести к большей беде, чем самообладание. (Желание юноши жениться может быть примером этого, так же как и желание наброситься на соседа.) Возможно, его следует понимать в том же контексте, что и фр. 59: о человеке нельзя говорить как об имеющем самообладание, если его никогда не соблазнили. Фр. 61 является самой сильной картой в руках тех, кто доказывает, что учение «Согласия» (они утверждают, что этот фрагмент относится к этой книге, хотя Стобей этого не говорит) несовместимо с учением «Истины», но эта карта едва ли козырная. Он начинается с пересказа строки Софокла, который говорит, что нет большего зла, чем безвластие<sup>1</sup>, но продолжается попыткой применить это только к воспитанию детей: поэтому «ранее жившие люди» с самого начала

<sup>1</sup> Антигона, 673. Биньоне (Studi, 140) считал, что Софокл зависел от Антифона. Мы этого никогда не узнаем.

приучали детей подчиняться контролю и делать то, что им говорят, чтобы, когда они возмущаются, им не пришлось испытывать сильное потрясение. Отсюда значение воспитания (фр. 60), так как хорошее окончание зависит от хорошего начала.

Если мы можем предположить, что фрагменты — подлинные, по меньшей мере, те из них, которые несут печать индивидуальности, то одно можно с уверенностью сказать об Антифонте, — что он для своего времени был выдающимся психологом. Он был, конечно же, главой защитников воспитательной теории «делай, что нравится», особенно популярной у интеллигенции 1930-х гг., и в то же время понимал, что такая теория не была подготовкой к взрослой жизни, в которой если кто-то не подчиняется дисциплине, навязываемой обществом, то его ожидают суровые испытания (фр. 61). Его философия жизни была утонченным интеллектуальным гедонизмом. Нужно ставить цель получать максимум удовольствий и минимум страданий от нашего краткого и несовершенного существования, и этого нельзя добиться в полностью безвластном обществе, где каждый свободен действовать, руководствуясь моментальным влечением, и нападать на соседа при каждой возможности. Такое поведение очень скоро привело бы к возмездию. Чтобы признать это, не следует отрицать (как он говорит во фр. 44 А), что законы являются искусственными и часто плохими, что живя таким образом, чтобы не разрушать их рамки, человек может игнорировать закон ради своих собственных целей, когда он может это делать незаметно и безнаказанно.

Не в этой ли психологической связи следует видеть «искусство безболезненной жизни» (τέχνη ἀλγί-ας), относительно которого я хотел бы выдвинуть предположение (отклоняющееся, возможно, как случайно найденная роскошная безделица от строжайших стан-

дартов научной критики)<sup>1</sup>, что рассказ в «Жизни ораторов» (*Псевдо-Плутарх*, 833с, DK, А 6) основывается на фактах и ссылается на того же самого Антифонта, который написал «Об истине»?<sup>2</sup> Если было несколько Антифонов, то автор, вероятно, перепутал их. У него речь идет об Антифоне из Рамнуса, и, сказав о шестидесяти речах, ему приписываемых, он добавляет, что тот также писал трагедии и изобрел искусство безболезненной жизни, сравнимое с медицинской терапией больного. В Коринфе он оборудовал комнату возле агоры и извещал, что может излечить несчастных одними только словами. То, что он делал, должно было принести утешение попавшим в беду, когда он распра-

<sup>1</sup> Я был серьезно озадачен рецензентом I тома, сообщившим, без комментариев, об утверждении Цицерона, что Анаксимандр сделал спартамцам предупреждение о землетрясении, и предположившим, что он мог это сделать посредством метода, который все еще используется (согласно «Таймс») в современной Греции. Я признаюсь, что в таком сравнительно незначительном вопросе читателям, возможно, было бы приятно узнать любопытный факт об аистах, не заботясь слишком сильно о проверке (уже невозможной) замечания Цицерона.

<sup>2</sup> Г. Н. Фоулер (Loeb Плутарх, X, 347, прим.) и многие другие выдвигали предположения, что имел в виду софист. Нет никакого другого авторитетного источника, за исключением Филострата, также жившего в Рамнусе, который говорит, что он «объявил о курсе умеряющих горе (*νηλενθεΐς*) лекций, утверждая, что никто не смог бы рассказать о горе, настолько ужасном, что он не смог бы выбросить его из своей головы». «Литература утешения» позже станет регулярным жанром (см.: *Грин*. Мойра, 232), и многие предполагали, что слово *τέχνη* в τ. Ἀλυτίας использовалось в смысле письменного произведения, которое Альтвегг даже отождествлял с Π. Ὀμοιοίας ('irrig' у Штенцеля, 'haldos' у DK), но контекст делает это весьма маловероятным, и у Платона (Пир, 186с) ἐὺ πείθομαι, συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην «основывает наше (врачебное) искусство» (ср. συνέστησατο у Псевдо-Плутарха). Моррисон (Proc. Camb. Ph. Soc. 1961, 57) догадывается, что «клиника» была изначально комическим изобретением, таким как *phrontisterion* в «Облаках».

шивал их о ее причине. Предположить, что Антифонт учредил первую психиатрическую клинику, по крайней мере, не более невероятно, чем некоторые предложенные объяснения, в том числе, что *techne* в этом случае было письменным произведением. Он знал, в конце концов, что корни физической болезни следует искать в уме (фр. 2) и что ее иногда можно объяснить как бегство от деятельной жизни (*praxis*, фр. 57). Именно в соответствии с философией гедонистического расчета Антифонта, с его защитой самообладания и осуждением потворства удовольствиям и влечениям момента, искомый идеал должен быть негативным — свободой от страдания. Биньоне (Studi, 83) справедливо сравнивает такое состояние спокойной удовлетворенности (*alypia*) с *euthymia* Демокрита и *ataraxia* Эпикура. Утилитарный гедонизм, добавляет он, несомненно, был основанием этики Антифонта, но в умеренной форме, поддерживаемой этими двумя другими философами.

Об этических учениях «Истины», которые были разъяснены в предшествующих разделах и по необходимости упомянуты в настоящем, мы должны только напомнить, что они были основаны на остром противопоставлении между *physis* и *nomos* в пользу первого. Природа заставляет нас избегать боли и стремиться к максимуму удовольствия, так как боль вредна, а удовольствие полезно. Поэтому необходимо следовать приказам условностей и законов только в той мере, в какой пренебрежение ими ради непосредственного удовольствия могло бы принести больше боли в форме наказания или позора. (Нет никакого предложения нарушать их в открытом мятеже.) Кроме того, природа не знает классовых или расовых различий. Насколько мы знаем о «Согласии», оно может демонстрировать различные акценты, но не показывает ничего, что заставило бы предположить, что это произведение не было

написано тем же самым человеком. Возможно, оно было написано на другом этапе жизни, но не подразумевало обращения к противоположным убеждениям. На самом деле, тем не менее, несмотря на многие попытки, подтвержденных фрагментов этого произведения или свидетельств его содержания недостаточно, чтобы предоставить основание для какого-либо устойчивого аргумента.

Нет необходимости повторять его взгляды на язык, которые, как и его этика, несомненно, связанная с ними, основывались на противопоставлении *nomos*—*physis* (с. 310) и соединялись с онтологией, предоставляющей место как реальности, так и видимости (с. 306). Остается незамеченным его интересное наблюдение о времени (фр. 9), что оно не имеет объективного существования, но является мыслью и мерой<sup>1</sup>, и его попыткой вычислить квадратуру круга методом перебора, который Аристотель критиковал как не основанный на геометрических принципах<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Это самое раннее из существующих определений времени у греков, так как то, что приписывается Архиту (*Ямвлих, ар.* Симпликий. Комментарий к Физике, 786, 11), даже если оно подлинное, должно относиться к более позднему времени. Аристотель (*Физика*, 223a21) также сомневается, могло ли существовать время без мыслящих существ, так как время, говорит он, не просто последовательность, но «последовательность в той мере, в какой оно исчисляется», а ничто не может исчисляться или нумероваться, если нет того, кто считает. Он говорит, соглашаясь с Антифонтом, что время — это мера («мера движения и покоя» — там же, 220b32, 221b22), но также, что отношения между временем и движением являются взаимными: «мы не только измеряем движение временем, но также и время движением, потому что они определяют друг друга» (там же, 220b14).

<sup>2</sup> *Физика*, 185a14. Это подробно объясняется Симпликием (Комментарий к Физике, 54, см.: *Антифон*, фр. 13 DK), описание которого суммируется Фриманом (Компаньон, 397).



*Дополнительное замечание:  
личность Антифонта*

Гермоген (III в. н. э., DK, A 2) — это первый автор, который различает двух Антифонов, хотя он и говорит, что Диодим делал это примерно на 200 лет ранее. С таким именем было несколько человек, но «двое из них практиковали софистику», (а) оратор, цитируемый как автор речей по делам об убийстве, политических речей и других подобных *logoi*, (б) тот, о ком также говорили, что он был предсказателем и толкователем сновидений, которому приписываются «Об истине», «О согласии» и «Politicus». Сам Гермоген убежден, исходя из стиля, что это разные люди, но когда он читает, что говорит Платон и другие (Платон (Менексен, 236а) упоминает Антифонта из Рамнуса как учителя риторики), его опять одолевают сомнения. Хотя многие называют Фукидида учеником Антифонта из Рамнуса, которого он знал как автора судебных речей, он находит стиль Фукидида больше похожим на стиль «Истины». В любом случае, он считает необходимым рассматривать их обоих по отдельности, потому что различие между двумя группами сочинений очень велико.

Из многих современных обсуждений я выбираю Биньоне, у которого оно является наиболее полным и благоразумным<sup>1</sup>. После цитирования Гермогена он замечает, что кажется странным, что никто из современников не делает различий между двумя такими известными людьми, жившими в Афинах в одно и то же время. Более того, нам рассказывают о деме оратора и об имени его отца, но не софиста (*Гомперц*. S. u. R. 58), и Псевдо-Плутарх, писавший об ораторе из Рамнуса (832с), говорит, что у него были беседы с Сократом,

<sup>1</sup> 'A. oratore ed A. sofista', в Studi, 161–174.

записанные Ксенофонтом. То, что Ксенофонт называет его «Антифонт софист», не противоречит идентификации, и Круазе предполагал, что он отличал оратора-софиста от других, включая трагика<sup>1</sup>. Аристотель всегда ссылаясь просто на Антифонта, не чувствуя необходимости в отличительном названии. Хронология обоих была почти одинаковой. Оратор умер в 411 г. (Фукидид, 8.68), и спор с Сократом у Ксенофонта был, вероятно, раньше этого, потому что Платон, который стал последователем Сократа после этой даты, ничего об этом не говорит. (Я не должен придавать большой весомости этому аргументу.) Оратор родился в 480 г. (*Blass. Att. Vereds. I, 94*) и, вероятно, написал существующие речи в более поздний период своей жизни, после 427 г., потому что они показывают влияние Горгия. Мог ли он быть софистом-философом вначале, а оратором позже? (Круазе считает это вероятным.) Оратор демонстрирует замечательные характеристики софиста, и оба они учат молодежь, имеют школы (об ораторе из Рамнуса см.: *Платон. Менексен, 236а*, о софисте — *Ксенофонт. Воспоминания, 1.6*) и берут плату. (Ссылки Биньоне об этом — *Ксенофонт. Там же; Псевдо-Плутарх, 833* (сомнительно?), *Диодор, ар. Климент Александрийский, 1.365, 2.66 DK, Аммиан Марцеллин 30.4* и рукопись «Апологии» Антифонта, опубликованная Николеом, REG, 1909, 55). Оратор вел активную политическую жизнь,

<sup>1</sup> Что касается трагедий, то нет ничего невозможного в том, что софист мог бы их написать, и интересно, что одна строка использует форму противопоставления νόμος—φύσις, а софист Антифонт был таким его восторженным толкователем (фр. 4: τέχνη κρατοῦμεν ὡν φύσει νικώμεθα). С другой стороны, традиция связывает трагика (из Рамнуса) с Дионисием I из Сиракуз, чьи даты жизни некоторые относят к более позднему, чем у софиста, времени (Vit. or. и Gnomol. Vindob. A 6 и 9 DK), хотя Виладель не воспринимал такое возражение (Платон, I, 84, прим. 1). Антифонт из Рамнеуса был убит в 411 г., но мы ничего не знаем о том, как долго жил софист, если это был другой человек.

а софист упрекал Сократа за то, что тот не принимает участия в политике (*Ксенофонт*. Лос. cit.).

Об аргументе стиля, уже использованном Гермогеном, Биньоне говорит, что фрагменты рукописи — самое обширное, что мы имеем от софиста, — на самом деле заставляют предположить, что он не был еще и оратором. С другой стороны, это несколько субъективный критерий, и один и тот же человек может изменить свой стиль за время своей жизни. Однако имеется и сильный исторический аргумент. Оратор был задиристым аристократом и олигархом (*Фукидид*, 8.68, 89, 90; *Аристотель*. Афинская полития, 32), тогда как фр. 44 о софисте выражает крайне демократические чувства. Оратор был также решительным сторонником законов, как показывают многие отрывки из его речей, что вновь сильно противоречит софисту. Поэтому окончательный вывод Биньоне — оратор и софист были разными личностями (хотя он думает, что софист мог быть предсказателем и автором сочинений о сновидениях).

Это вывод многими был одобрен, так что Штенцель мог начать свою статью в RE (дополнение, IV, 33) так: «Антифонт из Афин, которого как софиста следует отличать, как это теперь всеми признается, от оратора из Рамнуса». А Унтерштайнер просто ссылается на Биньоне и добавляет: «Я не думаю, что имеется еще какой-то повод вновь изучать вопрос». Тем не менее Дж. С. Моррисон в 1961 г. вновь этот вопрос поставил и утверждал, что оратор, речами которого мы обладаем, был идентичен софисту, который написал «Истину» и «Согласие», и это доказывается спором Сократа в «Воспоминаниях» Ксенофонта. Это вызвало резкое возражение у С. Луриа, который цитировал речи, чтобы показать, что оратор, которого Фукидид (8.90.1) именовал крайним олигархом и выделял из Четырехсот как того, кто был особенно решительно настроен против демократии, вероятно, не мог поддерживать левые воз-



зрения, выраженные в рукописных фрагментах «Истины». Эти фрагменты принадлежали тому, кто отвергал законы в пользу «природы» и кто был пылким проповедником эгалитаризма. Речи показывают ультраконсерватора, который поддерживает законы в традиционной манере как сакральные, а все самое лучшее для него столетиями остается неизменным (Or. 5.14, 6.2). «Это не дело, — продолжает он, — начинать с речи обвинителя и спрашивать, хорошо или нет обоснованы законы; мы должны оценивать речь обвинителя в соответствии с законами и видеть, формулирует ли он вопрос справедливо и законно». Автор речи, кроме того, с энтузиазмом поддерживает традиционную религию, хвалит богов и призывает им поклоняться и приносить жертвы — в терминах, невозможных (как говорит Лурия) для того, кто отрицал божественное провидение, как это делал автор «Истины» (фр. 12)<sup>1</sup>.

## 6. ФРАСИМАХ

Фрасимах пришел из Халкедона на Босфоре, колонии Мегары. Единственные установленные моменты времени, по которым можно судить о датах его

---

<sup>1</sup> Моррисон в PCPS, 1961, Лурия в Eos 1963. Конечно, если Керферд был прав, предполагая, что взгляды, выраженные в рукописных фрагментах, не принадлежали Антифону вообще (с. 108 выше), большинство аргументов Лурия упали на плодородную почву; но я не нахожу в них доказательств, что Антифон просто выдвигал идеи других для изучения, и Керферд, кажется, иногда создает воображаемые трудности, чтобы избавиться от них посредством этой гипотезы (особенно на с. 28). Нестле (VMzUL, 394) принимает необычное деление, приписывая «Истину» и тетралогии софисту, а «Согласие» — Антифону из Рамнуса. Дальнейшие ссылки см. у Моррисона (loc. cit. 50, прим. 1), а блестящий краткий обзор, завершающийся *non liquet*, — у Лески, HGL, 353.

жизни: (1) «Пирующие» Аристофана, созданные в 427 г., комедия, в которой Фрасимах высмеивается (DK, A 4); (2) высказывание из одной из его речей (фр. 2), которое показывает, что эта речь была написана во время правления Архелая из Македонии над Фессалией (413–399). Существует смутный намек, что он мог совершить самоубийство<sup>1</sup>. Он был известен прежде всего как учитель риторики, где он был кем-то вроде новатора, и большинство существующих ссылок на него касаются его стиля. При написании своих учебников и образцовых речей он уделял большое внимание техническим подробностям искусства и экспериментировал с использованием ритмической прозы, а также с совершенствованием обращения к эмоциям слушателей (*Платон. Федр*, 267с). Аристотель (*Софистические опровержения*, 183b31) называет его последователем Тисия, а Теофраст считал его изобретателем так называемого «среднего стиля» (фр. 1). Он был софистом в полном смысле этого слова, который взимал деньги за свое обучение (*Государство*, 337d), путешествовал по чужим городам и, хотя и специализировался на риторике, был готов отвечать также и на этические вопросы. Его учение о справедливости было хорошо известно. В «Государстве» (*loc. cit.*) он требовал за него плату, а в «Клитофонте» юноша угрожает оставить Сократа и уйти к Фрасимаху, который, как он считает, лучше осведомлен об этом предмете.

Сохранившийся отрывок из его произведения (фр. 1) является началом речи перед Афинским Собранием. Как чужеземец, он не мог произнести ее сам, но она считается настоящим вкладом в дебаты, проводив-

<sup>1</sup> Нестле (VMzuL, 348) принимает это как факт, но он зависит от поврежденной строки к Ювеналу (7, 204), в которой некоторые издатели предпочитают читать «Lysimachi» с комментарием схоласта «*rhetoris apud Athenas qui suspendio periit*» (DK, 85 A 7).

шиеся на более поздних стадиях Пелопонесской войны, не простым школьным произведением. Оратор чувствует необходимость начать с извинений за свою юность<sup>1</sup>. Правило, что юноша должен хранить молчание, было верным, пока старшее поколение компетентно управляло делами, но те, для кого процветание города было только слухом, а его бедствия оказались пережитыми на собственном опыте<sup>2</sup>, — бедствия, за которые, кроме того, нельзя было возложить ответственность на небеса или на случай, но только на некомпетентность тех, кто был наделен полномочиями, — должны были высказаться. Он не мог подчиниться намеренному злоупотреблению властью или принять вину за беспринципные интриги других. Мы видели, говорит он, как город перешел от мира к войне и к опасностям, от внутренней гармонии к ссорам и смуте. В других местах именно процветание ведет к высокомерию и раздорам<sup>3</sup>, но мы сохранили голову в хорошие времена и потеряли ее в бедствии. Партии просто бессмысленно борются за власть. Они могут думать, что их политика отвергается другими партиями, но на самом деле между ними нет никакого реального различия. Если вернуться к началь-

<sup>1</sup> То, что *prooimion* должен был вызывать симпатию у слушателей, было написано во всех учебниках. См.: Теодект у Розе, Arist. frg. Берлинское изд., т. V, 1499a27 и 32, «Риторика» Аристотеля, 3, гл. 14.

<sup>2</sup> В этой не полностью сохранившейся оговорке я следовал изложению Хэвлока, который, кажется, сочетает τὰς μὲν εἰθραξίας Бласса с τὰς οὐκ εἰθραξίας Дильса. Это соответствует здравому смыслу.

<sup>3</sup> Это согласуется с общими греческими представлениями, что κόρος порождает ὕβρις, но Фукидид не согласился бы с оратором. См. 3.82.2: «Действительно, во время мира и процветания как государство, так и частные лица в своих поступках руководствуются лучшими мотивами, потому что не связаны условиями, лишаящими их свободы действий. Напротив, война, учитель насилия, лишив людей привычного жизненного уклада, соответственным образом настраивает помыслы и устремления большинства людей и в повседневной жизни».

ным принципам, то чего же ищут обе стороны? В первую очередь, это вопрос о «наследственном строе», который и приводит их к смуте, хотя легче всего понять, что важнее всего забота о городе в целом. Затем, в последнем предложении отрывка, вероятно, при всей его сравнительной юности, оратор заявляет, что в вопросах, выходящих за рамки нашего опыта, мы должны полагаться на представления прежних поколений или, если они сохраняются в памяти пожилых людей, учиться прямо у них.

Речь имеет главным образом политический интерес, и ссылка на «наследственный строй» предполагает, что она была написана олигархом, «каким-то юным аристократом с симпатиями к Спарте». Хэвлок, однако, впечатлен ее «беспристрастностью, видимостью объективности, ее требованием ясности мышления» и видит в ней «серьезную интеллектуальную позицию, рациональное политическое поведение и метод, если не теорию политики». Разумеется, ее главное требование — это требование всех времен, требование эффективности и принципиальности в управлении и примирения партий для этой цели<sup>1</sup>. Ее советы могли бы быть не менее полезными и сегодня, и то положение, что партийная борьба основана скорее на жажде власти, чем на фундаментальных различиях в политике, имеет неприятно знакомое звучание.

Это единственный независимый отрывок, исходя из которого мы надеемся оценить справедливость или несправедливость образа Фрасимаха у Платона в «Государстве» (с. 131 выше). Речь, составленная для того, чтобы ее произнес заказчик. Но позволим себе поверить Фрасимаху, что он ничего не писал против своих соб-

---

<sup>1</sup> ὁμόνοια, согласие, или консенсус. О значении этого понятия см. с. 225–227 выше. Об анализе Хэвлока и его оценке этой части см. его же L. T. 233–239.

ственных принципов. Можно не без оснований предположить, что он мог выдвигать аргументы в такой убедительной форме только в том случае, если они были заранее продуманы им самим. Все, конечно же, зависит от того, с какой точки зрения мы рассматриваем сцену в «Государстве». То, что Платону он не нравился, достаточно понятно из вспышек грубости и плохого настроения, которые Фрасимах не подавляет в себе (хотя его задиристость и острый язык — это почти единственное, что другие отмечали независимо от Платона)<sup>1</sup>. Если тем не менее моя интерпретация правильна, что он говорит здесь не в настроении горького разочарования и не в оппозиции тому, что, по его мнению, является поверхностным оптимизмом Сократа, и если мы позволим некоторое преувеличение, вызванное желанием Платона изобразить два человеческих характера в драматическом противопоставлении, то несовместимость между диалогом и речью окажется по крайней мере уменьшенной. Правительства, заявляет он в диалоге, управляют ради своего собственного возвеличивания, а справедливость — это название, данное повиновению их законам: она означает служение интересам других. Согласно его сердитой логике, если субъект ищет власти для самого себя, это несправедливость. Чтобы быть справедливым, он должен повиноваться законам, которые правители приняли в своих собственных интересах. Если все же его «несправедливость» успешна, и он сам становится правителем и законодателем (и тиран, говорит Фрасимах, — это высший пример несправедливости), то каждый будет скорее льстить ему, чем его обвинять.

Измена никогда не процветает. В чем причина?

Ибо если она процветает, никто не смеет назвать ее изменой.

<sup>1</sup> Аристотель. Риторика, 1400b19 и 1413a7.

Справедливость, в таком случае, не вознаграждается, а человек, который ее соблюдает, благороден, но простак (348с). Таковы, говорит он грубо, факты, и ты не можешь от них отвернуться. Афины, как постоянно напоминает нам Фукидид, достигли высоты своей силы и пытались сохранить ее, обращаясь к вере, что «единственный закон на земле или небесах состоит в том, что сильный должен подчинить слабого» (Фукидид, 5. 105.2). Но к последним годам Пелопонесской войны следование такой философии во внешних отношениях и во внутренней политике угрожало привести к поражению извне и к внутреннему распаду. Политика господства и притеснения больше не действует на пользу Афин, и когда город был разбит, внутренние раздоры и борьба за власть сделали ситуацию только хуже. Фрасимах, каким он предстает в политической речи, не отрицает, что более ранняя политика была верной для своего времени, он на самом деле называет ее *sophrosyne*<sup>1</sup> — «в добрые времена мы сохраняли голову», — но больше она не работает. Он не в меньшей мере реалист, но афиняне, считает он, должны учиться приспосабливаться к изменившимся обстоятельствам. Они не могут позволить себе роскошь внутренней борьбы за власть. Процитируем еще раз Хэвлока (L. T. 234):

Для начала он предполагает, что цель правления состоит в том, чтобы быть успешной и эффективной; это критерий, посредством которого ее следует оценивать... Он предполагает, что процветание и бедствия даны не богами, а созданы людьми; и, во-вторых, что целью любого правления является сохранение одного и избежание другого... Традиционное благочестие и архаический фатализм греков, кажется, отвергается.

<sup>1</sup> Так же как в «Государстве», он называет несправедливость «хорошей политикой», *ευβουλία* (с. 133 выше).

Характер, изображаемый Платоном, не оспаривал бы такие предположения и не был бы человеком, который, если процитировать последнюю часть независимого свидетельства (фр. 8, с. 144 выше), утверждал, что боги не обращают внимания на человеческие дела, иначе они не позволили бы, чтобы кто-то отвергал справедливость. Платон показывал его худшую сторону, возможно, опираясь на то, что тот говорил или писал, когда Афины были на вершине своей власти и высокомерия (самая вероятная дата «Государства» — это 322 г.), но мы, конечно, должны понимать, что это лишь одна сторона реального человека.

## 7. КРИТИЙ

Критий<sup>1</sup>, казалось бы, предоставлял Платону прекрасный пример утонченной натуры, разрушенной обществом его времени и учением софистов с акцентом на достижении власти и безразличии к моральным последствиям искусства риторики и ведения споров. Богатый, знатного происхождения и представительной внешности, он был также в изобилии наделен философскими и литературными дарованиями. Он был нетерпеливым слушателем Сократа, хотя все же покинул его ради игр вокруг власти и политики и закончил как самый кровожадный и недобросовестный член Тридцати. Эти люди, избранные в конце войны, чтобы составить свод законов, сделались вместо этого тиранами и устроили резню своих противников. Он был лично ответственным за смерть Ферамена, такого же олигарха,

<sup>1</sup> Там, где в следующих параграфах ссылки на авторитетные источники не приводятся, их можно найти в сообщениях о Критии, приводимых Дилем: RE, XI, 1902–1912, и у Нестле, VMzUL, 400–420.

как и он сам, и личного друга, который не желал доходить до таких крайностей. В глазах демократии тот факт, что Сократ имел связи с такими людьми, как Критий, говорил против него. Он, кажется, довольно точно соответствует роли Калликла, и ему, как можно было бы думать, было суждено доказать утверждение Платона в «Государстве» (491d), что «при чуждом ей питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная», и что (495a) «даже сами особенности философской натуры, когда она оказывается в плохих условиях, бывают каким-то образом виной тому, что человек бросает этим заниматься; причиной бывают и так называемые блага — богатство и всякого рода обеспеченность». Но говорит ли Платон о нем подобное? Наоборот, он показывает его только как близкого члена круга Сократа, без намека на то, что он был хуже остальных, и дает все указания на подлинный интерес к философии. В «Тимее» и «Критии» у него ведущая роль, и вся история об Атлантиде рассказана его устами. Хотя Платон писал спустя годы после его смерти, о своем дяде Критии он все еще думает с почтением и любовью<sup>1</sup>.

Здесь имеется одна загадка, которую свидетельства не позволяют решить ее полностью. Она, конечно, становится не такой значительной, если мы вместе с сэром Карлом Поппером поверим, что Платон «предал Сократа, так же, как это сделал и его дядя» (Открытое общество, 194). Мы не можем решить здесь эту загадку, но,

<sup>1</sup> Помимо «Тимея» и «Крития» он участвовал в диалогах «Хармид» и «Протагор», а также в псевдо-платоновском «Эриксии». О вопросе о том, был ли оратор в «Критии» тем же самым человеком или его дедушкой, см. Диль в: RE, XI, 1901, Левинсон, Защита, 359, и Розенмейер в: AJP, 1949. Справедливо только добавить, что в его изображении у Платона в «Хармиде» М. Дж. О'Брайен видит самоутверждающегося человека, больше озабоченного честью, чем истиной (Socr. Parad. 124).



в любом случае, никто не смог бы обвинить Платона в потворстве смертоносным эксцессам Тридцати, если «Апология» и «Седьмое письмо» (324c–d) вообще являются доказательствами. Тем не менее следует принять во внимание некоторые пункты, и прежде всего их взаимосвязь. Семья была древней и знаменитой, включая Солона в ее самых ранних поколениях, и семейное чувство могло быть сильным. Критий был сыном Каллесхра и кузеном матери Платона Периктионы, отец которой, Главкон, был братом Каллесхра, и когда Главкон умер, ее брат Хармид стал опекуном Крития. Платон был также пленен его блестящим интеллектом и литературными и художественными дарованиями, и, несомненно, они разделяли убеждение, что необузданная демократия была разрушением государства. У Аристотеля были те же самые настроения, и есть любопытное несоответствие между его ссылками на Крития и на Тридцать тиранов, а также сообщение Ксенофонта в его «Греческой истории», которая является нашим единственным современным источником о ведущей роли, которую играл Критий. В «Афинской политике» (35) он откровенно ссылается на злодеяния Тридцати и казнь Ферамена, но не упоминает Крития, а в «Политике» (1305b26) называет Харикла их лидером. В «Риторике» (1416b26), по поводу эвлогий, он говорит, на первый взгляд, с осознанным намерением, что, если вы желаете похвалить Ахилла, вам нет нужды рассказывать о его поступках, потому что каждый о них знает, но, оценивая Крития, вы должны это сделать, потому что они мало кому известны. Это может быть правдой<sup>1</sup>. Филострат, писавший во времена «второй софистики», говорил, что его философия серьезно греками не воспринималась, потому что его слова было трудно примирить с его характером. Сообщение

<sup>1</sup> См. Диль в: RE, XI, 1910.

Ксенофонта о его отношениях с Сократом (Воспоминания, 1.2.12) состоит в том, что он и Алкивиад сгорали от амбиций и, зная о мастерстве аргументации Сократа, думали, что его учение может помочь им добиться своих целей. У них не было желания следовать образу жизни Сократа, и они оставили его сразу же, как посчитали, что научились достаточно, чтобы удовлетворить свои политические амбиции. Несмотря на это, влияние Сократа было таким длительным, что пока они были с ним, их худшие страсти сдерживались. Разрыв произошел, когда Сократ сделал публичный выговор Критию за попытку обольстить юношу из их круга, и эту обиду Критий никогда ему не простил. Когда Тридцать тиранов пришли к власти, он вместе с Критием и Хариклом попал в беду за его откровенную критику их поведения и, как мы знаем из собственной версии Платона в его «Апологии» (32с), сознательно не повиновался их приказу, который был специально задуман для того, чтобы вовлечь его в их злодеяния.

Учитывая все это, Платон действительно мог думать о нем как о блестящем юноше, которого он описывает в «Государстве», со способностями к философии и с огромной тягой к благу, но также и к вреду, если его окружение дурно на него влияло. К несчастью, это произошло, и рассказ о его порочных последних днях был у всех на устах. Чтобы восстановить равновесие, и сожалея о том, кто был его родственником, а одно время и спутником его учителя Сократа, Платон в рамках этой гипотезы будет концентрироваться на более ранних, более счастливых годах надежд и обещаний. Он приберет свои нападки для тех коррумпированных сил, которые он считал ответственными за падение столь многообещающих юношей, для злоупотреблений свободой и для красноречия толпы, преобладавшей при демократии, и для учителей риторике, заявлявших, что

искусство речи не имеет ничего общего с моральными стандартами<sup>1</sup>.

Критий умер во время гражданской войны против демократов в 403 г., когда ему, как обычно полагают, было около пятидесяти. Он впервые появляется в политике в 415 г., когда вместе с другими, разделявшими его убеждения, был заключен в тюрьму за соучастие в осквернении герма. Он был и огорченным противником демократии, и яростным сторонником спартанцев, и мог быть, вместе со своим отцом, членом Четырехсот в 411 г.<sup>2</sup> Тем не менее он был сразу же изгнан после их падения, и он же помог подготовить возвращение Алкивиада. Позже демократия также узнала его, и он вернулся в Фессалию, где если он и не общался с Горгием лично, тем не менее все образованные люди были увлечены его учением<sup>3</sup>. После капитуляции Афин в 404 г. он вернулся и был избран в одну из комиссий Тридцати, с последствиями, о которых уже упоминалось.

Критий, конечно же, не был софистом в смысле оплачиваемого учителя, но есть основания говорить, что «в его личности мы находим союз всех импульсов софистического движения, чей период бури и натиска достиг символического завершения в его драматической

<sup>1</sup> Согласно Филострату, *ep.* 73 (Критий, А 17), Критий учился у Горгия, но обратил его учение на свои собственные цели.

<sup>2</sup> См. Диль в: RE, XI, 1903, Нестле, VMzUL, 401. Единственное свидетельство — это *Dem.* 58.67. Нестле говорит о его «поразительной сдержанности» в отношении Четырехсот, которую он интерпретирует как уступку демосу, чтобы облегчить возвращение Алкивиада.

<sup>3</sup> ἐγοργιάζων ἐν Θετταλίᾳ μικραὶ καὶ μεῖζους πόλεις, *Филострат*, V. S. 1.16 (Критий, А 1). См.: Платон. Менон, 70a–b. Ксенофонт (Воспоминания, 1.2, 24) заявлял, что именно фессалийцы его и испортили. Мнение Платона об этой стране заключалось в том, что она была наполнена ἀταξία καὶ ἀκολασία (Критон, 53d). Но Филострат делает вывод (V. S. 1.16), что скорее Критий испортил фессалийцев.

смерти» (*Лески*. HGL, 357). Мы видели, что он разделял с Протагором, Демокритом и другими веру в прогрессивную эволюцию человечества с помощью его собственных сил, что он думал о законах, что изначально они не были свойственны человеческой природе и не являлись дарами богов, а религию считал чисто человеческим изобретением с целью предотвращения непозволительного поведения. Религия существовала для подданных, чтобы обеспечить их повиновение, а не для просвещенного правителя. Его интерес к техническому прогрессу раскрывается в ряде элегий, в которых он приписывает изобретения отдельным народам или странам. Они включают колесницы, стулья, кровати, изделия из бронзы и золота, письмо, корабли, гончарный круг и (довольно любопытно) игру *kottabos* (фр. 2). Возможно, поэтому, в сочетании с тесной связью между *areté* вообще и умениями ремесленников, его аристократические симпатии не мешали ему говорить, что больше людей становятся хорошими благодаря практике, а не природным дарованиям<sup>1</sup>. Его литературная продукция была обширной и разнообразной, включая и поэзию, и прозу. Его похвальная поэма в честь Алкивиада возрождает политическую элегию его предка Солона и Феогнида, при этом с характерной смелостью, поскольку имя Алкивиада сопротивлялось включению в дактилический стиль, и он заменяет ямба более привычным пентаметром. Не существует записи его речей, но Гермоген (см. А 19) упоминает о собрании «проэмий для публичных ораторов». У нас есть фрагменты двух наборов так называемых «*Politeiai*» — один в прозе, другой в стихах. Проза включала одну речь о фессалийцах (фр. 31)<sup>2</sup>, где он упоминает об их необычных мане-

<sup>1</sup> См. с. 381 и 388–389 выше.

<sup>2</sup> Рукопись дает имя автора как Кратин, но изменение было принято начиная с Казобона.

рах, и одну о спартанцах, единственные существующие фрагменты которой касаются не их строя, а их образа жизни. Он упоминает об их обычае пить и о чашках (приспособленных для использования в походах), об одежде, мебели, танцах и о мерах предосторожности, которые они принимают против илотов, и хвалит егенические последствия сурового режима, навязываемого как мужчинам, так и женщинам (фр. 32–37). Его поэма о спартанцах касается главным образом их обычаев употребления алкоголя, подчеркивает их умеренность и приписывает Хилону высказывание «ничего слишком» (фр. 6–8)<sup>1</sup>. Его литературный интерес представлен в его гекзаметрах об Анакреонте (фр. 1) и прозаических произведениях. Он сочетается с аристократической гордостью, когда во фр. 44 Критий упрекает Архилоха за то, что тот рассказал о своем незнатном происхождении и о слабых местах в своих стихах.

Две книги «Гомилий» должны быть более философскими по содержанию, и цитата из первой касается отношения между умом и чувствами. По крайней мере, контекст у Галена делает почти бесспорным, что «они» в предложении — это чувства (фр. 40): «Если ты сам упражняешься, чтобы быть сильным в разуме, то в этом случае они (то есть ощущения) будут менее всего тебе вредить». Это появляется в отрывке, где Гален приводит примеры, чтобы доказать свое положение, что слово *gnomé* в более ранние времена использовалось в том же самом смысле, что и другие слова для обозначения ума или мышления. Он добавляет еще две цитаты, которые,

---

<sup>1</sup> Прозаическое произведение «Строй Афин» было принято как наиболее подходящее обитание двух неуставленных цитат. В одной Критий характерным образом дает точную сумму состояний, созданных благодаря политике Фемистоклом и Клеоном, а в другой ему хватает нахальства критиковать Кимона за его проспартанскую политику (фр. 45 и 52. См. Диль в: RE, XI, 1908, и Нестле, VMzUL, 405).

как он говорит, взяты из «Афоризмов» Крития (фр. 39): «То, что телесно не воспринято, не познано и разумом», и «Люди обретают знание, лишь проучившись». Аристотель (О душе, 405b5) говорит, что он был одним из тех, кто отождествлял *psyche* с кровью, кто рассматривал ощущение как самую типичную характеристику *psyche*, полагая, что она обязана природе крови. Филопон в своей комментарии (после отождествления Крития с «одним из Тридцати») приписывает ему строку Эмпедокла (фр. 105.3): «кровь вокруг сердца есть мысль (νόημα)». (См. Критий, А 23. Он мог узнать о теории Эмпедокла от Горгия.) На самом деле Эмпедокл и, очевидно, Критий отличали мысль от ощущения, хотя и рассматривали и то и другое как в равной мере телесные феномены. Трактат Гиппократов о сердце использует слово *gnomé*, когда заявляется, что ум управляет остальным *psyche* и располагается в левом желудочке (т. II, с. 387).

Критий также писал драмы. У нас есть отрывки из трех трагедий: «Тенн», «Радамант» и «Пирифой», и длинный отрывок из сатирической пьесы «Сизиф», содержащий теорию происхождения религии<sup>1</sup>. «Радамант» (фр. 15) содержит перечень различных объектов человеческих устремлений. Подобные списки были распространены<sup>2</sup>, но список Крития имел следы соприкосновения с веком софистов. Здоровье отсутствует, и у нас есть, помимо высокого происхождения и богат-

<sup>1</sup> С. 369–372 выше. Читателя слеует предупредить, что в античности все они вместе приписывались Еврипиду, хотя «Жизнь Еврипида» отвергает трагедии (Критий, фр. 10), а «Сизиф» приписан Критию Секстом Эмпириком. Они были оставлены за ним Виламовицем, N. Jbb. 1908, 57; «Гермес», 1927, 291; и «Analecta Eurip.» 166. У Шмида все еще есть оговорки относительно авторства Крития (Gesch. 176).

<sup>2</sup> См. схолию о хороших вещах в жизни: Диль. Античная лирика, № 7 (II, 183), где приводятся различные автортетные источники.

ства, способность и дерзость убеждать соседей в том, что является ошибочным. Оратор затем объявляет, что его собственный выбор — в том, чтобы иметь прекрасную репутацию. Два фрагмента для хора из «Пирифоя» являются космологическими. Фр. 18 говорит о неутомимом Времени, бесконечно рождающемся в вечном потоке, а во фр. 19 эпитет «сам себя порождающий» предполагает, что здесь опять обращаются ко Времени, охватывающему всю природу небесным водоворотом, тогда как свет и темнота, и бесчисленная масса звезд совершают свой бесконечный танец вокруг него. Климент Александрийский, который цитирует отрывок, принимает «сам себя порождающий» за «демиургический *pous*»<sup>1</sup>, несомненно имея в виду скорее Платона, чем Анаксагора, но большинство ученых видело предположение об Анаксагоре в отрывке в целом. Более заметным является воздействие орфических космогоний или космогоний Ферикида Сиросского, где Кронос (Время) появляется как первобытная творческая сила. Очевидно, Критий (утверждавший, что он, а не Еврипид является автором) разделял интерес Еврипида к космологическим спекуляциям<sup>2</sup>. Еще несколько цитат из его пьесы в антологии Стобея легко примирить с тем Критием, какого мы знаем<sup>3</sup>: фр. 21 — «Весьма искусственного ума был человек, который сказал, что удача является союзником разумно мыслящих»; фр. 23 — «Лучше не жить вовсе, чем жить дурно»; и фр. 22 — о превосходстве характера над *potos* (с. 103 выше).

Мы остаемся с портретом человека с блестящими интеллектуальными и художественными дарованиями

<sup>1</sup> Строматы, 2.403.14. Штелин, цитируемый Науком по поводу фр. 593 Еврипида.

<sup>2</sup> О Хроносе в орфических космогониях и Ферикиде см.: *Га-три. О. & Gk. Ret.* 85–91, и *Кирка* в: KR, 56.

<sup>3</sup> Даже если мы не знаем о нашем полном незнании драматического контекста и ораторов.

и охотно погружаемся в философские дискуссии того времени, тем более что многие из них имели прямое влияние на политическую жизнь. Но некоторые из более значительных теорий Крития вступают в тайный сговор с его собственным амбициозным, упрямым и неустойчивым характером, плодом поколений политиков и поэтов, уводя его прочь от мудрости Сократа к насилию, жестокости и гибели в гражданской борьбе.

## 8. АНТИСФЕН

Антисфен — одна из тех интересных переходных фигур, которые напоминают нам, как много всего произошло за короткий промежуток времени между зрелостью Сократа и смертью Платона. Как ученик Сократа, известный учитель Диогена и основатель кинической школы, Антисфен, по-видимому, мог бы занять собственное место в истории мысли как «сократик», следующий в описании за Сократом. Но все же он жил в период расцвета софистов и, вероятно, был немного старше, чем Продик и Гиппий, и, как мы видели, был глубоко увлечен спорами об использовании языка и о допустимости противоречия — спорах, которые были частью теоретического бэкграунда риторики V в. и в которых Протагор играл ведущую роль. Так как все это уже включило Антисфена в наше предшествующее обсуждение, представляется уместным сделать теперь несколько общих замечаний о нем. Прежде чем окатиться под влиянием Сократа, Антисфен был ритором и учеником Горгия. В последнее время он стал объектом самых разнообразных оценок. Вердикт Поппера, что он был единственным достойным преемником Сократа, последним из «Великого поколения» (Открытое общество, 194), был предвосхищен Гротом: «Антисфен и его ученик Диоген были во многих отношениях более близ-



ки к Сократу, чем Платон или любой другой из сократовских собеседников» (Платон, III, 505). С другой стороны, Шмид утверждал, что, «несмотря на восхищение Сократом в последние годы жизни, собственная философия Антисфена развивалась путем недисциплинированной свободы мысли, против чего решительно выступил Платон» (Gesch. 272), а Кэмпбеллу, опирающемуся на Ксенофонта и Аристотеля, Антисфен «представляет крайностью сократовской школы, чем-то вроде смеси Аякса и Терсита... Он следовал скорее форме учения Сократа, чем его духу» (изд. «Тезтета», XL–XLI). Интересен и вердикт Карла Йозеля (E. und X. S. 257):

То, что у Сократа было неосознанным чудом его натуры, у Антисфена стало установленной целью, основанием для отличного от подлинного, искусственного продукта. Он копировал сократовский образ жизни и фанатично следовал сократовскому учению, надеясь таким образом ухватить сущность своего учителя, к которому он относился как флагеллант, подражающий настоящему святому, или, лучше, как романтик — поэт Люцинды — к Гёте.

Возможно, самое верное — это утверждения Поппера (Открытое общество, 277), что «очень немного известно об Антисфене из первых рук», и Филда, что «о нем существует огромная масса предположений и догадок» (Платон и современники, 160).

Большая часть наших сведений о жизни Антисфена, ее обстоятельствах относится к гораздо более поздним столетиям, и поэтому они должны рассматриваться с соответствующими оговорками<sup>1</sup>. Считается, что

<sup>1</sup> Материал собран в книге Каидзи «Antisthenis Fragmenta», композиция которой весьма необычна. После заголовка «Фрагменты» отрывки нумеруются непрерывно, но разделяются на три части: «фрагменты 1–121» — это свидетельства и подлинные фрагменты (или которые принимаются в качестве таковых), 122–144 — «биографические сведения» и 145–195 — анекдоты. Имеется также полная библиография.

Антисфен основал школу киников и через нее повлиял на стоиков, однако некоторые сведения о его учении могли возникнуть задним числом, уже после того, как эти школы стали известными. Антисфен, как говорили, был сыном афинянина и фракийской рабыни, и, следовательно, не был афинским гражданином<sup>1</sup>. Говорили, что он сражался при Танагре (*Диоген Лаэртский*, б. 1), что должно относиться к сражению 426 г. (*Фукидид*, 3.91). Диодор (15.76) говорит о нем как о все еще живом в 366 г., а Плутарх (*Ликург*, 30) приводит замечание, которое Антисфен сделал о сражении при Левктрах (371). Ксенофонт (*Пир*, 4.62) рассказывает, что Антисфен познакомил софиста-любителя Каллия с Продиком и Гиппием, и говорит о нем вообще как о человеке старше его самого и Платона, и поэтому (хотя мы не имеем достоверных сведений) 455–360 гг. не будут ошибочны для указания срока его продолжительной жизни. Антисфен был ритором и учеником Горгия, на которого он впоследствии напал, а некоторые усматривали следы влияния на него и других софистов<sup>2</sup>. Позже он стал другом и фанатическим поклонником Сократа. Это кажется вполне достоверным, и Платон (*Федон*, 59b) упоминает его среди тех немногих близких людей, которые находились с Сократом в тюрьме в последние часы его жизни.

<sup>1</sup> *Диоген Лаэртский*, б.1, 2.31. *Сенека*. О стойкости мудреца, 18.5. Но Филд замечает, что в «Федоне» Платон говорит о нем как о ἐλιχώριος, без тени намека, что он отличался от Критона, Эسخина и остальных. Диоген Лаэртский приводит этот факт, чтобы рассказать два, вероятно, апокрифических анекдота.

<sup>2</sup> Антисфен и Горгий, *Диоген Лаэртский*, б.1, *Афинея*, 220d (из «Архелая» Антисфена). О Протагоре и невозможности противоречия см. с. 275, прим. 2 выше. Дюммлер (*Akad.* 194) доказывает, что отрицание Антисфеном того, что кто-то может назвать утверждение ложным, исходит от Горгия (О Мелиссе, Ксенофане и Горгии, 980a10), и также заявляет, что видит влияние Продика и Гиппия (там же, 158, 161, 256, 274).

Антисфена особенно привлекала аскетическая сторона жизни Сократа и его независимость от мирских благ; Антисфен придал этому такой вес, что в поздней античности его, как правило, считали основателем школы киников, а «собаку» Диогена — его учеником (см. фр. 138 A–F, 139 Caizzi). Сегодня обычно утверждают, что киники обязаны своими отличительными признаками, как и своим названием, Диогену. Но никогда не было школы киников в буквальном смысле, в каком Академия, Лицей и Стоя были школами. Сам Антисфен, возможно, имел что-то вроде школы или, по крайней мере, группу учеников с установленным местом для встреч, так как Диоген Лаэртский (6.13) говорит, что он вел беседы (или «использовал диалектику») в гимнасии Киносарга<sup>1</sup>, но это, конечно же, не сближает его с киниками, которые никогда не применяли такие методы. Антисфен, вероятно, был напуган некоторыми принципами и поведением Диогена. Есть все основания думать, что они были знакомы, и все рас-

<sup>1</sup> Это был гимнасий, предназначенный для незаконнорожденных или для людей смешанного происхождения (*Демосфен*, 23. 213 и более поздние источники), что соответствует сообщениям о наполовину чужеземном происхождении Антисфена. Но Диоген Лаэртский или его источник пытается всеми средствами изобразить Антисфена как основателя кинизма. «Киносарг» приводится как альтернативный источник происхождения названия школы, и Диоген Лаэртский прямо говорит, что самого Антисфена называли *Ἀλοκύων* (так же, как его называл *Κύων* Геродик в I в. до н. э., у Афиная, 216b), в то время как нет никаких сомнений в том, что первым был назван Собакой Диоген. Аристотель уже знает его под этим именем (*Риторика*, 1411a24), а о последователях Антисфена говорит как об *Ἀντισθένειοι*. Рассказ у Диогена Лаэртского (упомянутое место), что у Антисфена было мало учеников, потому что, как он говорит, он «разогнал их серебряным прутом», если и имеет какое-то фактическое основание, то подразумевает, что, несмотря на свой сократизм, Антисфен брал высокую плату, которую многие были не способны заплатить. Он мог научиться этому как ритор и ученик Горгия.

сказы о них свидетельствуют, что Диоген вовсе не был его любимцем, но покори́л его своей исключительной назойливостью и упрямством. Тем не менее портрет Антисфена в «Пире» Ксенофонта показывает черты, которые, будучи развиты до крайности, были характерными для киников<sup>1</sup>. Он называл себя самым богатым из людей, потому что богатство находится в людских душах, а не в их карманах, и приравнивал бедность к независимости. Людей, которые шли на все, чтобы увеличить свои состояния, он жалел как больных. Они страдают так же, как и люди, тела которых никогда не насыщаются, сколько бы они не съели. Счастье состоит не в обладании большим имуществом, а в утрате влечения к нему. Он заявляет, что всему этому он научился у Сократа. Есть некое отражение кинизма в его отношении к сексу как к чисто телесной потребности, удовлетворить которую может любая женщина (Пир, 4.38). Киническим был также и его антигедонизм. Более поздние источники, для которых Антисфен уже выступает основателем школы, возможно, ненадежны, когда сообщают о заявлении Антисфена о том, что он скорее сойдет с ума, чем испытает удовольствие (фр. 108 A–F). Однако основание для такого мнения есть уже у Ксено-

---

<sup>1</sup> См. с. 514. (Всем известно, что киники имели «трудный» характер.) Совсем недавно это обсуждалось у Каидзи (*Caizzi*. Stud. Urb. 1964, 73). Виламовиц выразил энергичный протест против «легенды» об Антисфене Кинике в Платоне, II, 162–164, и многие последовали за ним, см.: *Тэйлор*. Комментарий к Тимею, 30б; *Дадли*. История кинизма, 1; *Филд*. Платон и современники, 162, и ссылки, собранные у Буркерта, *Weish. u. Wiss.* 197, прим. 69. Но см. также: *Поппер*. Открытое общество, 277, и (что касается более старых представлений другой стороны) *Ueberweg-Praechter*, 160. Для Целлера Антисфен также был «основателем кинизма» (Ph. d. Gr. 280–281). Хруст (Chroust) в книге «Сократ, человек и миф», говорит о единой философии, которую он называет «антисфеновско-кинической», но за ним никто не последовал.

фонта (Пир, 4.39), когда в ходе разговора о сексуальном влечении, которое он рассматривает как такое же естественное, как и влечение к пище, Антисфен говорит, что предпочел бы удовлетворять его без удовольствия, поскольку интенсивное удовольствие, доставляемое им, является вредным. Сходным образом есть и пить следует только для того, чтобы избавиться от голода и жажды. Единственное рекомендуемое удовольствие — это удовольствие, которое следует за тяжелой работой (фр. 113) и не приносит раскаяния (фр. 110). На примерах Геракла и Кира, в книгах, названных в их честь (фр. 19–28), Антисфен показывает значение добродетелей тяжелого труда<sup>1</sup>.

Как основатель кинизма Антисфен оказывался, как предполагалось, и основателем стоицизма еще до Зенона: последовательность авторов, представленная нам Диогеном Лаэртским, допускает прямую линию от учителя к ученику: Антисфен — Диоген — Кратет — Зенон. Как принято считать теперь, это не является строгим историческим фактом, однако, возможно, верно, что именно Антисфен способствовал формированию выдающихся особенностей каждого из них: как говорит Диоген Лаэртский, это «безразличие Диогена, самообладание Кратета и стойкость Зенона» — все черты, которые он сам мог бы найти у Сократа. В своем учении о добродетели как цели жизни (фр. 22) он, конечно же, предвосхитил Зенона. Добродетели можно научить, и, однажды приобретенная, она не может быть утрачена (фр. 69, 71). Она нуждается в силе Сократа, обучают добродетели скорее поступками и примерами, чем аргументами и эрудицией, и ее самой по себе достаточно, чтобы гарантировать счастье (фр. 70). Образование необходимо (фр. 68), но это именно тот

<sup>1</sup> О взглядах Антисфена на удовольствие Каидзи собрала ссылки в своих примечаниях к фр. 108–113.

вид образования, который Хирон дал Гераклу (фр. 24). Добродетель бесполезна для длинных речей (фр. 86). Мудрец самодостаточен, ибо его богатство включает в себя богатство всех других людей (фр. 80, частично печать стоиков). Насколько позволяют нам утверждать свидетельства, кажется, что его этическое учение было чисто практическим. Нет никакого следа ни систематической теории, ни какой-либо связи с его логическим учением, которую мы обнаруживаем у некоторых из софистов. Антитеза *nomos—physis* (которую также можно найти в его теологических высказываниях, с. 378 выше) отражается в изречении, что мудрец поступает в соответствии с законами добродетели, а не с установленными законами (фр. 101, с. 177 выше). Помимо этого, все, что можно сказать о его политических взглядах, сводится к тому, что ни в коей мере он не был сторонником равенства, что видно из его ссылки на то, о чем думали львы, когда зайцы произносили публичные речи в пользу равных прав для всех животных. (Это известно из: *Аристотель*. Политика, 1284a15). «*Politikos Logos*» Антисфена, как нам рассказывают, содержал нападки «на всех демагогов Афин»<sup>1</sup>, причем особой мишенью он сделал Алкивиада (фр. 43, 29, 30). Его «Архелай» содержал нападки на бывшего учителя Горгия, что было естественным следствием его бесед с Сократом<sup>2</sup>. Антисфен, возможно, утверждал, что риторика была не просто

<sup>1</sup> Сравните его совет, что они должны назначить ослов на должности коней, с. 322, прим. 1, выше.

<sup>2</sup> Фр. 42. Этот Архелай был тираном Македонии, которого ученик Горгия Пол выставил перед Сократом в «Горгии» Платона (470d) человеком, который был одновременно и порочным, и в высшей степени счастливым. Пол приводил доводы против учения Сократа о том, что лучше быть жертвой несправедливости, чем совершить ее. (Дюммлер, в русле *quellenkritisch*, заявляет, что обнаружил содержание «Архелая» в тринадцатой речи Диона Хризостома. См. его *Akad.* 1–18.)

творцом убеждения, но критерием и средством достижения истины<sup>1</sup>.

В приведенном выше описании были использованы как поздние, так и ранние источники, и все они раскрывают непротиворечивую этическую позицию Антисфена. Что касается философской стороны его взглядов, то мы знаем о его логике и утверждении единства Бога, которые обсуждались ранее. Нет ничего другого, кроме сообщения об ответе Антисфена на утверждение Парменида о невозможности движения: будучи не в состоянии противопоставить словесные аргументы, он просто встал и начал ходить<sup>2</sup>.

Интерпретация поэзии, обычно ради ее этических уроков, была частью работы греческого учителя, и Антисфен не был исключением. Сохранился ряд цитат из его исследований Гомера, в основном этических по своей направленности и иногда тривиальных, как например тогда, когда он говорит, что причина, почему старый Нестор был единственным человеком, который сумел поднять чашу (Илиада, II, 636), была не в том, что он был исключительно сильным, а в том, что он был единственным, кто не был пьян. В пространном анализе эпитета *polytropos*, относящегося к Одиссею, Антисфен говорил, что он применим как к характеру, так и к речи, что дает ему возможность ввести настоящее определение *sophos* как умного оратора, и, следовательно, *polytropos* как владеющего многими *tropoi*, или оборотами речи и аргументации. Он также сделал Гомера более современным, обратив внимание на раз-

<sup>1</sup> См. Caizzi. Stud. Urb. 1964, 54.

<sup>2</sup> Фр. 160. Это кажется достойным упоминания, хотя Диоген Лаэртский (9.39) приписывает это Диогену Синопскому. Вероятно, атрибуция некоторых других «фрагментов» в равной мере может быть подвергнута сомнению. Хотя некоторые из фрагментов относятся к названным сочинениям Антисфена, многие из них в собрании Каидзи просто даются как «высказывания».

личие между истиной и мнением. Кажется, что его толкование Гомера вполне может быть рассмотрено в рамках просвещения V в., наряду со спором о Симониде в «Протагоре», хотя Антисфен и не соглашался с Протагором и Горгием, полагавшими, что мнение было единственно возможным и не было объективного критерия истины. Дион Хризостом, наш авторитетный источник здесь, не касается различия между истиной и мнением у Гомера, более того, он говорит, что Антисфен не рассматривал это различие, разработанное в деталях только у Зенона. В «Пире» Ксенофонта (3.5) Антисфен смеется над заявлением Никерата, что он самый лучший человек, потому что знает поэмы Гомера наизусть: их знает и любой рапсод, парирует Антисфен, и нет более глупых людей, чем рапсоды. Но, говорит Сократ, Никерат был в школе аллегористов и знает все скрытые значения. Позже (4.6) Антисфен с иронией спрашивает Никерата, не мог бы он принять на себя управление царством, потому что он знает все об Агамемноне. Эти обмены колкостями совершаются в непринужденной послеобеденной беседе, и это не выглядит так, словно в своих ссылках на Гомера, как пищущего в одном месте «мнение», а в другом «истина», Антисфен был введен в заблуждение либо модным поиском аллегорических значений, либо обычной для того времени идеей, что Гомер был знатоком всех предметов, упомянутым в стихах<sup>1</sup>.

Многие ученые, особенно в Германии, заявляли, что обнаружили скрытые нападки на Антисфена в различных диалогах Платона, иногда под другими именами, и посредством этого реконструировали многое из его учения. Это потребовало большого труда и значи-

<sup>1</sup> Интерпретации Гомера во фр. 51–62 у Кайдзи, они обсуждаются ею в Stud. Urb. 1964, 51. Существовали разногласия по вопросу о том, был ли сам Антисфен аллегористом: см. ссылки у Кайдзи к упомянутому месту, 59, прим. 47.



тельной изобретательности, и имеются серьезные основания предполагать враждебность между Антисфеном и Платоном. Помимо анекдотов Антисфен написал диалог, поносящий Платона, под оскорбительным названием «Сафон»<sup>1</sup>. Тем не менее результаты ни в коем случае не бесспорны, и в последнее время возобладала более осторожная позиция<sup>2</sup>. То же самое можно сказать о теории К. Йоэля, что портрет Сократа у Ксенофонта не имеет исторической ценности, поскольку он сделал его, в сущности, антисфеновской и кинической фигурой. В книге Йоэля значение и влияние Антисфена разрабатывается до огромных размеров, и сам Платон оказывается в значительной степени у него в долгу<sup>3</sup>. Пока мы

<sup>1</sup> См.: *Антисфен*, фр. 36–37. Его второе заглавие — «О противоречии» (*Диоген Лаэртский*, 6.16), придающее краску анекдоту о том, что Антисфен написал его в качестве ответного удара на критику Платона, что его отрицание противоречия могло быть обращено против него самого. Σάθων, применительно к младенцам, было уменьшительным именем от οάθη, обозначающего пенис.

<sup>2</sup> См., например: *Филд*. Платон и современники, 160. Такие рассуждения заводят очень далеко. В 1894 г. Наторп мог утверждать как «доказанное повторно», что «Теэтет», «Евтидем», «Кратил» и, вероятно, также «Гиппий Большой» и «Гиппий Маленький», «Ион» и «Евтифрон» представляли собой главным образом полемику с Антисфеном — либо анонимно, либо под другим именем. Об «Ионе» см.: *Caizzi*. *Antisth. Frr.* p. 109. О «Теэтете», «Кратиле» и «Софисте», с. 213–215 выше, а о «Кратиле» — фон Фритц в: *Hermes*, 1927. Дюммлер предполагал, что «Государство» 495с–d ссылается на него, но см. Адам к этому месту. О той же самой возможности в другом месте «Государства» см.: *Поннер*. Открытое общество, 277. О «сновидении» Сократа в «Теэтете» — Гиллеспи (*Gillespie*) в *Arch. f. G. d. Phil.* 1913 и 1914.

<sup>3</sup> *Joël*. *Der echte u. d. Xenoph. Sokr.* Йоэль придерживался замечательной теории, что Продик и у Ксенофонта, и у Платона был не Продиком, а маской Антисфена, на которого следует перенести даже легенду о выборе Геракла. (См. об этом *Maier* Г. Продик, 120). Книгу многие критиковали, включая самого Йоэля (см. его *Gesch.* 731, прим. 3), а переоценка вопроса была теперь предпринята Каидзи: *Stud. Urb.* 1964, 60–65.

не знаем больше того, что знаем об Антисфене из независимых источников, единственная тема, на основании которой такие теории могут утверждать нечто подобное, — это его логика. Платон ничего не говорит о нем, лишь упоминает его имя среди близких друзей, которые оставались с Сократом в тюрьме вплоть до его смерти.

Антисфен был продуктивным писателем, автором работ как по риторике, так и по философии. Диоген Лаэртский перечисляет около семидесяти четырех названий, разделенных на десять томов. В риторический период, как и его учитель Горгий, Антисфен составлял декламации на мифологические темы, две из которых сохранились, а именно те, где Аякс и Одиссей защищают по очереди свои претензии на обладание доспехами Ахилла<sup>1</sup>. Также упоминается защита Ореста. Согласно Диогену Лаэртскому (6.1), риторический стиль был очень заметен в его диалогах, и Аристотель дает пример его экстравагантных метафор<sup>2</sup>. Что касается диалогов, то некоторые, хотя и не все, были сократическими (*Диоген Лаэртский*, 2.64). «Геракл» и «Кир» были этическими по содержанию, расхваливающими добродетели тяжелого труда, а «Аспасия» содержала грубые нападки на Перикла и его сыновей. «Сатон», «Архелай» и «Политик» уже упоминались, и мы уже знаем о «*Physiognomonicus*» и «*Protrepticus*», а также о работах «О природе», где утверждался монотеизм, и «О воспитании, или Об именах» (с. 378 выше)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Их подлинность оспаривалась, но см. Каидзи к этому месту, 43.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Риторика, 1407a10. Он сравнивает симпатичного, но тонкого и слабого человека с благовонием, которое доставляет удовольствие, когда им пользуются!

<sup>3</sup> Я упоминал о некоторых названиях, появляющихся вне обширного каталога Диогена Лаэртского. Ссылки могут быть найдены у Каидзи: *Fragmenta*. Согласно каталогу, труду «*Physiognomonicus*» был дан подзаголовок «О софистах».

## 9. АЛКИДАМАНТ

Согласно Суде, Алкидамант был уроженцем золийского города Элаи, порта Пергама<sup>1</sup>. Единственное указание на даты его жизни состоит в том, что он, как и Антисфен и Ликофрон, был учеником Горгия<sup>2</sup>. Сам Горгий имел дело как с тщательно подготовленными письменными выступлениями, так и с импровизированными речами, но его «школа» явно разделилась по этому вопросу — на Алкидаманта как сторонника импровизации, ставившего акцент на учении Горгия о *kairos*, или возможности момента, и Исократу, сторонника письменной речи. Еще у нас есть короткая пьеса Алкидаманта, озаглавленная «О тех, кто составляет письменные речи, или О софистах», в которой он начинает с нападков на некоторых из тех, кого называют софистами, за то, что они пренебрегают исследованиями и культурой (или образованием) и не обладают техникой публичной речи. Они демонстрируют свой ум в заранее записанных словах и считают себя учителями риторики, тогда как на самом деле они владеют лишь небольшой частью этого искусства. Он будет порицать их не потому, что записанное слово чуждо красноречию, но потому что оно должно быть не более, чем *parergon*, и этим не следует гордиться, а тот, кто тратит на это свою жизнь, ничего не знает о риторике и филологии и не заслуживает звания софиста. Когда это со-

<sup>1</sup> Об общих сведениях о нем см. Brzoska в: RE, 1, 1533–1539. Сохранившиеся произведения — у Baier–Sauppe: Orat. Att. Pt. 11 (1850), 155–162, и Radermacher: Artium Scriptores, 132–47.

<sup>2</sup> Шори (ТАРА, 1909, 196) обсуждает возможность датировки его жизни посредством совпадений между его произведением о софистах, «Федром» Платона и «Панегириком» Исократу, но делает вывод, что «этих фактов едва ли достаточно, чтобы установить даты жизни Алкидаманта как относительно Платона, так и Исократу».

поставляется с отрывками из произведений Исократ, то становится очевидным, что они являются сознательными соперниками и недоброжелателями<sup>1</sup>. Его небольшой трактат показывает, что перед нами *epigoni*, и что софисты изменили свои методы с тех великих дней, когда Протагор и Горгий пребывали в расцвете<sup>2</sup>.

Алкидамант приобрел огромную и, возможно, заслуженную известность среди своих современников за свое смелое утверждение, что «Бог сделал всех людей свободными, природа никого не создала рабом» (с. 241 выше). Тем не менее он был прежде всего оратором и преданным учеником своего учителя, определяя риторику как «способность убеждать». О Демосфене говорили, что он учился на его речах<sup>3</sup>. Помимо одного законченного памфлета против записанных речей<sup>4</sup>, почти все наши цитаты из него появляются в «Риторике» Аристотеля, который приводит большинство из них не с целью обратить внимание на их содержание, но как примеры ложного стиля<sup>5</sup>. Как пример неподходя-

<sup>1</sup> Об их противостоянии см. ссылки у Лески, HGL, 353, прим. 4.

<sup>2</sup> См. Моррисон в: D. U. J. 1949, 56.

<sup>3</sup> Плутарх. Демосфен, 5.7 (Radermacher, с. 154) и (Плутарх) Vit. Orat. 844.

<sup>4</sup> Есть также речь против Паламеда, одно из тех упражнений на мифические темы, которые учителя риторики дают своим ученикам заучивать, но ее подлинность сомнительна. Это слабая вещь, и она не имеет отношения к «Паламеду» Горгия.

<sup>5</sup> Исключением является высказывание о рабстве в речи для жителей Месинии, произнесенное для того, чтобы проиллюстрировать различие между юридической и природной справедливостью. (Существующей цитатой мы обязаны схоластам.) Он также дает в 1397a11 и 1398b10 из Алкидаманта примеры типов аргументации (аргументы от противного и индуктивные аргументы), используемых в красноречии. В другом месте он осуждает его за использование поэтических структур (1406a1), экзотического словаря (1406a8), избыточных эпитетов или описательных фраз (например, «влажный пот», «законы — цари го-

щей метафоры он упоминает выражение «философия, крепость против законов (*ποιοί*)» (Риторика, 1406b11), и мы можем принять это, вместе с заявлением, что рабство противно природе, а также жалобой, что софисты должны вернуться к философии, как указания, что Алкидамант стремился быть софистом старой школы, в которой риторика и философия шли рука об руку, и его можно сравнить с Антифонтом как сторонника природы и противника согласия<sup>1</sup>.

Из других его работ мы слышали о «Mouseion», или сборнике, который включал в себя спор между Гомером и Гесиодом и, возможно также «восхваление смерти», упоминаемое Цицероном как содержащее каталог бедствий человеческой жизни. Сборник в целом был, вероятно, источником материалов для ораторов<sup>2</sup>. Афиней (592c) упоминает о восхвалении гетеры по имени Наяс, а согласно Диогену Лаэртскому (8.56), он также написал работу о натурфилософии, содержащую исторические утверждения, которые, для сторонника *historia* и *paideia*, обычно считались довольно сумасбродными, пока они не были утрачены при передаче. Об этом см. О'Брайена в: JHS, 1968, 95 сл.

родов», 1406a18) и неподходящих метафор (1406b11). Цицерон думает о нем лучше, называя его избыточность *ubertas* и оценивая его как *rhetor antiquus in primis nobilis*, признавая в то же время, что тонкости философского рассуждения были ему не свойственны (Тускуланские беседы, 1.48.116).

<sup>1</sup> Нестле (VMzUL, 344) сооружает теорию связи между политикой и философией у Алкидаманта, переводя плохо проверенное прочтение *νομόους* как *νόμος* у Аристотеля, Риторика, 1406a23. Никакой издатель такое не печатал, и это могло бы ослабить утверждение Аристотеля об избыточности, но Нестле принимает это без комментариев и без намека на другое прочтение. (Фактически, он молчаливо заимствует это у Саломона в Savigny-Stift. 1911, 154.)

<sup>2</sup> Цицерон. Тускуланские беседы, 1.48.116. См.: Radermacher, 155.

## 10. ЛИКОФРОН

Ликофрон уже упоминался на этих страницах в связи с его теорией, что закон являлся средством гарантии прав индивида против его сограждан, однако не имел отношения к позитивной морали, а также в связи с его умалением роли благородного происхождения и с его теорией языка и эпистемологией. Хотя вызывающее отношение к аристократии было довольно распространенным еще и до этого времени, — это мы видели и у Антифонта, и у Еврипида — такие изречения были достаточно коллективными, чтобы он мог оказаться интересной фигурой, и, к несчастью, мы едва ли что-либо знаем о нем еще. Аристотель ссылается на него как на софиста<sup>1</sup>, и все соглашались, что он был учеником Горгия, что мы можем, хотя прямо это нигде и не утверждается<sup>2</sup>, принять с весьма высокой степенью вероятности то, что он был почти одних лет с его товарищем и другим учеником Горгия Алкидамантом. Аристотель критикует всех троих за сходные недостатки стиля. О месте рождения Ликофрона, датах и истории его жизни нет вообще никаких записей.

---

<sup>1</sup> Политика, 1280b11. Вероятно, именно поэтому DK включает его в *Vorsokratiker*, но не Алкидаманта с его поразительным заявлением о рабстве. Свидетельства занимают почти страницу (DK, № 83, т. II, 307).

<sup>2</sup> DK говорят «vielleicht Gorgiasschüler (II, 307 прим.). Аргумент в пользу размещения его в школе Горгия (и это сильный аргумент) зависит от критики Аристотелем его стиля. См.: ZN, 1323, прим. 3, и Нестле, *VMzL*, 343). О датах его жизни и отношении к Алкидаманту см.: *Поппер*. Открытое общество, 261, который откровенно признает, что все, что когда-либо высказывалось об обстоятельствах жизни Ликофрона, является в высшей степени гипотетическим.

## 11. АНОНИМНЫЕ АВТОРЫ<sup>1</sup>

### 11.1. Аноним Ямвлиха<sup>2</sup>

О содержании этого произведения я говорил выше (с. 106). «Протрептик» Ямвлиха — это компиляция непризнанных заимствований из более ранних философских сочинений, что можно увидеть из того, что в него включены дословные отрывки из «Федона». Все соглашались с тем (хотя некоторые мнения могут отличаться в деталях), что Байуотер был прав, обнаружив в нем значительные части утраченного «Протрептика» Аристотеля. Тогда нет никакого затруднения *a priori* в предположении, что другие части были прямо взяты из других так или иначе известных сочинений конца V или начала IV в., и это было доказано Фридрихом Блассом в 1899 г., хотя нельзя сказать, что обсуждаемые параграфы образуют собой один целостный отрывок либо произведение в целом.

Было предпринято множество попыток приписать фрагменты какому-либо известному автору, но ни одна из них не обрела общего согласия. Бласс, острый ум которого вначале отнес их происхождение к периоду *Aufklärung*, считал автором софиста Антифонта, но это было опровергнуто более поздним открытием рукописных фрагментов «Истины» Антифонта. Для К. Йозеля автором был Антисфен (и это правда, что Антисфен написал «Протрептик», который Ямвлих мог присвоить себе так же, как он это сделал с «Протрептиком» Аристотеля); Виламовиц удивительным образом полагал, что «нельзя исключать возможность» авторства Крития (хотя раньше он считал автором Протагора); Катоделла рассматривал произведение как собрание отрывков из этико-политического трактата Демокрита, Нестле

<sup>1</sup> Об Анониме π. νόμων достаточно было сказано выше, с. 112.

<sup>2</sup> Текст из Ямвлиха Protr. Гл. 20, в DK, II, 400.

считал автором Антифонта из Рамнуса, Унтерштайнер был убежден, что автором является Гиппий. Г. Гомперц также склонялся к такой точке зрения, но, по мнению Унтерштайнера, не заходил достаточно далеко в ее доказательствах. (Напротив, Нестле (VMzUL, 430: автор «очевидный противник учения о *potos* Гиппия».) Большинство современных критиков тем не менее могут предположить, что теперь нам нельзя и надеяться указать на автора. Он мог быть каким-то учеником Протагора, знакомым с учением других софистов. Он мог быть знаком и с Сократом и, вероятно, не был профессиональным софистом. Г. Гомперц считает, что автором был один человек (S. u. R. 79), но на шатких основаниях, а Нестле (op. cit. 430) думает о нем как об образованном дилетанте, наподобие Крития. Что делает особенно маловероятным тот факт, что он был софистом, так это его низкое мнение о риторике<sup>1</sup>.

Оценки дат работы, с которой сближают имя Ямвлиха, варьируются от начала Пелопонесской войны, времени «крайней демократии после Перикла» (Нестле. Op. cit. 430; Доддс. Греки и иррациональное, 197, прим. 27, делает сходный вывод) до какого-то времени в первой половине IV в. Так, Джиганте (Nom. Vas. 177) считает, что она уже имеет сократовско-платоновское основание. Пол Шори выступил с предупреждающим замечанием в ТАРА, 1909, 192, прим. 1. Он указал, что со времен Бласса фрагменты были сокращены посредством исключения некоторых материалов, взятых у Платона и Исократ, и заявил, что видит повсюду от-

<sup>1</sup> Э. Т. Коул недавно (HSCP, 1961) выдвинул сильный аргумент в пользу модификации точки зрения Катаделлы, в соответствии с которой автор является «афинским последователем Демокрита, находившимся под гораздо более сильным влиянием, нежели его учитель, риторики конца V в.». Его статья особенно интересна в том, что касается влияния Анонима на более позднюю философию.



голоски Платона в том, что осталось. Он считает поэтому, что нам следует еще более ограничить количество прямо цитируемой прозы V в., и допускает гипотезу, что то, что остается, пришло к Ямвлиху через посредничество платонизированных источников. Когда я ранее использовал отрывки, я пытался ограничиться несомненными материалами V и IV вв.

О библиографии по теме см.: ZN, 1328, прим. 2; DK, II, 400 прим. п. (с Nachtrage в более поздних изданиях); *Untersteiner*. Софисты, III, 110; *Gigante*. Nom. Bas. 177, и примечания к статье Э. Т. Коула в: HSCP, 1961.

### 11.2. Двойные речи<sup>1</sup>

Это любопытное маленькое произведение, написанное главным образом на дорическом диалекте, появляется в конце рукописей Секста Эмпирика без указания автора или названия. Оно явно является неполным, и окончательная цель автора неясна. Стефаний окрестил его «Dialexeis», но в последнее время оно было известно как «Dissoi Logoi», «Двойные» (или Двойственные) аргументы», от вводных слов, которые позже повторяются, «Двойные аргументы сохраняются (или «два взгляда имеются») относительно...»<sup>2</sup>. Он

<sup>1</sup> Более полные сведения см.: *Taylor*. Var. Socr. I, часть 3, 91–128. Попытки приписать работу какому-то отдельному автору не были успешными. О различных точках зрения на это произведение и о его общем характере см.: *Унтерштайнер*. Софисты, 308, прим. 2, и Софисты, III, 148. Дальнейшая библиография у О'Брайена: Сократические парадоксы, 75, прим. 47. Текст в DK, II, 405.

<sup>2</sup> Если это концепция Протагора, сама фраза, кажется, содержит намек на Еврипида, фр. 189 (из «Антиопы»):

ἐκ παντός ἄν τις πράγματος δισσοῶν λόγων  
αὔωνα θεῖτ ἄν εἰ λέγειν εἶη σοφός.

О других отголосках из Еврипида см.: *Taylor*. Var. Socr. I, 96.

не имеет литературной или философской ценности, и многие вполне обоснованно считают, что это были записки учеником слов учителя, который использовал методы Протагора, или наоборот, что-то написанное учителем для своих учеников. Как таковой, этот текст представляет интерес для того типа обучения, которое было привычным во втором поколении софистов, а также как текст, показывающий, как аргумент относительно обучаемости добродетели выродился в школьную банальность. Дата, к счастью, установлена: приблизительно 400 г. до н. э. — благодаря ссылке на победу спартанцев над афинянами и на их союз как на «совсем недавний».

Протагор, как мы знаем, утверждал, что есть два противоположных аргумента по каждому предмету, и сам составил две книги «Антилогий». Таким способом он заставлял своих учеников спорить друг с другом, примиряя противоположные точки зрения или оправдывая одну против другой. Представленная лекция — или ряд примеров из учебника — выглядит как подражание этому методу. Многие разделы начинаются с высказывания, что «приняты два взгляда» на добро и зло, или на справедливость и несправедливость, прекрасное и отвратительное, истину и ложь: один — что все это одно и то же, другой — что они различны. Автор выдвигает аргументы и сам принимает одну точку зрения. Так, в первой части «О добре и зле» перед нами релятивистский взгляд на добро и зло, сформулированный в некотором отношении так же, как и у Протагора в диалоге Платона (Протагор, 334, с. 166), но с некоторыми добавленными аргументами, весьма забавными. Автор на одной стороне с теми, кто говорит, что одна и та же вещь одновременно является и хорошей, и плохой, будучи благом для одних и злом для других, и для одного и того же человека при одних обстоятельствах хорошей, а при других плохой. После того, как он при-

водит пример Протагора о разном воздействии еды и питья при здоровье и болезни, он продолжает делать подобные высказывания: жизнь распущенная и расточительная может быть плохой для развратного человека, но хорошей для торговли; болезнь плохой для больного человека, но хорошей для врачей, смерть плохой для человека, который умирает, но хорошей для сотрудников похоронного дела, и т. д. Тождество тех, кто облачен славой, и тех, кто покрыт позором, доказывается обращением к различным обычаям и верованиям афинян и спартанцев, греков и варваров, с примерами, взятыми из Геродота (с. 28–29 выше)

Маленькое произведение повторяет все софистические трюки, с которыми был знаком Платон: талант тяжелее, чем мина, но легче, чем два таланта, поэтому одна и та же вещь и тяжелая, и легкая: то, что здесь, не находится в Ливии, поэтому одна и та же вещь и есть, и ее нет, и так далее<sup>1</sup>. Шестая часть озаглавлена «Относительно мудрости и добродетели, и о том, можно ли им обучиться» и начинается: «Есть аргумент, который не является ни истинным, ни новым, что мудрости и добродетели нельзя научиться». Затем пречисляются пять аргументов, используемых сторонниками этой точки зрения, и эти аргументы опровергаются.

1. Если ты что-то передал другому, ты не можешь этим обладать сам.

2. Если бы этому можно было обучить, то были бы признанные учителя этого — как учителя музыки (Это появляется в «Меноне»)

3. Мудрецы Греции научили своему искусству тех, кто был им близок и дорог. (Так Сократ доказывает

---

<sup>1</sup> См.: Государство, 479 сл., Теэтет, 152d, 155b–c, и Эвтимид, 283c–d и *passim*. В «Теэтете» идея, что одна и та же вещь является и тяжелой, и легкой, выдвигается как «тайное учение» Протагора, то есть как необходимое следствие его учения, даже если он сам его не осознавал.

[5]

в «Протагоре», 319, что Перикл не мог научить своих сыновей своей мудрости, а в «Меноне», 90, — что великий государственный деятель сделал это.)

4. Некоторые пришли к софистам и не получили от них блага. (В «Меноне», 92, Анит заявляет, что софисты принесли своим ученикам больше вреда, чем блага.)

5. Многие стали выдающимися, не приходя к софистам.

Эти высказывания явно формируют ряд избитых возражений против профессии софистов. Автор продолжает отвечать на них по очереди.

1. Этот аргумент, думает он, очень «глупый» (κάρτα εὐήθη), так как он знает, что учителя письма и игры на лире сохраняют знание, к которому они причастны.

2. В ответ на аргумент, что нет признанных учителей добродетели, он спрашивает, чему же учат софисты, если не мудрости и добродетели? (В «Меноне» Сократ предполагает, что софисты поступают правильно, когда учат добродетели. Анит возмущен этой идеей, а Менон восхищается Горгием, потому что в отличие от других софистов он не делает заявлений, что учит добродетели.) А кем были, продолжает он, ученики Анаксагора и пифагорейцы? (Имеется в виду, вероятно, что они были учениками, которые учились мудрости и добродетели у Анаксагора и Пифагора.)

3. Против третьего аргумента он просто говорит, что Поликлит учил своих сыновей создавать статуи (таким образом передавая свою особенную *sophia* и *areté*), (Поликлит был приведен в качестве примера в самом конце речи Протагора, Протагор, 328с, вместе с предположением, что, если сыновья человека не оказали равны ему в его собственной *areté*, то не обязательно из-за отсутствия обучения.) Кроме того, если кто-то не сумел научиться, то это не аргумент, так как если кто-то единственный научился, то это доказывает, что научиться можно.

4. Если правда, что некоторые не научились мудрости от софистов, то также верно и то, что многие, кого учили читать и писать, не научились этим искусствам.

5. Против пятого аргумента он говорит, что помимо прочего природный талант (*physis*) также кое-что значит. Тот, кто не научился от софистов, может прекрасно это сделать, если у него есть дар схватывать на лету, обучаясь у тех, кто учит нас языку, — то есть у наших родителей. Один может учиться у своего отца, другой у своей матери, один меньше, другой больше. Если кто-то считает, что мы не обучаемся языку, а рождаемся с его знанием, то дайте ему понять, что если новорожденный будет отправлен сразу же в Персию и воспитан там, то он будет говорить на персидском, а не на греческом. Мы учим язык, не зная, кто наши учителя.

Тем же самым способом Протагор в «Протагоре», 327, вводит понятие природной склонности (*εὐφύια*, ср. *εὐφυής* в *Diss. Log.*), предполагая, что некоторые имеют больше таланта к добродетели, тогда как другие к игре на флейте, и продолжает проводить аналогию с языком, который мы учим, не зная, кто наши учителя. Обучение ребенка добродетели начинается с рождения его родителями и няней и продолжается в школе и в более поздней жизни самим городом через его законы (325c). Софист не заявляет, что он является единственным учителем добродетели, но только что он распространяет это обучение дальше, чем другие.

Поскольку мы можем предположить, что этот документ был написан до «Протагора» Платона, это показывает, что возражения против тезиса, что добродетели обучаются, которые Сократ выдвигает в этом диалоге, чтобы вызвать Протагора на разговор, основаны на хорошо известном материале из привычных и более ранних разногласий. Когда мы добавляем пункты, общие между ответами автора и ответами Протагора у Платона, это дает опору тому, что, в любом случае, можно бы-

ло бы считать вероятным, что длинная речь, которую Платон приписывает Протагору, в сущности, воспроизводит взгляды самого софиста<sup>1</sup>.

Глава 7 доказывает, что использование жребия вместо выборов при назначении на должность не является ни эффективным, ни истинно демократическим, глава 8 представляет собой попытку подтвердить, что хороший оратор знает все обо всем<sup>2</sup>, а заключительный, неполный раздел касается значения хорошей памяти. Аргумент, что городские чиновники не должны назначаться по жребию, потому что специальные знания так же необходимы для управления, как и для любого другого занятия, используется Сократом. Тем не менее то, что следует далее, — что жребий недемократичен, потому что он предоставляет случайности, кто будет избран, друг демократии или олигарх, — не было бы одобрено Сократом, у которого были серьезные сомнения относительно мудрости демократического правления. Это повторяется и у Исократ<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> С. 95–96 выше, с примечаниями. См. Нестле в его издании «Протагора». Он принимает предположение, что явные связи «Dissoi Logoi», главы 6, с речью в «Протагоре», это также и связи с оригинальной работой Протагора, на которой они основаны, и предполагает, что это была *Περί ἀρετῶν*, упомянутая у Диогена Лаэртского, 9.55, так же, как рассказ о человеческой природе и прогрессе в диалоге был основан на его *Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*.

<sup>2</sup> Я не могу согласиться с Тэйлором, что цель этой части — установить сократовский тезис, что диалектик является также и философом, который отождествляется с государственным деятелем и оратором. Такое заявление гораздо больше похоже на заявление Гиппия (которого Тэйлор упоминает в сноске, VS, 127, прим. 1), что софист-оратор является всезнающим.

<sup>3</sup> См.: *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.2.9; *Аристотель*. Риторика, 1393b4; *Исократ*. Ареопагитик, 23; *Тэйлор*. VS, 123.

# ☐ СОКРАТ

## *ПРЕДИСЛОВИЕ*

Третий том моей «Истории греческой философии» (Cambridge University Press, 1969) был разделен на две части, озаглавленные соответственно «Софисты» и «Сократ». Выпуская в свет две части отдельно в виде книг в мягкой обложке, издательство надеется сделать их более дешевыми и более доступными студентам. Данная книга воспроизводит вторую часть, с минимумом изменений, необходимых для того, чтобы она появилась в качестве отдельной публикации. Упоминания о томе I или томе II в тексте указывают на более ранние издания этой работы.

Книги чаще всего упоминались в тексте и в примечаниях в виде кратких заглавий, а статьи — только в виде указаний на периодическое издание и дату выхода в свет. Полные сведения о книгах, названия и ссылки на страницы статей могут быть найдены в библиографии. Фрагменты софистов и другие имеющие

[5]

к ним отношение тексты включены в «Fragmente der Vorsokratiker» Дильса и Кранца (аббревиатура — ДК). Тексты в разделе «А» ДК имеют свой номер, предшествующий этой букве, а тексты в разделе «В», под которыми подразумеваются действительные цитаты рассматриваемого философа, обозначены как «фр.» (фрагмент).

Переводы как древних, так и современных авторов, являются моими собственными, если не указано иное.

У. К. Ч. Гатри  
Кэмбридж, Даунинг колледж,  
март 1971



## ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

В 1894 г. Эдмунд Пфлейдерер заметил, что поскольку бесчисленное количество авторов, людей с высочайшей репутацией, писало о Сократе и Платоне, то любой, принимающийся за эту задачу еще раз, обязан, разумеется, *in tanta scriptorium turba*, задать себе, как и Ливий, вопрос: *Facturusne operae pretium sim?* Мне не хотелось бы подсчитывать число книг и статей о Сократе, которые появились за те семьдесят лет, что прошли с тех пор, как писал Пфлейдерер, но я должен надеяться, что еще одно изображение Сократа в контексте истории греческой философии, и особенно философских увлечений его века, окажется небесполезным. Огромная масса академической литературы означает, что мое собственное ее прочтение было более — гораздо более — избирательным, чем чтение литературы о более ранних периодах греческой мысли<sup>1</sup>. Я попытался сделать репрезентативную

<sup>1</sup> Библиографии двух книг В. Магальяс-Вильены (Magalhães-Vilhena) о Сократе, опубликованных в 1952 г., содержат около 96 страниц заглавий, а литература последних шестнадцати лет может составить значительное добавление к этому числу. Он также дает обзор всех предшествующих мнений начиная с XVIII в. Статья К. Й. Фогеля «Состояние проблемы Сократа в наши дни» (1955) учитывает главным образом, но не полностью, библиографию Вильены и является полезной стартовой точкой для изучения самых последних научных выводов. Полезная библиогра-

подборку по крайней мере самых последних работ, но, вероятно, мне не избежать того, что многие мои читатели будут напрасно искать в ней свои любимые заглавия. Я надеюсь, однако, что я обрел достаточно хорошее знание античности, чтобы иметь право на собственный взгляд, и было бы необдуманно утверждать, что умолчание о каком-либо авторе или о теории вызвано невежеством. Ставя Сократа на принадлежащее ему место в истории греческой мысли, практически невозможно принимать во внимание каждую имеющую к нему отношение теорию, включая те, которые кажутся мне (хотя другие могут иметь иное мнение) в высшей степени недостоверными. Например, я не буду много говорить о том, что может быть названо панантисфеновской школой, где считают, что Антисфен анонимно скрывается во многих диалогах Платона и маскируется как Сократ в «Воспоминаниях» Ксенофонта<sup>1</sup>.

В обзоре в «Гномоне» за 1955 (259) д-р Олаф Гигон, полагая, что, несмотря на более, чем 2000 лет изучения, проблемой Сократа еще не занимались методически, обрисовал в общих чертах то, что он считает программой требуемого исследования. Возможно это самое лучшее, что можно сделать, и я попытался сохранить принципы этой программы в своей собственной работе, даже если и не излагаю их в том же самом порядке. Окончательным ее итогом было все же

фия может быть найдена также в книге Колемана Филиппсона «Процесс Сократа» и в комментариях Гигона на «Воспоминания» Ксенофонта.

<sup>1</sup> О теории Йозеля см. с. 471, прим. 3. Возможно, кульминацией пан-антисфенианизма является описание простого слова  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  в книге Кроуста S. M. & M. (p. 128) как «типичного для Антисфена термина киников». На p. 204 приравнивание  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{o}\nu\eta$  с выражением  $\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \lambda\rho\acute{\iota}\tau\tau\epsilon\iota\nu$  в «Хармиде», 161b, рассматривается как «антисфеновское определение». Культ часто вынуждает своих приверженцев полностью упускать параллели между Ксенофонтом и Платоном. Больше об этом см. с. 523 ниже.

ощущение, что, несмотря на применение самых современных научных методов, в конце концов у нас должен был получиться в какой-то степени наш собственный Сократ, не похожий ни на какого другого. Первый шаг в программе Гигона состоит в том, чтобы определить все тексты, характер которых вынуждает рассматривать лишь одного исторического Сократа. В остатке будут те тексты, цель которых является иной, нежели историческое сообщение: его личные друзья, комедия, нападки Поликрата (которого, как теперь оказалось, не существует) и некоторые более поздние материалы. В том, что касается этих текстов, мы должны рассмотреть несколько проблем, первой из которых является вопрос о том, сколь большую роль играет апологетика или полемика. Все это кажется безупречным до тех пор, пока кто-то не обнаружит, что первый текст, который следует упомянуть в перечне чисто исторических текстов, — это обвинение Сократа в 399 г. Если этот текст дает нам «одного лишь исторического Сократа», то мы должны без сомнений признать, что ложь была причиной развращения молодежи и неверия в богов города. Играла ли полемика какую-либо роль в утверждениях тех, кто желал привлечь его к суду и требовал смертной казни? Другое дело — рассказ Ксенофонта о том, как Сократ упрекал его за то, что тот задал Дельфийскому оракулу наводящий вопрос (с. 525 ниже); но некоторые ученые усматривали за этим рассказом сильно выраженную апологетическую цель. Фактом остается то, что этот совершенно необыкновенный человек никого не оставил равнодушным: каждый, кто писал о нем, тем или иным образом высказывал и свое отношение к нему. Если у каждого человека есть свой собственный личный Сократ, то и я могу лишь представить своего собственного. Мой образ Сократа будет опираться на самую справедливую оценку доказательств, на какую я только способен.

# I. ПРОБЛЕМЫ И ИСТОЧНИКИ

## 1. ОБЩИЕ

Это смелая, а некоторые скажут даже опрометчивая процедура — попытка отделить Сократа от Платона. В диалогах Платона можно увидеть, что он настолько смешивает свой разум с разумом Сократа, что их уже никогда нельзя будет разделить вновь. Я и сам так считал до тех пор, пока не начал писать доклад о движении софистов; но исследование, которого этот доклад потребовал, заставило меня посмотреть на Сократа как на человека, прямо соприкасавшегося в современном ему мире с софистами, Фукидидом и Еврипидом, как на активного участника споров с ними. Разумеется, было невозможно исключить его из предшествующих разделов, описывавших дискуссии V в. Платон, при всей его почитительности к Сократу как к источнику вдохновения и исходному пункту своих собственных размышлений, является более искушенным философом и знаменует собой новое и судьбоносное развитие истории мысли. Я даже мог бы утверждать, что при чтении самого Платона, без какого-либо сравнения с другими текстами или дополнения из других источников, у каждого возникает сильное впечатление, что его философский почерк сильно отличался от почерка его учителя, через уста которого он часто выражал выводы, полученные

своим собственным, более зрелым и более всеобъемлющим умом. Он был страстно увлечен вопросами, волновавшими два предыдущих поколения, — является ли происхождение законов и нравов естественным или конвенциональным, можно ли научить добродетели, первично ли умозрение или первична неодушевленная природа, все ли ценности относительны, — а также вопросами о природе и положении риторики, о связи между бытием и видимостью, знанием и мнением, языком и его объектами. Для него Протагор и Горгий, Продик и Гиппий все еще были оппонентами, вызов которых не был принят подобающим образом; но чтобы принять его, требовалось нечто гораздо более глубокое и всестороннее, чем простой этический интеллектуализм Сократа. Требовалось ни много ни мало как новое видение реальности в целом, объединяющее метафизику, психологию человека и даже космологию, потому что понимание «физиками» мира, произошедшего из бездушной материи, оказывалось мощной опорой для отрицания софистами научной этики, основанной на чем-то ином, нежели требования конкретной непосредственной ситуации. К тому, чтобы предоставить такое целостное решение, Платон, гений гораздо более универсального масштаба, нежели Сократ, был в высшей степени подготовлен. Поскольку он утверждал, что нашел то, что Сократ искал всю свою жизнь, и поскольку личное воздействие Сократа было для него незабываемым опытом его самых впечатлительных лет, он не мог видеть ничего ошибочного в том, чтобы вкладывать в уста Сократа некоторые (но не все) открытия, которые в его глазах предоставляли окончательное оправдание жизни и смерти Сократа и ответы на вопросы, которые тот задавал.

Это различие может сохраняться лишь при условии, что наши источники сведений о Сократе достаточны, чтобы создать достоверный его образ как философа



и как человека. Любой ли подход должен начинаться с признания, что «сократическая проблема» существует и всегда будет существовать? Это неизбежно, поскольку он ничего не писал<sup>1</sup>, и все, что мы знаем о нем и о его мыслях, исходит из сочинений людей самого разного рода, от философов и до комических поэтов, причем некоторые из них были страстно преданы ему, тогда как другие считали его влияние пагубным. О нем часто говорят две вещи, которые, если бы они были правдой, избавили бы нас от необходимости каких-либо замечаний о нем вообще. Утверждают, с одной стороны, что его учение неразрывно связано с его личностью в целом, а с другой, что мы ничего не можем знать об исторической личности Сократа, потому что сообщения о нем, которые мы имеем, не только в какой-то мере искажены, что можно считать неизбежным, так как они были отфильтрованы в умах его учеников или оппонентов, но никогда на самом деле и не рассматривались авторами этих сообщений как нечто отличное от вымысла<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> То есть ничего философского. Если можно верить «Федону» (60c–d), то он написал гимн Аполлону и переложил на стихи басни Эзопа в свои последние дни в тюрьме. Что касается ссылок на поддельные сократические работы, см.: *Chroust. Socrat*, 279, прим. 791.

<sup>2</sup> Примеры: что касается первого утверждения (а) *Йегер*. *Пайдейя*, II, 36: «Сократическая литература в целом, в один голос, отрицает, что учение Сократа можно отделить от его индивидуальности»; (б) *Целлер*. *Ph. d. Gr.* II I, 44: «Нет мыслителя, чья значимость в философии более тесно связана с личностью, чем в случае Сократа». Что касается второго утверждения: (а) *Chroust. S. M. & M.* XIII: «С самого начала эта (то есть сократическая) традиция обозначала собой вымысел и ничего больше»; (б) «Творчество, жизнь и смерть Сократа были литературным вымыслом» (цитата из: *Ritter. Socrat*, 61, из краткого изложения «Сократической легенды» Дюпреля). Риттер комментирует, что таким образом научная критика удачно передала личность Сократа, так же, как и личность Иисуса, царству мифа («mit nicht geringerem Scharfsinn — und eben so dumm»).

Целью последующих страниц и будет показать, что первое утверждение истинно, а второе ложно.

Существование сократической проблемы заставляет нас начать с изучения источников наших сведений. Таковых, в том, что касается практических целей, четыре: Аристофан, Ксенофонт, Платон и Аристотель. От остальной сократической литературы, которая растет в период, непосредственно следующий за его смертью, фактически ничего не сохранилось, за исключением нескольких фрагментов его последователя Эсхина, а более поздние источники сообщают мало интересного, что не было бы взято у Платона или Аристотеля. Из наших четырех сохранившихся авторов двое были философами с весьма различными философскими темпераментами: один был полководцем в отставке, который, хотя и был одарен литературными и историческими наклонностями, большую часть своей жизни был человеком действия и всегда оставался таковым в силу своего темперамента, а четвертый был автором комедий с сильной примесью сатиры и фарса. С такими разными характерами и дарованиями они, естественно, и в Сократе видели совершенно разные вещи и оставили нам разные впечатления о нем. Альберт Швейцер писал, что в вопросе об исторических сведениях мы находимся в гораздо лучшем положении относительно Иисуса, чем в отношении Сократа, потому что Иисус изображался простым необразованным народом, а Сократ — литературно одаренными людьми, проявлявшими свои творческие способности при создании его портрета<sup>1</sup>. Идея «сократической легенды» как серьезной теории, кажется, ведет свое начало от книги Е. Дюпреля<sup>2</sup>, и некоторыми учеными она принималась

<sup>1</sup> Вопрос об историческом Иисусе, англ. перевод, 1954, с. 6.

<sup>2</sup> Сократическая легенда и источники Платона (1922). Сходный тезис, сводящий сократическую литературу к статусу литературного вымысла, выдвигается Гигоном в его «Сократе»

за нечто само собой разумеющееся, не нуждающееся в дальнейших доказательствах. Хотя предпосылка, что все авторы, которых я упоминал, считали свои сообщения не более, чем вымыслом, столь необычна, что требует бесспорного доказательства перед тем, как ее можно принять на веру. Самым близким к такому доказательству, из числа тех, что могут быть приведены, является аргумент *a priori* в предисловии к книге А. Г. Кроуста, заключающийся в том, что

Всякий раз, когда мы обладаем достаточно полной литературной традицией об определенной исторической личности, но все же неспособны успешно реконструировать историчность такой личности, мы вынуждены предполагать, что вся эта литературная традиция никогда намеренно не связывала себя с историческими сообщениями о фактах. Мы должны, следовательно, догадываться, что эта традиция была нацелена в первую очередь на создание легенды или вымысла.

На следующей странице это становится: «Как было указано, с самого начала эта традиция была вымыслом и ничем иным»<sup>1</sup>. Очевидно поэтому, что теория намеренного вымысла сохраняется или отбрасывается в зависимости от нашей способности тем или иным образом извлекать из источников достоверную историческую фигуру. Если читатель, когда он дойдет до конца этой книги, будет думать, что и мы делаем то же самое, ему нет необходимости беспокоиться о теории, но пока такая попытка не предпринята, с окончательным выводом следует повременить.

(1947), комментарии К. Й. Фогеля на которую в его «Mnemos», 1951, являются весьма подходящими.

<sup>1</sup> Chroust. S. M. & M. XII и XIII. Курсив мой. — У. К. Ч. Г. Г. Треу также утверждает, что *a priori* ошибочным является стремление найти исторического Сократа в «Воспоминаниях» Ксенофонта.



Если ее посчитают неудачной, то на этот подход не стоило тратить время. Мы, по крайней мере, узнаем, что значил Сократ для многих людей, и остается возможность рассматривать его не как историческую, но как символическую или вечную фигуру, в облике которой он и оказал неизмеримое влияние на историю мысли. Так, А. У. Леви писал:

Проблема исторического Сократа, как я полагаю, неразрешима, но стремление найти значение Сократа для нас самих является вечным... Любой может вполне правомерно спросить любого философа о том, какую позицию занимает он в вопросе о значении жизни Сократа, так же как любой может спросить о том, какова его теория природы чувственных данных или его убеждение в объективности моральных ценностей<sup>1</sup>.

Что, однако, касается меня самого, то я не думаю, что наша позиция относительно знания об историческом Сократе настолько безнадежна, как иногда предполагают. Этот «вопрос», по крайней мере частично, создан самими учеными, которые по какой-то причине, когда они слышат имя Сократа, оставляют обычные каноны оценки доказательств в пользу одностороннего доверия одному единственному источнику. Неравенство между авторитетами — это не та вещь, что способна вызвать отчаяние. Если бы они были согласны друг с другом, тогда действительно мы могли

<sup>1</sup> JHI, 1956, 94 и 95. Как пример, утверждение профессора Айера относительно противоречивости объективности ценностей (цитируемое на с. 248–249 выше) может быть описано как взятое из позиции в вопросе о значении жизни Сократа, ибо Сократ, каким мы его знаем, и жил, и умер с убеждением, что моральная проблема «Что я должен делать?» не может получить адекватного решения без предшествующего знания об объективных стандартах ценности. В этом отношении против него были не только современные ему софисты, но и вся традиция британского эмпиризма.

бы подозревать, что получаем от них весьма односторонний взгляд, потому что такими авторитетами были бы похожие друг на друга люди, ищущие и восхищающиеся одним и тем же видом вещей, или что он сам был весьма простой и неинтересной фигурой, какой он, что совершенно понятно, не был. Он был сложным характером, который не открывал и не мог открывать все стороны своей личности в равной мере всем своим знакомым, поскольку в силу своих интеллектуальных способностей и склонностей они не были в равной мере способны наблюдать их и оценивать. Если, в таком случае, оказывается, что сообщения, скажем, Платона и Ксенофонта представляют нам разный тип человека, то, вероятно, дело в том, что каждое из них само по себе является не столько неверным, сколько неполным, что оно склонно преувеличивать некоторые подлинные черты и преуменьшать другие, столь же подлинные, а также в том, что для того, чтобы понять человека в целом, мы должны рассматривать их как дополняющие друг друга<sup>1</sup>. Весьма важная вещь заключается в том, что от всех четырех главных авторитетов

<sup>1</sup> Едва ли возможно сказать что-то новое о Сократе. После неоднократного указания на это в лекциях я увидел у У. У. Бейкера (СЖ, 1916–1917, 30) следующее: «Эта великая фигура Сократа была не односторонней, но многосторонней... Если Сократ был многосторонним, то естественно, что люди, которые сами имели различные вкусы и интересы, могли *увидеть* разные стороны. Следовательно, картины, которые они рисуют, могут быть хотя и разными, но совершенно правдивыми». Удивительно, как мало ученых приняли это элементарное положение. (Кьеркегор доказывал нечто сходное в шуточной форме, когда им было сказано, что хотя мы и не имеем абсолютно надежной концепции Сократа, «мы все же взамен имеем все разнообразные нюансы непонимания, и такая личность, как Сократ, я полагаю, служит нам наилучшим образом». См. его «Понятие иронии». Его американской переводчицки думает, что у него, возможно, был язык за щекой и Гегель в уме.)

мы имеем сочинения достаточно пространные и откровенные, чтобы оставить нас без сомнений относительно *их собственных* вкусов, ментальности и характера; и это знание самих авторов предоставляет самую ценную помощь в сравнении и оценке их впечатлений о Сократе.

Сделать такое сравнение и не пренебречь никем, кто имел доступ к самому Сократу, или к тем, кто его знал, — это абсолютно необходимо. Более ранняя тенденция избирать один источник как подлинный и преуменьшать значение остальных становится весьма дискредитированной, когда каждый из четырех авторов нашел своего защитника и был принят в качестве единственного правдивого зеркала. Диес занимательно рассказывает о том, как некоторые немногие ученые набрались, как он выражается, храбрости взобраться на квадригу и управлять всей четверкой лошадей. Большинство предпочло дисквалифицировать всех, кроме одной, которой, вместо того чтобы управлять, они позволили бежать, как ей заблагорассудится. Платон был первым, кто пользовался такой привилегией, затем Ксенофонт, затем Аристотель; один или два поставили на Аристофана, а затем колесо опять вернулось к Платону — уже в этом столетии у британских ученых Бёрнета и Тэйлора<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Dies*. Autour de P. 157–159. См. также: *Stenzel*. RE, 2. Reihe, V. Halbb. 88: «Тот, кто считает, что позволительно ориентироваться на один-единственный источник, неизбежно будет обязан, с позиции его собственного современного мышления, еще в большей степени усиливать преувеличение своего источника (и гораздо больше в том, что относится к существу вопроса). Объемная работа Вильены вновь направлена на установление диалогов Платона, правильно понятых в контексте своего времени, в качестве единственного исторического источника. Его изучение Ксенофонта и Аристотеля приводит его к полностью негативному выводу, а полное рассмотрение Аристофана откладывается на будущее.

Обычно обнаруживается один очень любопытный аргумент — если появляется нечто такое, что находит широкое хождение в сократической литературе (сочинения о Сократе тех авторов, что входили в его непосредственный круг общения или были с ним связаны), то это внезапное появление и есть доказательство, что оно не является подлинно сократическим. Это явно подразумевается, например, в обращении Кроуста к отказу Сократа от беспокойства по поводу его осуждения на смерть (S. M. & M. 23), что обнаруживается и у Ксенофонта, и у Платона:

И Ксенофонт и Платон, возможно, заимствовали «готовность философа умереть» у Антисфена; так, Ксенофонт (Воспоминания, 4.8.1), возможно, получил эту идею от Платона, который, в свою очередь, вероятно, находился под воздействием некоторых изречений Антисфена (когда тот был близким учеником Сократа и присутствовал на его процессе). Стоики, которые, как все признают, находились под влиянием киников, создали большую часть этой «готовности умереть»<sup>1</sup>.

Опять же, хотя и имеются эти различия между сообщениями Платона и Ксенофонта о Сократе и его учении, во многих пунктах они совпадают. Некоторые критики тем не менее не позволяют нам рассматривать это в качестве подтверждения истинности того, что о нем в этих сообщениях говорится: их простой вывод состоит в том, что Ксенофонт копировал Платона. Это не критический метод, а некритическое теоретизирование. Несомненно, Ксенофонт читал диалоги Платона и другие

---

<sup>1</sup> Мы не можем сомневаться, что приписывание такой готовности Сократу является историческим. Как справедливо указывает Де Стрикер (Mil. Grig. 108), его позиция подтверждается не только его поведением в момент смерти, но также и его одинокой защитой закона против взбешенного *демоса* в деле полководцев после сражения при Аргинусских островах (см. с. 572 ниже).

сократические сочинения<sup>1</sup>, но сходство между ними не является необходимым доказательством, что Ксенофонт просто заимствовал у Платона, и еще менее оправданно распространять этот аргумент на остальные сократические сочинения на том основании, что если он иногда и заимствовал, то он делал это всегда. Разве не более вероятно, что Ксенофонт и Платон, как полагает Диес, использовали общую основу сократизма?<sup>2</sup>

Прежде чем продолжить рассматривать главных авторов друг за другом, скажем несколько слов от так называемом «сократовском *logoi*», или рассуждениях, изображающих Сократа. В «Апологии» (39d) Платон заставляет Сократа произнести пророчество: если афиняне думают, что, заставив его замолчать, они избегнут будущего осуждения, то они неправы. Говорить будут другие, те, о ком они ничего еще не знают, потому что его авторитет ограничил их известность, и, будучи молодыми, они будут говорить еще более резко. Это было правдой, и Платон это знал. Он сам (двадцатилетний, когда умер Сократ), Эсхин, Антисфен, Ксенофонт и другие извлекли из своей памяти столько сочинений, главным образом в форме бесед, где он играл ведущую роль, что эти «сократические беседы» (Σωκρατικοί λόγοι) достигли статуса литературного жанра. Поток сочинений стимулировался оппозицией, такой как у Поликрата, который, вероятно в конце 390-х гг., составил «Обвинение Сократа», ныне утраченное, но упоминаемое и критикуемое как Исократом (Bus. 4), так и более поздними авторами<sup>3</sup>. Ксенофонт, составляя свою собственную

<sup>1</sup> Кроуст собрал ссылки на определенное количество «внутренних сходств» между отрывками из Ксенофонта и диалогами Платона (S. M. & M. p. 130, n. 39).

<sup>2</sup> *Dies A.* Autour de P. 228. См. также: *Field.* P. and Contempt. 14a f.; *Stenzel* в: RE, 837.

<sup>3</sup> Что касается сведений о Поликрате, см.: *Кроуст.* S. M. & M. гл. 4, и *Доддс.* Горгий, 28. Многие ученые считают, что когда

[5]

версию защиты Сократа и его отношения к смерти, говорит о «других», кто описывал все это до него, и рассказывает, что он обязан своими сведениями Гермогену. (Гермоген, Эсхин и Антисфен были тем близким кругом друзей, которые были с Сократом в его последние часы. См. «Федон», 59b.) Мы знаем о семи сократических диалогах Эсхина («Алкивиад», «Ахиох», «Аспасия», «Каллий», «Мильтиад», «Ринон» и «Телаг»), из которых сохранилось некоторое количество цитат, а самые полные остатки были остатками из «Алкивиада»<sup>1</sup>.

Что касается предположения, что «сократовский *logoi*» имел статус литературного жанра, то наш главный авторитет — Аристотель. В начале своей «Поэтики» он вводит эту тему, классифицируя различные виды «имитации» (*mimesis*), одним из которых является поэзия, в соответствии со своими средствами. Художники имитируют посредством цветов и форм, другие посредством голоса<sup>2</sup>, поэзия посредством ритма, языка и гармонии, танец посредством одного только ритма. Есть также искусство, которое имитирует посредством одного только языка (*logos*), — либо в прозе, либо в стихах. Оно не имеет названия, ибо (1447b9) «у нас нет общего названия для мима Софрона или Ксенарха<sup>3</sup> и для сокра-

Ксенофонт говорит об «обвинителе», обращавшемся к Сократу, он имеет в виду скорее Поликрата, чем действительных обвинителей на процессе, и что «Горгий» и, возможно, другие диалоги Платона были написаны в ответ на его нападки.

<sup>1</sup> Об Эсхине см.: *Field. P. and Contemps.* 146–151, который дает полный перевод фрагментов «Алкивиада». Он, кажется, видит нечто неприятное в своих друзьях и спутниках Сократа и исполнен решимости показать самые худшие стороны Каллия (в своем «Каллии»), Гермогена и Критона, называя Гермогена рабом денег, а Критона глупым и грязным (в «Телаге», фр. 40 и 44). Платон и Ксенофонт предоставляют разные впечатления.

<sup>2</sup> Платон. Софист, 267а.

<sup>3</sup> Ксенарх был сыном Софрона, но о нем еще менее известно. См.: Зиглер в: RE, 2. Reihe XVIII, Halbb. 1411.

тического *логоса*», а того, что их имитация осуществляется в стихах, было бы недостаточно. Я процитировал это высказывание в его контексте, потому что иногда говорят, что Аристотель помещает здесь сократические беседы «в один и тот же класс с мимами Софрона (современник Платона из Сиракуз, чьи *τίμοι* изображали реалистические жанровые сцены повседневной жизни) таким образом, чтобы оправдать вывод, что, в сущности, первый вид не мог требовать больше исторической правдивости, чем последний. На самом же деле он цитирует их только как случайные образцы всего рода имитации посредством одного только языка. Все, что они имеют общего, — это использование в качестве средства *логоса*, подобно тому как живописцы осуществляют свою имитацию посредством цвета<sup>1</sup>, и *мимезис* мог охватывать целый ряд правдоподобия от Гомера или трагедии («имитация серьезного действия») до изображения винограда у Зевксиса, столь реалистичного, что птицы прилетали его клевать. Верно (и возможно, именно это и объединило Софрона и сократический *логои* в уме Аристотеля), что Платон был известен как большой поклонник Софрона и что именно он позна-

---

<sup>1</sup> Самый обсуждаемый фрагмент диалога Аристотеля «О поэтах» (72 Розе, из Ath. 505 с), с его сомнительными пунктами прочтения, ничего не добавляет. В переводе Росса (р. 73) идет: «Должны ли мы тогда отрицать так называемые мимы Софрона, которые даже не имели размера, *логои* (признать здесь «рассказы» Росса было бы заблуждением) и имитации, или диалоги Алексамена Теосского, которые были написаны до сократовских диалогов?». (Если MS *πρώτους*, исправленное Кайбелом на *πρότερον*, правильно, то единственное различие в том, что в других отношениях неизвестный Алексамен сам был назван первым автором сократических диалогов. См. об этом текст Наторпа в: RE, I, 1375). Его единственная другая ссылка на *Σωκратικοί λόγοι* — в «Риторике», 1417a18, где он говорит, что математический *логои* не связан с характером или с моральной целью, как сократический.

комил Афины с его творчеством<sup>1</sup>. Вероятно, он видел в форме и представлении ее материала полезный прецедент для реалистического сочинения, а также стиль беседы, который он использовал как самое лучшее средство для интерпретации характера и философии своего учителя и развития его выводов. Это особенно вероятно, поскольку пантомима до той поры была очень скромной и популярной формой развлечения, и ее возвышением на уровень литературы мы, кажется, обязаны самому Софрону. Остается в высшей степени невероятным, что с точки зрения исторической точности есть нечто общее между диалогами Платона, в которых Сократ показан беседующим с другими хорошо известными историческими фигурами, такими как Протагор, Горгий или Теэтет, и серией мимов с такими названиями, как *Швея*, *Теща*, *Рыбак* и *Фермер*, *Ловец тунца* или *Волшебница*. Они «верны жизни» в разном смысле, и их наследники Феокрит и Герод, а не Платон<sup>2</sup>. Существовавшая среди друзей Сократа практика создания записей его бесед в то время, когда они происходили, затем их описание и возвращение самому Сократу

<sup>1</sup> Самая ранняя ссылка на интерес Платона к Софрону — это цитата из историка Дурида (IV–III в. до н. э.) у Афиней (504b). См. также: D. L. 3.18. В более поздние времена часто рассказывали историю, что после его смерти копия мимов была найдена у него под подушкой. (Ссылки в: RE, 2. Reihe, V. Halbb. 1100. Говорили, что вместе с ними были найдены и пьесы Аристофана.)

<sup>2</sup> Детальное сравнение между платоновскими диалогами и мимами можно найти у Рейха: *Der Mimus*, т. 1, гл. 5. Если я не использовал его как авторитет, то потому что нашел в этой главе несколько неверных толкований и весьма поразительные преувеличения. Одного примера, который я считаю невозможным комментировать, должно быть достаточно. О портрете Протагора у Платона он пишет: «Он стал типом, равным весьма немногим в мировой литературе, таким, какими были — помимо Гамлета, Фальстафа, Дон Жуана и Дон Кихота — в первую очередь образы пантомимы, Само и Ардалио, глупец, *μωρὸς φαλόκροῦς*, Маккус и Пульцинелло, Ганс Вурст и Касперле и Карагёз».



для проверки каких-либо сомнительных положений, за-  
свидетельствована ниже, на с. 518.

Историческая ценность сократической литературы  
должна быть установлена, исходя из ее собственной це-  
ли и характера; то есть главным образом из внутренних  
свидетельств авторов — Платона и Ксенофонта, — чьи  
работы сохранились. И, как мудро напомнил нам Филд,  
«мы обязаны не совершать ошибки приписывания все-  
му этому весьма схожей цели».

## 2. КСЕНОФОНТ

Ксенофонт был почти современником Платона.  
Вероятно, он родился в том же пятилетии (430–425),  
что и Платон, и, как известно из его собственных работ,  
еще был жив после 355 г.<sup>1</sup> Он был гражданином Афин,  
сыном Криллия из дема Эрхии<sup>2</sup>. В 401 г., несмотря на  
предупреждение Сократа (Анабасис, 3.1.5), он при-  
соединился к злополучной экспедиции Кира в Азию,  
с которой в умах большинства людей его имя в первую  
очередь и связывается — как имя автора бессмертно-  
го «Анабасиса». Сколько лет длилось его знакомство  
с Сократом, мы не можем сказать, но когда Сократ был  
казнен в 399 г., это знакомство могло быть таким же  
долгим, как и у Платона. Он пропустил последние му-  
чительные сцены жизни Сократа, судебный процесс,  
беседы в тюрьме, то, как он выпил яд в присутствии  
близких, — сцены, вызвавшие тяжелые и глубокие пере-

<sup>1</sup> См. дискуссию у М. Треу: RE, 2. Reihe, XVIII. Halbb. 1571.  
Точная дата его рождения сегодня не установлена. Гигон (ком-  
ментарий к «Воспоминаниям», I, 106; см. OCD, 962) оживил бо-  
лее раннюю теорию, что эта дата была немного раньше (441–  
440), тогда как другие делают его немного моложе Платона (см.:  
*Phillipson. T. of S.* 27).

<sup>2</sup> Достоверные источники в RE, VII, 1899.

живания у Платона и других; но его собственная привязанность была столь сильной и длительной, что в более поздние годы он посчитал себя обязанным разузнать об этих событиях у одного из друзей Сократа и написал свою собственную версию, противопоставив ее вводящим в заблуждение впечатлениям, которые, как ему казалось, уже создавались другими его современниками. «Когда я думаю, — говорит он в конце своей небольшой работы (Апология, 34), — о мудрости и о благородстве этого человека, я не могу удержаться от того, чтобы о нем написать и чтобы его похвалить». Сопоставим это с заключительными словами «Федона» — «Таков, Эхекрат, был конец нашего друга, человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого», — и мы получим волнующее свидетельство воздействия этого замечательного человека на других людей самого разного характера.

Ксенофонта можно описать как джентльмена в старомодном смысле этого слова, подразумевающим определенно не плебейский тип характера, высокий уровень образования и общей культуры. Это растение, лучше всего цветущее в окружении здоровья, особенно унаследованного здоровья, и есть определенное сходство между Ксенофонтом и самыми лучшими представителями аристократии, которые занимали загородные дома в Англии XVIII и XIX вв., — людьми, чьи сердца были отданы не только управлению собственными состояниями и службе своей стране, но также и огромным библиотекам, которые многие из них собирали с большой разборчивостью. Он был солдатом, спортсменом и любителем деревенской жизни, методичным в своей работе, умеренным в своих привычках и приверженцем религии простого и честного человека. Как писатель он использовал ясную, легкую, прямую аттическую прозу, которая по меньшей мере обладала очарованием

разнообразия и, как он сам считал, ставила читателей в удивительно тесное соприкосновение с жизнью его времени и его класса. Этими качествами кому-либо было трудно превзойти человека, чьи работы включают пережитую на собственном опыте историю отступления греческих войск Кира через анатолийское плато, историю Греции с того времени, когда ее окончил писать Фукидид, трактат о домашнем хозяйстве и земледелии, руководство по езде верхом (а также об охоте, если «*Synegeticus*» является подлинной работой Ксенофонта), еще одно о «путях и средствах» с предложениями об улучшении финансов Афин, и, разумеется, серию работ, созданных для того, чтобы показать характер Сократа и защитить его память от хулителей.

В графе дебета мы должны поместить некоторый буквализм и склонность к прозаичности, взгляд пешехода, иногда откровенно унылый, и слабо выраженный признак способности к глубокому философскому размышлению. Здесь мы имеем в виду его изображение Сократа, относительно которого было бы справедливо сказать, что если бы Платон, как Ксенофонт, был способен так точно описывать отступление через Анатолию, или рассуждать о тонкостях езды верхом, или о достоинствах различных разновидностей почвы, то он вряд ли бы смог в то же самое время продемонстрировать философскую гениальность и глубокое понимание характера и мотивов, чем, очевидно, отличается его собственная интерпретация жизни Сократа, вызывающая ощущение, что она является гораздо более пронизательной, чем у Ксенофонта. Ксенофонт с почтительностью и уважением относился к интеллектуальным способностям, но эта почтительность, как мы можем подозревать, была еще большей, когда он видел, что эти способности соединяются, как это было у Сократа, с благородной физической храбростью, с прекрасной военной биографией и с общим презрением к опасно-

сти. Весьма многое в Сократе он ценил и любил, и он испытывал искреннее негодование от того, насколько жестоко с ним обошлись Афины. Многие из того, что он видел в Сократе, было, я убежден, характерно и для реального человека. Когда тем не менее мы обнаруживаем у Сократа Платона нечто гораздо менее банальное, гораздо более парадоксальное, юмор и иронию, и прежде всего величайшую глубину мысли, было бы неверно предполагать, что эти качества были чужды Сократу просто потому, что они не проявляются в портрете, созданном Ксенофонтом. Впечатление уникальности и мощного влияния, благоприятного и неблагоприятного, которое он оказывал на каждого, кто с ним встречался (и в чем самый закоренелый скептик едва ли может сомневаться), будет более понятным, если мы предположим, что он обладал большей частью как того, что в нем открыл Платон, так и того, что открылось прозаическому здравому смыслу Ксенофонта.

Работ, в которых Ксенофонт вводит Сократа (помимо рассказа в «Анабасисе», 3.1), четыре: «Домострой», «Апология», «Пир» и «Воспоминания». При их чтении сразу же становится ясным, что они значительно различаются по своему характеру и по своей цели. «Домострой» — это в высшей степени практический трактат об управлении домашним хозяйством и о сельскохозяйственных работах, в котором с целью сделать комплименты своему умершему учителю и другу Ксенофонт пишет о своем излюбленном занятии в форме диалога между Сократом и молодым человеком, обратившемся к нему за советом. Правдоподобию помогает то, что последние две трети работы представляют собой рассказ Сократа о беседе, которая была у него самого с крупным землевладельцем и в которой он расспрашивал его о его занятиях, хотя даже в этой части мы обнаруживаем, что Сократ добавляет и что-то от себя самого. Читатели Платона, знающие своего Сократа, могут с удивлением

обнаружить, что этот поклонник городской жизни, никогда не покидавший город по своей собственной воле, потому что «деревья и открытое пространство ничему не смогут меня научить» (Федр, 230d), воспеваает гимны сельскому хозяйству не только как самому здоровому из занятий, но и потому, что оно предоставляет уму досуг, необходимый, чтобы уделять внимание интересам друзей и города, и обучает мужчин искусству управлять. Сократ торжественно заявляет, что «земля также учит справедливости тех, кто способен учиться» (Домострой, гл. 5 и 6.9). Тем не менее Сократ знал, что сам он наделен особым характером, предназначен для уникальной миссии. Он никогда не утверждал, что его жизнь в городе, с им самим выбранной бедностью, без регулярных занятий, была правильной жизнью для других; и есть несколько намеков в диалоге, достаточно индивидуальных, чтобы показать, что выбор Сократа в качестве главного оратора есть нечто большее, чем пустой комплимент. Сделав Сократа истолкователем одной из своих излюбленных тем, Ксенофонт не пренебрег тем, что он помнил о его характере или узнал из бесед и сочинений других. Так, например, Сократ утверждает, что был богаче, чем его богатый молодой друг Критон, потому что имеет достаточно для своих потребностей, тогда как долги Критона превышают его доход (2.4.). В 6.13 мы читаем о его потребности в посещении мастерских всех видов мастеров — строителей, кузнецов, живописцев и скульпторов<sup>1</sup>. В 11.3 он делает шутливую

<sup>1</sup> В «Воспоминаниях», 3.10, Ксенофонт изображает его беседующим с живописцем, со скульптором и с оружейником об их мастерстве. Предписания по управлению и по сельскому хозяйству, а также некоторые другие детали принадлежат, очевидно, самому Ксенофону, но это был блестящий повод напомнить в этом пункте читателю о ненасытном стремлении Сократа приобрести сведения о каждом виде ремесла и каждой профессии от людей, которые их практиковали (см. также «Воспоминания», 2.7.6, и Платон. Апология, 21b–22d). Вопросами о тайнах их

ссылку на его изображение комическим поэтом в виде болтуна, измеряющего воздух и не имеющего ни гроша. В 17.15 он ненадолго отступает о темы сорняков, чтобы отметить значение удачного сравнения. Наконец, его разговор с Исхомахом — это не только урок по сельскому хозяйству, но и иллюстрация того, что в этой конкретной области истины можно не знать о собственном знании, и что самая лучшая форма обучения — выявить посредством вопросов это знание, которым ученик уже обладает, но не способен сформулировать или использовать. «Неужели, Исхомах, вопросы служат одним из способов обучения? Только теперь я понял, как ты мне предлагал отдельные вопросы: ты ведешь меня через вещи мне известные, указываешь на сходство с ними тех, которые я считал неизвестными, и с помощью этого заставляешь меня верить, будто я и их знаю».

Это и есть сократический метод в кратком изложении, вопрос и ответ, «ментальное акушерство» и т. д. Это искусный (и опять-таки истинно сократический) подход, что на этот раз Сократ ставит себя в роль ученика, но на самом деле, пересказывая беседу одному из своих юношей, действует как приводящий его к методу. Ксенофону обычно не приписывают оценку сократовской иронии, притворства, что любой другой был умнее его, но здесь она, разумеется, присутствует в двойном измерении: в его претензии к Критону, что тот должен был подчиниться наставлениям Исхомаха не только в технологиях сельского хозяйства, но даже и в том, что касается метода, который странным образом был его собственным методом; и в восхищенном удивлении, с которым, в диалоге внутри диалога, он приветствует свое открытие того, кем был Исхомах после своих вопросов. Имеется даже открытое признание сокра-

---

искусства он забрасывал работников любого сорта, поэтов и политиков: почему тогда не землевладельцев и домовладельцев?

товской теории, за которую Платон ухватился с такой алчностью, — что познание есть припоминание, доведение до полного осознания того знания, которое уже было скрытым в уме<sup>1</sup>. Например, Сократ совершенно уверен, что он не знает, насколько большой следует вырыть яму, когда сажают плодородное дерево, но он пользовался своими глазами, когда гулял по полям, и в ответ на вопросы Исхомаха должен признать, что никогда не видел ямы больше 2,5 и меньше 1,5 футов глубиной, не больше 2 футов шириной, и может даже предположить причину соответствующей глубины. Мы можем сомневаться, наблюдал ли все это реальный Сократ, но Ксенофонт просто использует пример из его собственной сферы интересов, чтобы проиллюстрировать тот педагогический принцип, который он узнал от Сократа. Воспоминание в этом случае является наблюдением из практической, обыденной жизни, и автор «Воспоминаний» мог быть первым, кто признал, что Сократ применял свой метод к более философскому, в частности этическому учению. Все же Сократ не был против того, чтобы брать свои аналогии от «сапожников, плотников и кузнецов», или даже, по всей вероятности, от крестьян, как это делали софисты<sup>2</sup>. Возводил ли он, как это заставляет его сделать Платон, теорию припоминаемого знания от помощи в обучении до метафизической доктрины бессмертной души, вспоминающей в своей жизни те вечные истины, которые она узнала в Поту-

<sup>1</sup> ἐλελήθειν ἐμαυτὸν ἐπιστάμενος. 18. 10. См.: Платон. Менон, 85d: οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην.

<sup>2</sup> Воспоминания, 1.2.37. и, разумеется, аналогии из обычных ремесел и их инструментов часто используются Сократом как у Ксенофонта, так и у Платона — челнок и игла (Платон. Кратил, 338a–b), серп (Государство, 353a). Общая для V в. аналогия между образованием и сельским хозяйством используется Сократом в «Федре», 276b и e (*ex parte Protagoras*) и в «Теэтете», 167c (см. с. 253–255 выше).

стороннем, — это другой вопрос, и его следует пока отложить. Цель настоящего раздела заключается в простом предположении, исходя из независимого прочтения, что Э. С. Марчант ошибается, когда говорит (Loeb ed. XXIV): «Мысли и рассуждения... настолько полно принадлежат Ксенофону, что мы можем удивляться, почему он сам просто не создал трактат об управлении домашним хозяйством вместо сократовского диалога».

«Апология», короткая брошюра из приблизительно восьми страниц, в отличие от ее платоновского двойника, просто состоит из речей, предположительно произнесенных Сократом на судебном процессе. Она начинается с формулировки цели. Описать еще раз поведение Сократа во время его осуждения и смерти будет не бесполезно. Предшествующие авторы, несомненно, придавали возвышенный тон тому, что он говорил, но, поскольку они уклонялись от объяснений, казалось, что такой тон возникает от непонимания его трудного положения. Ксенофонт поэтому обратился к Гермогену, одному из самых близких друзей философа, который был с ним до самого конца, и Гермоген предоставил объяснение, что, по мнению Сократа, для него было бы лучше умереть, чем жить, потому что он достиг возраста, когда он мог видеть впереди только постепенную утрату своих способностей, и это могло быть особенно невыносимо для того, кто до этого жил такой совершенной жизнью. Последующее излагается частично собственными словами Ксенофонта, и, как он нам сам рассказывает, «я не имел в виду передать все происшедшее на суде: мне достаточно было показать, что Сократ выше всего ставил оправдаться от обвинения в нечестии по отношению к богам и в несправедливости по отношению к людям; молить об освобождении от казни он не находил нужным, а, напротив, полагал, что ему уже пора умереть». Способ, каким он это делал, как



очевидно любому, кто возьмет на себя труд прочитать это довольно патетичное небольшое произведение, заключался в том, чтобы вложить всю свою почтительность к Сократу в уста самого философа, создав таким образом впечатление невыносимого самодовольства и самоуспокоенности. Если бы Сократ действительно говорил о самом себе такие слова<sup>1</sup>, едва ли способные пробудить любовь и восхищение у таких мудрых людей, как Платон, и таких талантливых и мужественных, как Алкивиад, то он оттолкнул бы их от себя гораздо скорее и гораздо уверенней, чем оттолкнул изгнанника Аристид Справедливый, которому, между прочим, этот постоянный эпитет дали другие люди.

Есть несколько общих черт между версиями Платона и Ксенофонта о том, что случилось на процессе, хотя они притупились и стали более грубыми благодаря менее чувствительного ума Ксенофонта и того факта, что его сведения были из вторых или из третьих рук и, вероятно, объединяли различные источники помимо Гермогена. В той мере, в какой они согласны друг с другом, они представляют собой свидетельство, что такие-то положения в той или иной форме были

---

<sup>1</sup> Апология, 5. «Разве ты не знаешь, что до сих пор я никому на свете не уступал права сказать, что он жил лучше меня? У меня было чувство, в высшей степени приятное, что вся жизнь мною прожита благочестиво и справедливо»; и 18: «А если никто не мог бы уличить меня во лжи относительно всего, что я сказал о себе, то разве не справедлива будет похвала мне и от богов, и от людей?» Платоновский Сократ говорит (Апология, 21a–b), что Херефонт спрашивал Дельфийского оракула, есть ли кто-то мудрее, чем он, и оракул ответил «нет никого»; тем не менее он был удивлен и не поверил в это, потому что знал, что ни в коей мере не был мудр. Ксенофонт (14), сообщая только, что Херефонт «вопросил оракула обо мне», говорит, что Аполлон сообщил ему, что нет человека более бескорыстного, справедливого и разумного (σωφροσύνη); и он принимает этот ответ без комментариев, за исключением слов, что Аполлон, во всяком случае, не назвал его богом, как он назвал Ликурга, но только мудрейшим из людей.

действительно доказаны, а такие-то события действительно случились. Оба соглашаются, что Сократ по меньшей мере считал возможным, что смерть для него была лучше, чем жизнь, и у Платона есть ссылка на его преклонный возраст (38с), хотя это ни в коем случае не преподносится как причина таких мыслей. У Ксенофонта Сократ не готовил речь в свою защиту, Платон рассказывает, что он будет произносить «речь простую, состоящую из первых попавшихся слов» (17с). Оба вводят «божественный знак», Ксенофонт — как запрет готовить защиту заранее, Платон — как предупреждение против его прибытия на суд, указывая, тем самым, что, независимо от результата, это должно быть благом. В обоих случаях следствием является указание, что смерть не будет злом для Сократа. Оба согласны относительно сущности обвинений, выдвинутых против него и исторически подтверждаемых из независимого источника. Оба соглашаются, что Херефонт спрашивал Дельфийского оракула о Сократе и что полученный ответ заставляет Сократа говорить об этом иным и более затруднительным способом. Оба сообщают, что имел место обмен замечаниями между Сократом и Мелетом, и что Сократ не желал предложить альтернативное наказание в обычном смысле слова, хотя только Платон упоминает о бесплатной еде в Пританиуме и о предложении суммы денег, собранной его друзьями. Наконец, оба упоминают о его отказе от предложения друзей устроить его бегство после осуждения, — теме «Критона» Платона. Есть незначительное внутреннее свидетельство, что «Апология» Платона была среди источников Ксенофонта, хотя различия слишком велики, чтобы допустить гипотезу, что он просто заимствовал эти факты у Платона. Даже если бы он сделал это, нам все равно пришлось бы столкнуться с вопросом о том, не изобрел ли эти факты сам Платон, который утверждал, что он присутствовал на процессе.

В заключение можно сказать, что «Апология» Ксенофонта имеет небольшое и несамостоятельное значение и ее можно оставить без внимания, серьезно сосредоточившись на сочинениях Платона на ту же самую тему. Она сообщает нам кое-что о Ксенофонте — а именно, что когда он попытался соответствовать требованиям такой серьезной и торжественной темы, как оправдание поведения Сократа во время его процесса и приближающейся смерти, он ни в коей мере не сделал это наилучшим образом<sup>1</sup>.

«Пир» — это более длинное произведение, с гораздо более продуманной композицией, естественным

<sup>1</sup> Об «Апологии» были выдвинуты все виды мнений. Ее подлинность отрицали (Шенкль, Виламовиц и др.) и вновь подтверждали. Доверие Гермогену называли безосновательным (например, Гигон и Треу; и тот факт, что в «Воспоминаниях», 4, Ксенофонт повторяет некоторые сведения о том же самом авторитетном источнике, довольно странным образом, как говорят, подтверждает это), а затем опять подлинным и единственным источником Ксенофонта (фон Арним). «Апология», как утверждалось, была заимствована как у Платона, так и из других сократических апологий (Треу), а затем опять, что она была написана до платоновской (фон Арним, воображение которого поднималось до пересказа того, как платоновская «Апология», когда она появилась, заставила Ксенофонта испытать стыд за свою собственную настолько, что он, чтобы ее заменить, а также ответить на нападки Поликрата, написал «Воспоминания» 1.1.4 и 4; Майер же (Сократ, с. 15), с другой стороны, считает, что сама его «Апология» уже показывает знание об этих нападках). Альтернативное мнение, — что она была написана после платоновской не в подражание ей, а чтобы противопоставить грубую правду «великолепному вымыслу» Платона, и что она является заслуживающим доверия источником (*Schmid. Gesch.* 224). См.: *Dies. Amour de P.* 110–112; *Hackforth.* CPA, 11–21; *Edelstein.* X. u. P. Bild, 138–150, и *Treu* в: RE, 1. Reihe, XVIII. Halbb. 1888–1894. Если верно, что Анит прожил до 386 г. (*Wilam. Ar. u. Athen*, II, 374), то тогда «Апология», которая упоминает о его смерти, не могла быть написана до этой даты.

образом вызывающее сравнение с одноименным платоновским произведением. Кроме Сократа, нет ни одного участника, который фигурировал бы у Платона, но некоторые тем не менее упоминаются на страницах других диалогов. Мы встречаем Гермогена, брата Каллия (известного нам из «Федона» и «Кратила»), Критобулуса, сына Критона (упоминаемого в «Апологии» и «Федоне»), и дядю Платона Хармида, именем которого тот назвал диалог. Хозяин — Каллий, сын Гиппоника, которого Платон изобразил как самого богатого человека в Афинах с экстравагантным пристрастием к софистам<sup>1</sup> и наделил его ролью хозяина собрания софистов, так ярко описанного в «Протагоре». Особый интерес вызывает присутствие Антисфена, о котором мы знаем слишком мало. Он, несомненно, был значительной фигурой в контексте софистической и сократической мысли, хотя Платон игнорирует его полностью, за исключением беглого упоминания его имени среди тех, кто присутствовал при смерти Сократа. У Ксенофонта он появляется как невоспитанный, несговорчивый и бестактный человек, в то же время мгновенно обижающийся при малейшем подозрении в клевете в его адрес. Легко поверить, что именно этот человек поссорился с Платоном и дал оскорбительное название диалогу, который он против него написал (с. 471, прим. 1 выше).

Независимо от того, что может быть сказано о произведении, оно представляет собой яркую и реалистичную картину этого любопытного института того времени, *сим-позиума* или «совместного питья», смеси послеобеденной беседы с орехами и вином с кабацким

---

<sup>1</sup> Шутка об огромных суммах, которые он на них тратил (Платон. Апология, 20а; Кратил, 391с), повторяется Ксенофонтом (Пир, 1.5.). О характеристике его у Ксенофонта см.: *Дитмар*. Эсхин, 207–210. Эсхин написал диалог, названный по его имени.

развлечением, оплачиваемым хозяином. Платон с его чисто философскими интересами не дает нам такой типичный пример. На его *симпозиуме*, как только обед окончен, выдвигается и принимается предложение, что распитие вина должно быть умеренным, а развлечения отвергнуты, чтобы компания могла сразу же погрузиться в обсуждение установленной темы, и каждый по очереди выдвинул свою точку зрения. Цель Ксенофонта состоит в том, чтобы изобразить человека Сократа в целом, а не просто как философа, и для этого, как он нам рассказывает, он решил, что будет важно показать его как в серьезном настроении, так и в более легком и расслабленном<sup>1</sup>. Именно поэтому только в середине разнообразной программы развлечений Сократ предлагает обратиться к *logoi*<sup>2</sup>. По общему признанию, успехи девочки-танцовщицы вдохновили его сделать несколько наблюдений о сравнительных способностях мужчин и женщин (грубо прерванных Антисфеном личным замечанием о Ксантиппе), но он прерывает начало дискуссии о том, можно ли научить добродетели, предложением заняться тем, что находится перед ними: танцовщица может начинать свой танец. Юмор в диалоге, которого там много, состоит из шуток лич-

<sup>1</sup> Пир, I.1. См.: Воспоминания, 4.1.1. Дитмар замечает (Эхин, 211), что в «Протагоре» Платона (347с) Сократ прямо осуждает приглашение артистов на симпозиум как недостойное образованных людей. Но он упускает иронию отрывка. Дело в том, что Сократ решает поставить понимание поэзии, которое Протагор только что защищал как самую важную часть образования (338с), на один уровень с такими развлекательными трюками. (В «Пире» Платона предложение, что от флейтистки следует отказаться, исходит не от Сократа, а от Эриксимаха.)

<sup>2</sup> Они уже насладились инструментальным соло девочки-флейтистки и мальчика, игравшего на кифаре, акробатическим танцем девочки с обручами и среди острых мечей, танцем мальчика, комической пародией профессионального шута и песней мальчика, подыгрывавшего себе на лире.

ного характера, никогда не отличающихся тонкостью, а часто просто грубых. Главными темами более серьезной беседы являются прежде всего серии речей и обсуждений, в которых каждого участника симпозиума просят сказать о том, в чем заключаются достижения или приобретения, которыми он больше всего гордится и почему; а во-вторых, речь Сократа об Эросе, которая произносится довольно неожиданно и неуклюже, без естественной связи с тем, что происходило ранее. Сиракузянин, хозяин артистов, мальчика и девочки, выходит вместе с ними, чтобы подготовиться к небольшой мифологической сцене о Дионисе и Ариадне, а Сократ, пока все ждут, внезапно «поднимает новую тему» — а именно о похвале Любви. Элогия Любви, произнесенная каждым из участников пира по очереди, — это, разумеется, единственная тема симпозиума у Платона, которая может быть причиной ее внезапно появления здесь (есть только один или два довольно ясных признака, что Ксенофонт знал «Пир» Платона)<sup>1</sup>, но похоже также, что Любовь была постоянной темой на таких собраниях и в реальной жизни. Эротическое начало движется подобно нити через беседы Ксенофонта, гораздо более грубо и откровенно выраженное, чем у Платона, и никакой тайны не делается из намеренно сладострастного эффекта некоторых поступков. Что касается Сократа, в такой же мере, как и другие готового разделять шутки, то его тема, как можно было и ожидать, состоит в том, что «любовь к душе значительно выше любви к телу».

Структура композиции трещит по швам в каждом соединении. Вместо того чтобы естественно переходить

---

<sup>1</sup> О сложных отношениях между ними см.: *Майер*. Сократ, 17–19, и другие авторитетные работы, указанные у Треу (RE, 1871). Можно допустить, что предполагаемый, но неизвестный диалог вездесущего Антисфена фигурирует в качестве гипотетического общего источника.

от одной темы к другой, Ксенофонт будет говорить: «С этой темой закончено. Затем X говорит...» или «это был конец этой беседы». Неспособный доверить своим читателям самостоятельно улавливать тональность его сочинений, он будет нам старательно рассказывать: «Так они смешивали шутку и серьезность в своей беседе» или «Затем их речь стала серьезной». Тем не менее на изображаемых сценах лежит печать подлинности, возможно, в большей степени из-за его наивности, и многие хотели бы пропустить такие перлы, как «соревнование в красоте» между юным Критобулусом и похожим на Селена Сократом или жалобу последнего, что Антисфен любит не его самого, а только его внешний вид. То, что «Пир» является вымышленным произведением, едва ли можно отрицать, и утверждение Ксенофонта, что он присутствовал на этом собрании, следует рассматривать как откровенный драматический прием. Он начинает: «Как мне кажется, заслуживает упоминания все, что делают люди высокой нравственности — не только при занятиях серьезных, но и во время забав. Я хочу рассказать тот случай, при котором я присутствовал и который привел меня к такому убеждению»<sup>1</sup>. Никакой другой ссылки на его присутствие нет, он не принимает участия в беседе, и на самом деле, начиная с того момента в первой части, когда он описывает встречу друзей и их прибытие в дом Каллия, невозможно предположить, что он находился среди них. В любом случае, он, вероятно, как возражал уже Афиней, был в это время всего лишь ребенком<sup>2</sup>. То, что мы можем без излишней доверчивости ему позволить, — так это, по крайней мере, что его пьеска в некоторой степени основывалась на беседах, которые он в разное время

<sup>1</sup> οἷς δὲ παραγεγόμενος ταῦτα γινώσκω δηλῶσαι βούλομαι.

<sup>2</sup> Ath. 216d. Драматическая дата «Пира» устанавливается победой Автолика в 422 г. в панафинской панкратии (Пир, 1.2).

слышал, и на его личных воспоминаниях о характерах и особенностях ее реальных актеров, дополненных, несомненно, после его возвращения из Азии, разговорами с еще живыми друзьями Сократа и чтением их воспоминаний. Филлипсон весьма обоснованно говорит<sup>1</sup>, что если сократические сочинения не были составлены до периода между 387 и 371 гг., то это не противоречит такому предположению. Воспоминания и автобиографии часто пишутся много лет спустя после тех событий и людей, к которым они обращаются. В тот век, когда книги были не так легко и не с такой скоростью доступны, живые воспоминания были более надежными, и Ксенофонт, как и преданный Босуэлл, несомненно, мог делать записи во время тех бесед Сократа, которые он слушал. Такая практика среди учеников Сократа упоминается Платоном. В «Теэтете» Эвклид из Мегары говорит о том, что было сказано Сократом в дискуссии, которая у него была с Теэтетом, и, когда его спрашивают, может ли он ее повторить, отвечает (142d): «Так вот, наизусть, клянусь Зевсом, конечно, нет. Но я записал все это по памяти тогда же, сразу по приезде домой. Впоследствии, вспоминая на досуге что-то еще, я вписывал это в книгу, и к тому же всякий раз, бывая в Афинах, я снова спрашивал у Сократа то, чего не помнил, а дома исправлял. Так что у меня теперь записан почти весь этот разговор». Рассказчик в «Пире» Платона, Аполлодор, бывший три года в близких отношениях с Сократом, говорит, что в это время он «взял за правило ежедневно примечать все, что он говорит и делает» (173c). Он узнал о беседе в доме Агафона от другого поклонника Сократа, получил подтверждение о некоторых пунктах от самого Сократа (173b) и теперь готов передать этот рассказ другим как драгоценное наследие. Единородный брат Платона Антифонт «знает

<sup>1</sup> Процесс, 29. См. также: *Schmid. Gesch.* 231.



на память ту беседу, которую вели однажды Сократ, Зенон и Парменид, так как часто слышал от Пифодора ее пересказ» (Парменид, 126с). Можно допустить драматическое значение таких отрывков, но они были бы невозможны без обоснования в известной практике учеников. Записывать или запоминать наизусть беседы Сократа и повторять их друг другу было, очевидно, у них любимой работой<sup>1</sup>. Если Ксенофонт включал во все то, что он «слышал, что Сократ говорил», те беседы, которые имели к нему отношение, или были записаны теми, кто слышал их, то условности времени могли делать такую процедуру достаточно невинной.

Какими бы ни были источники сведений Ксенофонта и методы их обработки, мы узнаем в Сократе из «Пира» некоторое количество черт, которые могли бы оправданно рассматриваться как подлинно сократические. Таковы его ложная скромность (1.5), его культивирование телесного здоровья посредством упражнений и отказа от излишеств (2.17 и 24); его склонность к методу вопросов и ответов (4.56); его приравнивание красоты (*καλόν*) к практической пользе или пригодности для наших нужд (5.4.; Треу сравнивает «Воспоминания», 3.8.4, 10.9, 4.6.9, к которым он мог бы добавить многие отрывки из Платона); и его похвалу любви, которая, будучи скорее духовной, чем физической, не испытывает тем не менее недостатка в яркости и страсти (*ἀνεταφρόδιτον*, 8.15 и 18)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. также сообщение Диогена Лаэртского о сапожнике Симоне, который имел привычку записывать все, что он мог вспомнить о том, что говорил Сократ во время посещений его лавки. (Подробности о Симоне у Целлера, Ph. d. Gr. 241 с примечаниями.)

<sup>2</sup> Я ничего не сказал о «литературе пира» как жанре, загадочном феномене, который, как допускают некоторые, существовал уже в V в., и поэтому «Пир» Платона и Ксенофонта представляют собой только звенья единой цепи («ein Glied innerhalb der sympotischen Literatur», Treu. RE, 1872), или вершину айсбер-

У меня осталась последняя главная сократическая работа Ксенофонта, четыре книги «Воспоминаний»<sup>1</sup>. То, что только что было сказано о достоверности «Пира», в еще большей мере применимо и к ним. Их характер определяется их мотивом, который Ксенофонт устанавливает следующим образом: «Что Сократ, по моему мнению, и пользу приносил своим друзьям, как делом, — обнаруживая пред ними свои достоинства, — так и беседами, об этом я теперь напишу, что припомню» (3.1). В таком случае это работа, в которой он собрал все возможные материалы, касающиеся избранного им предмета, и не удивительно обнаружить в ней случайные повторения того, что он сказал где-то еще, то есть в «Апологии» (ср. «Воспоминания», 4.8), и даже повторения внутри одного произведения, а иногда и несоответствия. К утверждению автора, что он присутствовал на всех беседах, которые он записал, не следует, возможно, относиться более серьезно, нежели тогда, когда оно появляется в «Пире» или

---

га, остальная часть которого лежит погруженной под волнами времени. Треу обращается к статье Хуга об этом предмете (RE, 2. Reihe, VIII. Halbb. 1273), но Хуг говорит совершенно иное. Как форма прозаической литературы пир является постклассическим феноменом, имеющим источник своего вдохновения исключительно в работах Платона и Ксенофонта, которые были не промежуточными звеньями, а создателями всего жанра. «Aber erst durch den sokratisch-platonischen Dialog wurde die naturgemässe und bequeme Form für eine Literaturgattung gegossen, die Symposion-Literatur, welche ... eine ununterbrochene Reihe von Plato bis Macrobius bildet». «Durch ihre [Платона и Ксенофонта] Mufige Nachahmung wurden die literarischen Symposien eine eigene Literaturgattung» (см.: Hug, 1273 и 1274).

<sup>1</sup> На греческом ἀπομνημονεύματα. Шмид (Gesch. 225, прим. 5) отличает это слово как «личные воспоминания» от ὑπομνήματα, записанных заметок или воспоминаний. Латинское заглавие датируется только XVI в., а заглавие «Комментарии», которое появляется у Гелия (14.3), считалось самым лучшим переводом. См.: Marchant. Loeb ed. VII.

«Домострое»<sup>1</sup>, но его настойчивое стремление точно воспроизвести сущность того, что он узнал, не вызывает, в соответствии с его целью, никаких сомнений<sup>2</sup>. Эта цель состоит не в том, чтобы описать жизнь Сократа, и не в том, чтобы дать законченный портрет его характера, но в том, чтобы, иллюстрируя речью и действием его врожденное совершенство и благотворное воздействие его дружелюбия, назидания и совета, опровергнуть его хулителей и, в частности, тех, кто на судебном процессе и после выдвигал против него особые обвинения. Он не заботится о том, чтобы заполнить исторический, биографический или локальный фон, и тем не менее многими сведениями такого рода нам следует сегодня дорожить, так как бессмысленно обвинять Ксенофонта, как иногда это делают, в том, что он не делает того, что он и не намеревался делать.

Он начинает с повторения обвинительного акта против Сократа и с опровержения его двух пунктов,

<sup>1</sup> Попытка Шмида сделать между ними различие на том основании, что «Воспоминания» принадлежат к иному «Literaturgattung», не нашла общей поддержки. Как замечает Треу (RE, 1771), это утверждение предназначено «узаконить право автора говорить о Сократе». На самом деле оно выдвигается редко, однозначно только в четырех местах (1.3.8, 1.4.2, 2.4.1 и 4.3.2). К этим местам обычно добавляют 1.6.14 и 2.5.1, но я не думаю, что ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούοντι и ἤκουσα δὲ ποτε καὶ ἄλλον αὐτοῦ λόγον с необходимостью подразумевают присутствие Ксенофонта на беседе, о которой идет речь. Противоположностью этому является ἤκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ φίλων διαλεγομένου в 2.4.1 и выразительный язык 4.3.2, ἐγὼ δὲ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιαύτε διελέγετο, παρευρόμην. 1.3.8 — это единственный случай, когда он сам принимает участие в беседе.

<sup>2</sup> Аргументированную защиту «Воспоминаний» как исторического по замыслу произведения и оценку их историчности в действительности см.: *Simiterre*. *Théorie socratique*, 7–19. Что касается даты или дат их составления, см. его краткое изложение свидетельств на с. 13. На с. 19–21 он дает библиографию с целью датировать работы об историческом значении Ксенофонта.

а именно — преступления против государственной религии и развращения молодежи. В последней главе он добавляет ряд пунктов, относительно которых неизвестно, что они были выдвинуты стороной обвинения, но известно от Либания, что они появились в более позднем «Обвинении» Сократа Поликратом (написанном спустя некоторое время после 393), и, касаясь этих пунктов, он говорит уже не об «обвинении» (ὑράψαυτες), но об «обвинителе» (ὁ κατήγορος). Эта апология является, кажется, комбинированным ответом и на те и на другие пункты обвинения<sup>1</sup>. Она занимает только первые две главы 1 книги, после чего Ксенофонт переходит от негативной задачи опровержения к позитивным преимуществам, которые следуют из учения Сократа и его назиданий, и она имеет полную видимость самостоятельного сочинения. Структура «Воспоминаний» дала повод для самых разнообразных мнений. Для некоторых они представляют собой осознанное и тщательно разработанное целое, для других — запутанное и неуклюжее собрание материалов, в составлении которого нельзя обвинять Ксенофонта, поскольку он явно никогда не был намерен их публиковать, и они были собраны вместе неловким издателем после его смерти<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Намеки на Поликрата впервые были обнаружены Кобе. Обвинения частично являются политическими по своему характеру (Сократ, как утверждают, обучал и воспитывал олигархию и нападал на афинский способ выборов по жребию), и предполагается, что вопросы такого рода не могли быть подняты на судебном процессе вследствие амнистии 403 г. (Chroust, 73). См. также с. 575–578 ниже.

<sup>2</sup> Гигон в своем «Комментарии» привел доводы против Майера и Виламовица в том, что касается сознательного составления самим Ксенофонтом, и его поддержал Треу (RE, 1779). В противоположность этому Кроуст говорит об «очевидном отсутствии упорядоченного и взаимосвязанного составления» и приходит к выводу, что «„Воспоминания“ в целом никогда не могли быть результатом одного-единственного однообразного замыс-

Такие суждения неизбежно оказываются в значительной мере субъективными, и нам нет необходимости на них здесь останавливаться.

Вероятно, достаточно было сказано и об историческом значении работы, которое делается более правдоподобным благодаря слабости некоторых аргументов, используемых против нее. Если многие из идей должны быть собственными идеями Ксенофонта, потому что они вновь появляются в других его сочинениях, то разве не могло быть так, что он ими обязан Сократу, которым он так восхищался? Те, кому нравится повсюду обнаруживать признаки Антисфена, говорят, например, что поскольку идеалом Антисфена было учить по образцу, а не посредством теоретического обсуждения, то влияние Антисфена обнаруживается тогда, когда Ксенофонт рассказывает нам о нравственном влиянии собственного поведения Сократа. Даже если не учитывать тот факт, что сам Антисфен утверждал, что во всем следовал Сократу, сведения такого рода наиболее полезны в качестве иллюстрации того, как разные подходы учеников Сократа дополняют друг друга, чтобы совместно создать образ человека в целом: мы знаем достаточно о Платоне и Ксенофонте, чтобы быть уверенными, что именно его идеи могли быть особенно привлекательными для первого, а его поведение и практические советы — для последнего. Кроме того, культ Антисфена может привести его приверженцев к полному игнорированию любых параллелей между Ксенофонтом и Платоном. В «Воспоминаниях», 1.2.53, Сократ говорит, что как только душа оставляет тело даже самого близкого человека, от него следует избавляться быстро и без церемоний. Кроуст сопоставляет

---

ла и не могли быть составлены самим Ксенофонтом». Сходные мнения выражены фон Фритцем в: Rh. Mus. 1935, 20, и Шмидом (Gesch. 229).

это с недостатком у киников почтительного отношения к мертвым. Ни одна мысль из «Федона» не приходит к нему в голову, где в ответ на вопрос Критона, как им следует похоронить его, Сократ с улыбкой отвечает (115c): «Как угодно, если, конечно, сумеете меня схватить», — и объясняет, что поскольку тело больше не будет Сократом, его похороны не имеют значения. Не думает он и об Аристотеле, который говорит (Эвдемова этика, 1235a39), что, по мнению Сократа, тела бесполезны и от них можно избавляться<sup>1</sup>. Наконец, когда Диоген Лаэртский пятью или шестью столетиями позже рассказывает нам анекдот, в котором некое высказывание приписывается Антисфену, а Ксенофонт наделяет тем же самым высказыванием Сократа, те же самые критики ждут от нас, что мы скорее поверим Диогену, чем человеку, который лично был знаком с Сократом и со многими его друзьями<sup>2</sup>. На самом деле, в соответствии с декларируемой им целью завоевать доверие обычного афинянина, мы должны быть готовы обнаружить, что он ставит несколько односторонний акцент скорее на общепризнанной добродетельной стороне Сократа, чем на его уникальности и эксцентричности<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гигон (Mus. Helv. 1959, 177) предполагает, что Ксенофонт и Аристотель отталкивались от «Grundtext», ныне утраченного.

<sup>2</sup> Что касается собрания таких образцов культа Антисфена, которое было начато в книге Йоэля «Echte u. xeph. Sokr.», см. книгу Кроуста «S. M. & M.», гл. 5. Следует заметить, что, по собственным словам Кроуста (с. 102), «за исключением немногих скудных фрагментов, все сочинения Антисфена были утрачены».

<sup>3</sup> Так, Целлер, Ph. d. Gr. 2.1, 95, и Тэйлор, VS, 31: «Он тщательно замалчивает, насколько может, любое упоминание о личных особенностях, которые отличают Сократа от среднего порядочного афинянина». Поскольку Ксенофонт и сам был чем-то вроде «среднего порядочного афинянина», он, возможно, мало осознавал, что лучше быть «правдивым, чем тщательно замалчивающим».

И все же даже это не препятствовало ему позволить Сократу приводить доводы в пользу своего тревожного парадокса (известного также и от Платона), что грешник, который знает, что делает, более добродетелен, чем тот, кто делает это невольно (Воспоминания, 4.2.19).

Прежде чем оставить Ксенофонта, стоит вспомнить рассказ, истинность которого едва ли можно поставить под сомнение, и который предоставляет надежное понимание его личных отношений с Сократом. В «Анабасисе» (3.1.4) он рассказывает, что когда он получил письмо от своего друга Проксена, приглашавшего его присоединиться к экспедиции Кира, его первой реакцией было показать это письмо Сократу и попросить его о совете. Сократ сомневался относительно последствий мнения афинян о связи самого Ксенофонта с проспартански настроенным принцем Персии и посоветовал ему обратиться к оракулу в Дельфах. Сгорая от нетерпения, Ксенофонт с некоторой долей изворотливости поставил свой вопрос в форме «какому богу следует принести жертву и обратиться с молитвой, чтобы гарантировать успешный исход предприятия, которое он имел в виду?», и оракул любезно добавил имена богов. Сократ сказал ему откровенно, что он поступил неправильно, не спросив вначале, следует ли ему вообще отправляться в поход, но добавил, что поскольку он поставил вопрос таким образом, он должен исполнять приказы бога. Афиняне действительно вынесли приговор об изгнании Ксенофонта, и есть нечто трогательное в тех усилиях, которые он предпринимает, чтобы объяснить, что Сократ никоим образом не был ответственным за его непатриотическое поведение. Одной из жалоб против Сократа было то, что его юные сторонники, из которых самым знаменитым был Алкивиад, имели постыдную политическую карьеру, и Ксенофонт в другом месте особенно печется о том,

чтобы избавить его от этого обвинения<sup>1</sup>. Здесь он делает то же самое даже тогда, когда рассказ оборачивается против него самого. Это также показывает, что те поводы в «Воспоминаниях», по которым юные друзья Сократа обращаются к нему за непосредственным практическим советом, основаны на искренности их отношений, хотя Платон предпочитает сосредоточиться на их более общих и философских затруднениях, таких как природа имен или (что уже ближе к Ксенофону) на том способе, каким достигается *areté*.

### 3. ПЛАТОН

Mann kann einem Lehrer einen schöneren Dank nicht abstaten, als es Platon gerade damit tat, dass er so über ihn hinausging.

Самое прекрасное выражение благодарности учителю должно быть сделано именно тем способом, каким это сделал Платон.

*Юлиус Штенцель*

Когда в моей книге о софистах я попытался описать весь интеллектуальный фермент V в. до н. э., я, естественно, не мог оставить в стороне Сократа — возможно, самую важную и, разумеется, самую спорную фигуру этого века. Обращаясь здесь к его мнениям, я полагался главным образом на Платона, как я делал это также, в значительной степени, в случае с воззрениями софистов Протагора, Продика и Гиппия. Поэтому вполне правомерно можно сказать, что в той книге я заранее решил вопрос о достоверности Платона как источника

<sup>1</sup> См.: Воспоминания, 1.2. 12. Платон в «Пире» демонстрирует то же самое желание отделить Сократа от беспринципного поведения Алкивиада.



сведений о Сократе. Об их отношениях, какими я их вижу, я уже немного сказал (с. 490–491 выше). Именно здесь наиболее остро ощущается неизбежный субъективный элемент в любой трактовке Сократа. Возможно, это само по себе является свидетельством того, каким человеком он был. «На это, — говорил Л. Вершени, — и был нацелен майевтический метод: чтобы каждый сумел прийти к знанию самого себя, а не Сократа»<sup>1</sup>. В любом случае, лучше с самого начала открыто определить чью-либо позицию. Что касается внешнего вида, характера и привычек Сократа<sup>2</sup>, то мы можем с доверием обращаться и к Платону, и к Ксенофону, и мы на самом деле обнаруживаем общее согласие в их сообщениях по этим вопросам. Но в том, что касается нашей главной проблемы, вклада Сократа в философские и особенно в этические исследования, я считаю, что лучше всего в первую очередь обращаться к тем, кто сами были философами и поэтому были способны понять его наилучшим образом. Имеется в виду прежде всего Платон, но также и Аристотель, в той мере, в какой он был учеником и другом Платона и в какой мере он узнал от него

<sup>1</sup> Socr. Num. 159. Понял ли автор, что даже в этом высказывании он принимает Платона как надежный источник? Именно у Платона мы узнаем о «майевтическом методе» как характеристике Сократа (с. 671 и 672, прим. 1 ниже). Или возьмите смелое скептическое замечание Шмида об одной работе, относительно которой, если не относительно всех, большинство людей могло бы утверждать, что в ней имеется большое количество исторической правды (Gesch. 243): «Хотя Платон и присутствовал на судебном процессе (*Платон*. Апология, 34а, 38b), не может быть и речи о том, чтобы рассматривать „Апологию“ как историческое сочинение». Если не может быть и речи о том, чтобы рассматривать «Апологию» как историческое сочинение, то почему следует верить имеющемуся в ней утверждению, что Платон был на судебном процессе?

<sup>2</sup> Тех, кто задается вопросом о том, какое место они занимают в сообщениях о его философских воззрениях, можно отправить к цитатам из Йегера и Целлера на с. 492 выше, прим. 2.

об отношении его собственной мысли к неписаному учению его учителя.

В таком случае, Платон, как здесь утверждается, — это главный, а Ксенофонт только вспомогательный источник наших знаний о Сократе как философе. Но это сразу же приводит нас к главному вопросу всей сократической проблемы, а именно — к связи между учением Сократа и Платона. Тот самый факт, что и Платон был философом, означает не только, что он находился в лучшем положении, чем другие, чтобы понять полный смысл учения Сократа, но также, что его собственная философия должна была прогрессировать. Время его жизни продолжалось более пятидесяти лет после казни Сократа, и его любовь и восхищение учителем не привели его к предположению, что самой лучшей данью его памяти могло бы быть простое записывание, настолько дословное, насколько это было возможно, того, что он запомнил из его бесед, без какой-либо попытки развить их выводы. Сама почтительность к его учителю требовала, чтобы он защищал взгляды Сократа от критики, внутренне присущей развитию философии после его смерти, и как можно было сделать это, не добавив свежие аргументы к тому, что живой Сократ на самом деле говорил? Разумеется, это нормальные отношения между работой учителя и последователя в философском мире. Здесь тем не менее перед нами не только затруднения, о которых сам учитель ничего не написал и которыми можно было бы проверить инновации его последователя: здесь перед нами совершенно необычная ситуация, где последователь писал не безличные трактаты, но ряд диалогов, иногда весьма драматичных по форме, во многих из которых его предшественник является главным оратором; и безграничная область противоречий раскрывается в вопросе о том, насколько то, что приписывается Сократу в диалоге Платона, представляет собой воззрения исторического Сократа.

Наш собственный ответ на этот вопрос будет окончательным только вместе с завершением всего изучения Сократа, ибо этому вопросу суждено неожиданно появляться в различных пунктах самого изложения. Но некоторые принципы могут быть кратко сформулированы с самого начала. Я уже говорил, что трудно не думать о Сократе как о человеке (используя грубое различие) V в., а о Платоне — как о человеке VI в., о том, у кого было бы время и талант продумать более полный ответ софистам, чем тот, что дал Сократ в самый разгар личного общения и споров с ними. Чтение наших авторитетных источников о Сократе дает живое впечатление возвышенного индивидуального характера, в котором каждый чувствует и узнает не только мыслителя, но и личность в целом. В этом отношении, конечно же, драматическая форма сочинений Платона вовсе не является помехой, а наоборот, оказывает огромную помощь<sup>1</sup>. Это ощущение личного знакомства дает некоторое воодушевление (могу ли я даже сказать «некоторое право?»), когда рассматривается конкретное философское положение, чтобы произнести: «Нет, я не могу вообразить, чтобы сам Сократ мог утверждать нечто подобное» или «Да, это именно то, что и следовало ожидать, что Сократ скажет». Если это кажется невозможным субъективным критерием, то я могу только сказать, при условии, что все это основано на прочтении всех источников, что я не верю, что кто-то представляет все это лучше. На самом деле на этом основании уже была достигнута значительная мера согласия, во всяком случае, в Англии, когда в первой четверти XX в. эта тема была вновь брошена на обсуж-

<sup>1</sup> Риттер на с. 31 своего «Сократа» дает восхитительное заключение по поводу того способа, каким Платон представляет последовательную и цельную картину реального, живого и необыкновенного индивида и делает достоверным как преданность его последователей, так и оппозицию и ненависть его врагов.

[5]

дение утверждениями двух оксфордских ученых, занимавших кафедры в Шотландии, чье знание своего предмета и общие способности суждения, безусловно, внушали уважение: А. Э. Тэйлора и Дж. Бёрнета. Их тезис сегодня получает незначительную поддержку<sup>1</sup>, но ссылка на него может быть полезным движением к тому, что я рассматриваю в качестве исторического подхода.

Тезис Бёрнета-Тэйлора заключался в том, что все, что в диалогах Платона вкладывается в уста Сократа, должно быть принято за то, что Сократ говорил в своей жизни. Если бы это было правдой, то большая часть того, что в течение многих столетий считалось самым главным вкладом Платона в философию, была бы вообще не его, а только воспроизведением того, что сказал его учитель. Это применимо, в частности, к знаменитой «теории идей», которая разъясняется устами Сократа в таких величайших диалогах Платона, как «Федон» и «Государство». Об этом Тэйлор пишет (Сократ, 162):

Что касается меня самого, то я вместе с Бёрнетом чувствую, что было бы непостижимо, чтобы какой-то мыслитель мог ввести в мир свою чрезвычайно оригинальную доктрину, представляя ее как нечто такое, что было уже давно знакомо большому числу его живых современников, которые, разумеется, могли читать его работы и обнаружить любое искажение.

Главный аргумент в пользу такой точки зрения можно было бы описать как «аргумент нарушения прав собственности»<sup>2</sup>, и он получает самую большую поддержку в «Федоне», цель которого — связать беседу о последних днях жизни Сократа с последним волнующим моментом, когда, в окружении самых близких дру-

<sup>1</sup> Об эффектном ответе на него см. статью А. М. Адама в: CQ, 1918.

<sup>2</sup> «Преступление против добродетели и нарушение всякой естественной почтительности» (Бёрнет. Федон, с. XII).

зей, он выпил яд. Насколько непристойным было бы для Платона в любое время, но прежде всего в описании этой последней торжественной сцены представлять в ложном свете Сократа как выдвигающего учение, которое на самом деле было собственным изобретением Платона, а вовсе не тем, чему учил Сократ!

Этот аргумент ошибочен, потому что он предполагает взгляд из наших дней на все следствия теории Платона, которые, по общему признанию, были гигантскими. Но любое уникальное событие в истории философии и науки, которое впоследствии оказалось поворотным пунктом, должно было вначале вводиться в мир естественно, почти бессознательно, его автором, которому оно представлялось не более, чем неизбежным следствием того, что уже было сказано прежде. «Коперниковская революция», разумеется, является таким поворотным пунктом, хотя о книге Коперника «*De revolutionibus*», в которой эпохальная гипотеза была объявлена, Т. Кун писал<sup>1</sup>:

*Это скорее создающий революцию, а не революционный текст... Создающая революцию работа — это одновременно и кульминация прошлой традиции и источник новой традиции будущего. В целом «De revolutionibus» находится почти полностью внутри древней астрономической и космологической традиции; но все же в ее общей классической структуре обнаруживается несколько новшеств, которые сдвинули направление научной мысли на пути, которых автор работы не предвидел.*

Кратко вопрос ставится таким образом. Сократ говорил, что мы не можем обсуждать нравственный вопросы, например о том, как поступать справедли-

---

<sup>1</sup> Коперниковская революция, 134. Курсивом выделены слова, которые представляются особенно значимыми для наших целей. См. также о том, что говорится об отношении платоновской и сократовской форм, на с. 667 ниже.

во, или эстетические вопросы, например является ли какая-то вещь прекрасной, пока мы заранее не решили, что мы понимаем под понятиями «справедливости» и «красоты». (Это мы знаем из Ксенофонта и Аристотеля не меньше, чем из Платона.) Пока они не установлены, пока мы не имеем в своих умах образца, с которым индивидуальные поступки или объекты могут быть сопоставлены, мы не будем знать, о чем мы разговариваем, и обсуждение может быть неудачным, потому что стороны имеют в виду различные значения под одними и теми же словами. Если это верно, говорит Платон, то тогда мы можем верить, что такая вещь, как справедливость или красота реально существует, ибо иначе, какая польза в попытках ее определить? Поиск универсального образца будет неверным, если он является только воображаемым. Он поэтому учил о существовании Формы, или «Идеи» (на греческом *eidos* или *idea*) этих и других понятий, которая была бы не просто понятием, существующим в наших умах, но имела бы вечную и неизменную природу, не зависящую от того, что человеческие существа могли бы о ней думать. Это знаменитый *chorismos*, или утверждение *отдельного* существования Идей — отдельного, то есть как от их частных инстанций в мире, так и от нашего мышления о них; вера в такое независимое существование Форм образует то, что известно как «Теория Идей Платона». То, что она возникла из сократовского требования определений и вышла за его пределы, подтверждается у Аристотеля.

Более поздние философы начиная с его ученика Аристотеля и далее видели, что эта теория создает новую концепцию реальности, а дальнейшие размышления и обсуждения с коллегами по Академии открыли серьезные трудности в ней и самому Платону. И все же я уверен, что в его собственном уме она была не более, чем очевидной и единственно возможной защитой учения Сократа, для чего требовалось лишь раскрыть

ее предпосылки. «Прежде чем ты можешь узнать, что вещь прекрасна, ты должен быть способен сказать, что такое красота». Это могло быть незадолго до того, как кто-то поставил вполне уместный вопрос: «Да, Сократ, но не просишь ли ты нас определить, что является реальным, а что нет? Ибо если красота, справедливость и тому подобное только создания нашего воображения, то ты впустую тратишь наше время». Пытаясь ответить на этот вопрос в смысле, более благоприятном для Сократа, а не для Горгия, как мог Платон думать, что он действует иначе, чем из побуждений почтительности, и почему он должен был испытывать колебания, вкладывая необходимую защиту сократовского учения в уста самого Сократа?

Оправдание для Платона тогда за то, что он вложил учение в уста Сократа, было не в том, что учение как *таковое*, в его законченной форме, преподавалось Сократом, а в том, что оно предстало перед Платоном как основанное на одном из фундаментальных убеждений Сократа, и что он мог создать его правомерную проекцию, объяснить и защитить его. Такой критерий может помочь нам положить руку на пульс других убеждений Сократа. Верил ли он, например, в бессмертие души? Многие ученые считали, что в «Апологии» Платон заставляет его говорить по этому поводу как агностика, но в «Федоне» он недвусмысленно утверждает это и предлагает ряд разработанных и в высшей степени метафизических доказательств, включая учения о трансцендентальных формах, о перевоплощении и о знании как припоминании истин, полученных в потустороннем мире. Нет ничего недостойного или невероятного в том, что Платон мог добавить эти доказательства по собственной инициативе, взяв их из своего другого великого источника вдохновения — пифагорейской философии, *при условии, что Сократ был и сам в первую очередь убежден в бессмертии*. Если он не был убежден,

то мы обязаны согласиться с Бёрнетом и Тэйлором, что для Платона было бы немислимо навязывать ему это убеждение в повествовании о последних часах его жизни. Но если Платон знал, что Сократ умер с верой, что его душа — его истинное Я — может пережить смерть его тела, то было и естественно, и правильно, что он заставил его защищать эту веру тем способом, какой казался Платону наиболее убедительным. Опять же, идея царей-философов в «Государстве», со всем поддерживающим ее фундаментом психологии, эпистемологии и онтологии, несомненно, выходит за пределы всего, что Сократ когда-либо говорил, и развивает его учение специфическими платоновскими методами; но эта идея имела свое основание в твердом убеждении Сократа, которое он проповедовал и по поводу, и без повода, — что политика — это не занятие для любителя, потому что управление — это *техне* и зависит от специальных знаний в той же степени, что и архитектура, судостроение, сапожное дело и любое другое ремесло.

Общее мнение было прекрасно высказано Штенцелем в его статье о Сократе (в RE). Он пишет, например (867): «По моему мнению, решающий вопрос здесь не «что нового ввел Платон», но «какая черта, какое воззрение, какая склонность у Сократа дала ему объективное (или по меньшей мере субъективное) право усиливать такую-то черту в том или ином направлении, производить линию, уже проведенную». Собственный пример Штенцеля (872) того случая, где граница между Сократом и Платоном может быть установлена, — это природа и влияние добродетели, постоянная тема разговоров Сократа, которую Платон перенял и постарался поднять до теоретического уровня как самый высший объект познания. Сравнивая «Менон», 87 и 88a–b (где добродетель, практическая польза и правильное использование уравниваются) с введением формы добродетели в «Федоне» (76d) и добродетелью как «вели-



чайшим объектом познания» в «Государстве» (504d), он показывает как платоновское учение развивается из настойчивого утверждения Сократа о тождестве блага с полезным или выгодным (ὠφέλιμον) и добродетели со знанием. Эти тождества, можно добавить, были известны как сократовские Ксенофону и Аристотелю, а также Платону<sup>1</sup>.

Я только добавлю здесь тот хронологический факт, что Платон родился в 427 г.<sup>2</sup> Мы не знаем, когда он впервые встретил Сократа, но если ему было восемнадцать, он, возможно, знал его в течении десяти лет и только тогда, когда Сократу уже было шестьдесят. Следует тогда допустить, вместе с Диесом (Autour de P. 170), что «Платон в целом мало видел жизнь Сократа». Но, как продолжает Диес, Сократ мог рассказывать о годах своей молодости своим юным друзьям, и были многие другие, способные удовлетворить его бесспорное любопытство, особенно его старшие родственники Хармид и Критий.

#### 4. АРИСТОТЕЛЬ<sup>3</sup>

В отличие от Платона, Ксенофонта и Аристотеля, Аристотель, родившийся только в 384 г., не обладал выгодами от личного знакомства с Сократом. Он

<sup>1</sup> Сотни книг и статей на эту тему я хотел бы дополнить следующими короткими очерками: *Dies*. Autour de P. кн. II, гл. 2 (Le Socrate de Platon); *Hitter*. Sokrates (особенно с. 48); *Stenzel* в: RE, 2. Reihe. V. Halbb. 865; и *De Strycker* в: Mel. Gregoire, II, 199–230. Отметим особенно в прекрасной статье Де Стрикера четыре критерия, для того, чтобы решить, принадлежал ли отдельный отрывок у Платона исторически Сократу или не принадлежал.

<sup>2</sup> Согласно Диогену Лаэртскому (3.6), он стал его «слушателем», когда ему было двадцать.

<sup>3</sup> Тексты Аристотеля, касающиеся Сократа, удобно собраны в книге: *Deman Th. Le temoignage d'A. sur Socrate*.

тем не менее имел то неоценимое преимущество, что работал двадцать лет в Академии под руководством Платона, что предоставляло ему уникальную возможность узнать именно то, что он больше всего хотел знать: связь между философией Сократа и Платона. Ксенофонт кропотливо собирал, опираясь на свою собственную память и другие источники, воспоминания о Сократе и его беседах и в меру своих способностей и своим собственным, иногда довольно тяжеловесным и плоским методом использовал их, чтобы построить защиту его жизни и назиданий. Платон предлагает нам ряд философских и литературных шедевров, драматические диалоги, в которых нелегко различить, что идет от самого Сократа, что было преобразовано исключительным мастерством автора и что является следствием собственных размышлений Платона о результатах мышления его учителя или его попыток защитить его от критики. Аристотель, интересы которого являются чисто философскими, рассказывает нам в немногих лаконичных высказываниях, где, по его мнению, мысль Сократа заканчивается и где начинается мысль Платона. Он, если кто-то этого не знает, а также его вклад в решение проблемы неоценимы. У меня нет намерения попытаться провести читателя через этот необычный лабиринт конфликтующих воззрений, выдвинутых по данному поводу, но дискуссионный характер вопроса можно сохранить, если я позволю себе процитировать одного или двух авторов из числа тех, к кому я желал бы присоединиться как к высказавшим наиболее разумные и очевидные вещи<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мы узнаем, что об Аристотеле, как и о любом другом источнике, мнения колебались от одной крайности к другой. Аристотель независим от Платона и Ксенофонта и является единственным источником о реальном Сократе (Йозль); он зависим от Платона, чьи диалоги не имеют исторической ценности, и поэтому единственным историческим источником является Ксено-

Сэр Дэвид Росс выразил свои взгляды во введении к его изданию «Метафизики» Аристотеля, с. XXXIII–XIV, и в своем президентском обращении к Ассоциации классических наук в 1933 г. («Проблема Сократа»). И то и другое следует читать полностью, но здесь цитата из последнего:

Можем ли мы серьезно предполагать, что за двадцать лет членства в школе (Платона) он не узнал от Платона или от более старших членов школы о происхождении теории идей, подобно тому как он узнал многое о поздних воззрениях Платона, которые мы нигде не обнаруживаем в диалогах?<sup>1</sup> Это совершенно невероятно. И у нас есть прямое доказательство, что это неправда. С одной стороны, он мог и не знать из диалогов, что Кратил был первым учителем Платона; нет ничего в «Кратиле» или где-то еще у Платона, что это предполагало бы<sup>2</sup>. И, что еще более важно, разве утверждение, что именно Платон, а не Сократ наделил универсалии отдельным существованием и назвал их Идеями, не показывает, что он не принимал во внимание многие отрывки в диалогах, в которых Сократ делает и то и другое? Разве мы не вынуждены сделать вывод, что в рамках школы существовала вполне

---

фонт (Дёринг); или, он зависим и от Платона, и от Ксенофонта, и его можно поэтому оставить без внимания (Тэйлор и Майер). Деман (Le témoignage d'A. sur Socrate, 11–21) дает резюме более ранних исследований, что может спасти читателя от блуждания по болоту утомительной и часто извращенной аргументации. Я удивлен, что такой благожелательный критик, как Риттер (Сократ, 46), был соблазнен Тэйлором и Майером и оставил Аристотеля за рамками своей оценки источников.

<sup>1</sup> Он также узнал кое-что и о различии между манерой и стилем речи Платона и Сократа. Не от Платона и не от Ксенофонта, а из какого-то иного сократического *логоса*, если даже не непосредственно от Аристиппа, он узнал о том возражении, когда Платон выразился даже слишком дидактически: «Наш друг Сократ никогда не разговаривал подобным образом» (Риторика, 1398b31).

<sup>2</sup> Гигон (Mus. Helv. 1959, 187) предполагает, что источником Аристотеля был Эсхин.

понятная традиция в решении данного вопроса? Разве не известно, что диалоги были избраны Платоном в качестве метода разъяснения своих собственных взглядов, а не биографических исследований?.. То, что Аристотель доверил Платону, а не Сократу введение в теорию идей, подтверждается, — хотя в подтверждении нет необходимости, — хорошо известным отрывком из «Этики», где он признается в своих колебаниях при нападках на теорию, потому что она была введена его друзьями. Мог ли он так говорить о Сократе, который умер за пятнадцать лет до того, как он родился?<sup>1</sup>

Г. К. Филд пишет, обращаясь к влиянию Сократа на Платона (CQ, 1923, 113 f.):

Во время своего двадцатилетнего сотрудничества с Платоном Аристотель должен был иметь постоянный личный контакт с ним и с теми, кто его знал. На самом деле невозможно предположить, что Аристотель мог доходить до простых догадок или до чтения работ Платона, когда хотел что-то о нем узнать. По меньшей мере в эти двадцать лет своей жизни у него были гораздо более прямые и более достоверные источники сведений.

В своей компиляции доказательств Аристотеля Т. Диман пишет (*Le temoignage d'A. sur Socrate*, 106): «Нет причин обвинять Аристотеля в неточности. Наше дело — раскрыть его методы и использовать его свидетельства тем способом, который согласуется с нашими собственными историческими потребностями».

Значение последнего высказывания состоит в следующем. Обычно можно доверять Аристотелю, чтобы

---

<sup>1</sup> *Class. Ass. Proc.* 1933, 18, поддерживается Диесом (*Autour de P.* 210–218, Робином в: *REG*, 1916. Как говорит Росс, это доказательство является достаточно сильным без последней ссылки на «Никомахову этику», 1096a11, поскольку придирчивый критик мог бы возразить, что Аристотель мог сказать то же самое (*διὰ τὸ φίλους ἀνδράς εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη*), даже если Платон взял теорию от Сократа и запустил ее в обращение в своих сочинениях.

дойти до сущности одного из его предшественников в философии так, как это приходилось делать ему, — в самых кратких и самых сухих терминах. Это является самым ценным в сравнении с многословными и едва ли философскими изображениями Ксенофонта или с легким разговорным потоком диалогов Платона, естественно переходящим от одной темы к другой, «туда, куда понесет нас ветер» (Государство, 394d). Но термины, в которых он подводит итог, являются его собственными: он объясняет более ранние идеи своим более развитым и аналитическим словарем. Это может и не быть в наших глазах качественным историческим методом (хотя и достаточно распространенным сегодня среди философов), но, руководствуясь нашим знанием его собственной философии и терминологии, мы можем без слишком значительных затруднений сделать к нему поправки (не зря же мы имеем достаточно аристотелевских материалов, чтобы заполнить двенадцать томов в переводе), и его чисто философские суждения сформируют тогда неоценимое дополнение к более личным сообщениям Ксенофонта и Платона. Он говорит, например, что Сократ, когда Платон начал с ним общаться, сам вообще не интересовался натурфилософией, но только этикой, и что он оказал огромное влияние на поворот всего течения философии в этом направлении; что его метод заключался в том чтобы искать универсальное и спрашивать об определениях, но что он не «отделил» универсальное: именно Платон предположил, что объект определения должен существовать отдельно от его воплощений в чувственной форме. В сократовском поиске универсального Аристотель видел зародыш логического метода и, будучи сам, в отличие от Сократа, остро заинтересованным в логике ради нее самой, отдавал Сократу должное в этом на своем собственном языке, говоря, что мы можем правомерно приписать Сократу две вещи: индуктивный ар-

гумент и общее определение. Сократ, имевший в виду иные цели, несомненно, был бы удивлен, услышав, что вопрос ставится в таких терминах, но в восприятии исторического значения сократовского метода Аристотель показал значительную проницательность<sup>1</sup>.

У Аристотеля не было личного пристрастия к Сократу. Он взвешивал его мысль настолько беспристрастно, насколько мог, его целью было, как и в отношении всех его предшественников, изучить их идеи и проверить их пробным камнем своих собственных философских предпосылок, чтобы выяснить, в какой мере о них можно говорить, что они внесли вклад в развитие философии и все еще могут быть полезны для включения в современную систему или насколько от них следует отказаться как от совершавших ошибки. Здесь нет никакого эмоционального участия, какое мы видели у Платона и Ксенофонта, которые были откровенно заинтересованы защитить память об их друге, «самом справедливом человеке своего времени», и какое было у самого Аристотеля в его отношениях с Платоном. (Эмоциональное напряжение, кристаллизованное в более поздней парафразе из «Никомаховой этики», 1096a16, *amicus Plato sed magis arnica Veritas*, было достаточно подлинным.) К Сократу он всегда мог быть спокойно и критически настроенным как в его кратком и сокрушительном комментарии к учению, что никто не поступает дурно, кроме как по незнанию: «это полностью противоречит опыту».

Для своих знаний о Сократе он имел, конечно же, сочинения Платона, Ксенофонта<sup>2</sup>, Антисфена, Эхина

<sup>1</sup> См. дальнейшие цитаты из Росса на с. 646–647 ниже.

<sup>2</sup> Евдемова этика (1235a35–b2) воспроизводит довольно близко «Метафизику» (1.2.54). Когда тем не менее Тэйлор утверждает, что «Риторика» (1393b4 сл.), поскольку она обращается к неодобрению Сократом выбора по жребию, способного дать власть невеждам, ясно показывает зависимость от «Метафизи-

и других сократиков, а также так называемые «незаписанные мнения Платона, к которым он в одном месте обращается»<sup>1</sup>. И прежде всего у него были ранние платоновские диалоги и личные наставления самого Платона. Он пришел в Афины в семнадцать лет, потому что известность школы Платона достигла его дома на Севере. Как только это произошло, Платон на время уехал в Сицилию, но диалоги были написаны, и ничто не могло быть более естественным, чем восторженный юноша, готовящийся к возвращению великого человека и читающий его диалоги. То, что все так и было, подтверждается тем фактом, что он не мог и подумать о лучшем источнике вдохновения для своих ранних попыток писать. Смерть его друга Евдема побудила его сочинить диалог о бессмертии по примеру «Федона», и центральной фигурой его «Неринфа» стал земледелец, который был столь впечатлен чтением «Горгия», что оставил свое поле и свое вино, чтобы подчинить свою душу Платону. В этом Аристотель, вероятно, отставал от остальных членов Академии, которые к 367 г. под руководством Платона были глубоко погружены в онтологические и эпистемологические проблемы,

ки» (1.2.9), он говорит чепуху. См.: Деман, 58 сл. Йоэль (E. u. x. S. 206–210), хотя немного и склонный видеть контрасты слишком бедно, в черных и белых тонах, доказал окончательно, что в целом Сократ у Аристотеля ничем не обязан Ксенофону.

<sup>1</sup> В «Физике» (209b13) он говорит, что платоновское описание «восприимлющего бытия» в «Тимее» отличается от этого *ἐν τοῖς λεγομένοις ἀράφοις δόγμασι*. Росс (Метафизика I, XXXV) говорит о нем как привлекающем эти мнения для своих знаний о Сократе и о Платоне, но более вероятно, что они содержали более поздние доктрины Платона, сформированные в то время, когда его интересы значительно отличались от интересов Сократа и не были способны поэтому многое сообщить о самом Сократе. В аристотелевском описании не похоже, что они никогда не были предназначены для записи, но, скорее, это были неопубликованные заметки для использования внутри школы.

вызванные теорией трансцендентальных форм, и все больше и больше склонялись к математическим решениям философских вопросов. Можно испытать некоторую симпатию к юноше, которому в зрелом возрасте пришлось выразить сожаление, что «математика стала для нынешних [мудрецов] философией» (Метафизика, 992a32), если на этой стадии он нашел их дискуссии немного затруднительными, чтобы к ним присоединиться, и обратился с облегчением к более сократическим темам этики и бессмертия, рассматривавшимся в этих диалогах. Но если в качестве философа Платон оставил Сократа позади, то можно быть уверенным, что он не забыл его как человека, оказавшего самое большое и единственное влияние на его жизнь, и не отказывался отвечать на нетерпеливые вопросы своего последнего новобранца.

## 5. КОМЕДИЯ

Разумеется, самое странное место, в котором когда-либо разыскивались серьезные сведения о философе, — это афинская комедия V в. с ее фарсовым грубым действием, откровенным сексуальным юмором и гротескными фаллическими костюмами. Но хотя цель заключалась, конечно же, в том, чтобы вызвать смех, многие особенности пьес происходили из ритуального истока комедии и представляли собой традицию, которую поэт не был свободен упразднить<sup>1</sup>. В рамках комедии философ делал целью своей критики манеры и обычаи своего времени и особых индивидов, к которым он относился с неодобрением. Феномен не имеет параллелей в современности, хотя серьезная критика

---

<sup>1</sup> Глава 4 книги Марри «Аристофан» содержит прекрасные сведения о том, какую роль играют традиционные элементы.



комическими средствами хорошо знакома сатире и политической карикатуре.

Аристофан — это единственный комедиограф того времени, полные пьесы которого у нас имеются, но он не единственный, кто высмеивал Сократа, который, очевидно, считался особенно хорошим человеком. Он, насколько мы знаем, упоминался четырьмя другими авторами Древней Комедии: Каллием, Амипсием, Евполом и Телеклидом, из которых по крайней мере Амипсий выводил его на сцену лично. Аристофан также делает на него мимолетные ссылки и в других пьесах, помимо «Облаков». Не все замечания являются нелестными. Амипсий в «Конне» говорит, что, хотя он и глуп, всегда голоден, не имеет приличной одежды и «родился назло сапожникам» (так как никогда не носил сандалии), он чрезвычайно вынослив<sup>1</sup> и никогда не поддавался лести. Евпол говорит о нем как о человеке, который не знает, где в следующий раз найдет пищу, и не заботится об этом. Кроме того, он изображается как неряшливый (букв. «немытый»), нечистый на руку и как бесконечный болтун, не отказывающий себе в бесполезной трате времени на диалектические тонкости. Его имя связывалось с Еврипидом в слухах, что Сократ писал для него его пьесы, а Каллий говорит о тех, кто попал под его влияние, как приобретающих «торжественную и высокомерную мину»<sup>2</sup>. «Конн» Амипсия

<sup>1</sup> καρτερικός; Ксенофонт использует то же самое слово (Воспоминания, 1.2.1). Поношенная одежда Сократа (τριβων, а не χλαίνα) была притчей во языцех. См.: Платон. Протагор, 335d; Пир, 219b. Она становится чем-то вроде униформы для аскетических философов, особенно киников, которые утверждали, что брали за образец Сократа. (Диоген Лаэртский, 2.2.8, цитируя эти строки, не говорит, из какой пьесы Амипсия они пришли, но я согласен со всеми учеными, начиная с Мейнке (CGF, 1, 203), что наиболее вероятно это «Конн».)

<sup>2</sup> Callias ap. D. L. 2.18. Строчка Τί δὴ σὺ σεμνὴ καὶ φρονεῖς οὕτω μέγα, разумеется, взята из трагедии. См.: Еврипид. Алкеста, 773

называет софистов *phrontistai* (мыслителями), а Сократ назван *phrontistes*, и у Аристофана он руководит частным *phrontisterion*, или лавкой мыслителей<sup>1</sup>.

Тем не менее главный источник Сократа из комедий — это «Облака» Аристофана, где он является главной фигурой<sup>2</sup>. Как и все другие источники о Сократе, эта комедия пробудила самые разнообразные мнения.

οὗτος, τί σεμνὸν καὶ πεφροντικὸς βλέπεις; другие ссылки — у Амипсия, *Диоген Лаэртский*, 2.28 (бедность и выносливость); *Евпол*. Петух, I, 251 (бедность и болтливость); *Аристофан*. Птицы, 1282 (длинные волосы, голодный и грязный), 1553 (немытый, см.: *Облака*, 837); *Лягушки*, 1491 (пустая трата времени на препирательства; слова Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν напоминают о критике Калликла у Платона: Горгий, 485d).

<sup>1</sup> Афеней (218с), обсуждая даты прибытия Протагора в Афины, говорит, что Амипсий в «Конне» οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῶ τῶν φροντιστῶν χορῶ. Это долгое время принималось (и все еще многими принимается) как свидетельство, что хор «Конна» состоял из фронтистаί, но Роджерс (*Облака*, XXXV) уже давно указывал на абсолютную невозможность того, чтобы комический хор составлялся из двадцати четырех индивидов с упоминаемыми именами и чтобы такой человек, как Протагор, был представлен не актером, но членом хора. (*Довер*, *Облака*, I–II, кажется, не думает об этих невозможностях.) Очевидно, что слово имеет свое общее, наполовину юмористическое, значение толпы или компании, как у Платона: Протагор, 315b, Теэтет, 173b и в других местах, и объяснение фразы состоит в том, что в некоторых пунктах пьесы софисты, жившие тогда в Афинах, названы по имени, а Протагор отсутствует в перечне. «Конн» выиграл второе место в 423 г., когда «Облака» (первая версия) заняли третье, и, как я только что говорил, «Конн» выводил Сократа на сцену лично. Конн, согласно Платону (Евтидем, 272с и 275d; Менексен, 235е), учил Сократа музыке.

Сократ — это ὁ φροντιστής в «Облаках», 266, и у Ксенофонта, «Пир», 6.6 (ἄρα σύ, ὦ Σώκратες, ὁ φροντιστής ἐπικαλούμενος). Использование в «Воспоминаниях» (4.7.6) имеет очевидную апологетическую цель. См.: *Платон*. Апология, 18b.

<sup>2</sup> Недавно опубликованное (1968) издание (К. Дж. Довер) об этой пьесе было мне не доступно до момента передачи моей завершённой рукописи в печать. Следовательно, я мог добавить только примечание здесь, а ссылок на нее у меня нет.

В глазах некоторых она демонстрирует «страстную ненависть» (Риттер); Аристофан свалил на голову Сократа «все то ненавистное и неразумное, что мы знаем о софистах» (Целлер). С альтернативной точки зрения она осторожно реабилитирует Сократа от связи с безнравственным учением софистов: его возможный ученик приходит к нему, *ожидая* научиться тому, как обманывать, и хор его в этом ожидании поддерживает, но на самом деле учит его только всем видам непрактичных и оторванных от реальностей вещей. Сократ не отвечает за то, что говорит Несправедливое Слово, и не обвиняется в чем-то более худшем, чем напрасная трата времени в разговорах и придирчивые аргументы (Гельцер). В рамках другого подхода нам говорят, что Аристофан нацеливал свои выпады на общую тенденцию времени: на подстрекательство к войне («Ахарняне»), на современную поэзию («Лягушки») или на подрывные педагогические идеи («Облака»). Ради драматических целей они должны были воплотиться в одном единственном индивиде, но элемент личных нападок подчинен общей цели, и никто не ожидал увидеть что-то иное, кроме самого общего сходства с избранной жертвой. Сократ в «Облаках» является на самом деле абстрактным принципом зла. Так, Корнфорд доказывал, что характеры, хотя и носившие исторические имена, были созданы для того, чтобы носить ту или иную маску, и уподоблялись традиционным чертам этих масок, почти полностью принося в жертву реалистическую портретную схожесть. Маски изображали несколько типов — Хвастливого Солдата, Ученого Доктора (эти маски имели долгую историю), Повара, Паразита — которые в конкретной пьесе присоединялись к имени известного современника — Ламаха или Сократа, Еврипида или Клеона. В случае с Сократом «почти все, что он должен был говорить и делать, было, как все знали, чуждо природе и занятиям реального философа». Надлежащее

сравнение — это Фальстаф Шекспира и его отношение к реальному сэру Джону Фальстафу, «великолепному рыцарю», о котором Фуллер писал, что «признавать за ним храбрость все равно что утверждать, что солнце яркое»<sup>1</sup>. На лекции Корнфорд привел однажды более занятную параллель.

В одной из пьес Б. Шоу есть преподаватель греческого, который, в моменты вдохновения, цитирует свой собственный перевод Еврипида. Его можно отождествить с одним личным другом автора, хорошо известным за его пацифистские и рационалистические высказывания, который после войны стал членом Ассамблеи Лиги Наций. Через несколько столетий критики смогут утверждать, на основании «Майора Барбары», что у этого джентльмена было прошлое, печально несовместимое с его видимым характером. Перед войной он был директором оружейной фирмы, а еще раньше приверженцем нетрадиционной религиозной организации, часто посещавшим неблагополучные кварталы города с целью участия в варварских ритуалах<sup>2</sup>.

С другой стороны, у нас есть Тэйлор, для которого древняя комедия «повсюду была личным бурлеском, а не сатирой на обобщенные социальные „типы“... Успешный бурлеск должен быть основан на широко известном факте или на том, что таковым считается».

---

<sup>1</sup> См.: *Cornford*. *Origin of Attic Comedy*, ch. 8. То, что маски в старой комедии изображали типы, а не реальные портреты, ни в коем случае не бесспорно. Корнфорд убедительно доказывает, что это так, но случай с портретной обрисовкой является, вероятно, более убедительным. См. *Schmid* в: *Philol.* 1948, 211, и свидетельство в статье: *Бибер*. *Маска*, XXVIII. Halbb. 2087. Добавим: *Dover*. *Clouds*, XXXIII, с примечаниями.

<sup>2</sup> Неопубликованное. Имя этого преподавателя можно найти на форзаце «Источка аттической комедии», книги, которая ему посвящена. Любопытное совпадение, что Диес (*Autour de P.* 160) говорит о том, что Тэйлор изображает Сократа как «генерала античной Армии Спасения».

Это, по общему признанию, карикатура, но «нам не следует быть глупцами, не спросив себя, каковы реальные факты, которые объясняют карикатуру, и можем ли мы в том, что нам рассказывают Платон или Ксенофонт, различить новую видимость этих фактов и разные точки зрения на них» (Сократ, 18).

Последний совет Тэйлора, разумеется, не лишен оснований. Если мы можем распознать, даже через завету карикатуры и бурлеска, определенные черты, которые мы обнаруживаем в более серьезных сообщениях о Сократе, предоставленных другими его личными знакомыми, мы можем рассматривать это как подтверждение их исторической достоверности и даже использовать — с должной осторожностью — Аристофана для обогащения уже приобретенного знания. Если, с другой стороны, между ними не окажется ничего общего, то именно комический поэт, а не другие чувствует себя наделенным правом вести нас в мир фантазии.

Вначале краткое содержание пьесы. Стрепсиад, тупой необразованный земледелец, женится на аристократке с утонченными вкусами, которая поощряет расточительность их сына Фидиппида. Этот эlegantный юноша питает страсть к лошадям, из-за которой отец погряз в долгах. Не в силах заснуть из-за мысли о кредиторах, он вспоминает о компании людей, которые, если им хорошо заплатить, научат любого, как обмануть противника, «обучат кривду делать речью правую». Они владеют обоими *logoi*, как более сильным, так и более слабым, и последний из них может выиграть несправедливое дело (112). Любой, кто знаком с греческими софистами, какими их изображал Платон, сразу же узнает этот тип — преподавателей риторики, скажем, Протагора (хотя в какой-то мере и несправедливо), или Горгия, или Пола. Но нет: люди, которых он имеет в виду, — Сократ и его школа, соединяющая такое обучение со странными теориями о небесах. Если

его сын согласится пойти к ним в школу, он вскоре сможет научиться тому, как обманывать кредитора. Фидиппид потрясен. Что? Присоединиться к этой компании бледнолицых и босоногих самозванцев? Он никогда не сможет посмотреть своим товарищам в глаза. Он решительно отказывается, и поэтому не остается ничего иного: старик, каким бы бестолковым и забывчивым он ни был, должен пойти сам и попытаться обучиться новой мелочной логике.

Он стучится в дверь, и далее следует комическая сцена, в которой ученики Сократа предстают в разных непристойных позах по мере того, как демонстрируют свои познания в геофизике, астрономии, геометрии и географии<sup>1</sup>, а один из них объясняет (предупреждая, что это религиозные тайны, которые могут быть открыты только в том случае, если Стрепсиад решится присоединиться к ученикам), как Учитель применяет свой блистательный интеллект к таким вопросам, как длина прыжка блохи, каким концом комар производит жужжание и, более практично, как украсть ужин для школы (143–179). Сам Сократ оказывается подвешенным над сценой в корзине. Он созерцает Солнце и другие астрономические феномены и дает научное объяснение, что если уму требуется ясно мыслить о таких предметах, то он должен подняться выше влажных паров земли и смешаться со своей родной стихией, воздухом<sup>2</sup>. Стрепсиад объясняет свои пожелания и обещания оплатить обязательства, после чего Сократ упрекает его за обращение к несуществующим богам и спрашивает, не хочет

<sup>1</sup> Обучение таким специальным наукам, как математика и астрономия предлагалось некоторыми софистами. См.: Платон. Протагор, 318e и с. 69–70 выше.

<sup>2</sup> Родство *psyche* с воздухом идет от Анаксимена, но теория развивалась и популяризировалась во времена «Облаков» Диогеном Аполлонийским, с особым акцентированием связи между чистым, сухим воздухом и силой мысли. См. т. II.

ли он узнать истину о религии и о природе наших подлинных богов, какими и являются Облака. Он соглашается и проходит через фальшивый обряд посвящения, который, как обещает Сократ, сделает его «в речах мучнистым... тертым, крупчатым» (260). Сократ затем молится Воздуху, Эфиру и Облакам, и Облака являются ему в виде богинь. Это и есть подлинныя облака, как они сами разъясняют в одной из тех од чистой поэзии, которые освещают буффонаду комедии Аристофана удивительным светом, а Сократ излагает их роль контролеров погоды, заместителей Зевса, на бывшем в то время в хождении научном жаргоне вихрей, сжатия и природной необходимости. Но они, как он говорит, являются также и божествами — покровителями софистов — и могут даровать остроумие и сообразительность, умение вести споры, манипулировать словами и тому подобное (317 сл.). Для Аристофана атеистическая наука о природе и мошеннические уловки в спорах являются, очевидно, двумя сторонами одной и той же медали — софистики.

Облака обращаются к Сократу с почтением как к «первосвященнику прекраснейшей чепухи», «метеорософисту», в своем искусстве равному Продику<sup>1</sup>, и обещают свою благосклонность Стрепсиаду на следующих условиях: ему будет необходима хорошая память, интеллект и выносливость, а чтобы достичь победы в действиях, в советах и речах, он должен быть готов выносить холод и подчинить свое пристрастие к вину, пище и физическим упражнениям<sup>2</sup>. Когда он обещает

<sup>1</sup> Даже если мы примем интерпретацию Довера, что здесь перед нами шутка (Облака, IV), что не представляется мне заслуживающим доверия, остается тот факт, что к Сократу обращаются как к метеороσοφότης.

<sup>2</sup> 412 сл. Последнее, разумеется, было не подлинной характеристикой самого Сократа, но намеком на слабое физическое состояние его учеников, которое считалось подходящим мате-

все это выполнить и отказаться от всех богов, кроме Хаоса, Облаков и Языка, Облака обещают сделать его лучшим оратором во всей Греции, чьи слова будут звучать в Собрании чаще, чем слова других (432)<sup>1</sup>. Но его цели гораздо более скромные: позволить им научить его, как «обернуть закон вокруг пальца» и обмануть своих кредиторов. Расхваливая его разум, они обещают ему еще больше. Благодаря их учению он станет известным и богатым, так как люди будут тесниться у его дверей, чтобы узнать секреты его успеха. Затем они передают его Сократу, которого описывают как их слугу (*προπόλοισιν*, 436), чтобы проверить того на деле, и эти двое удаляются вместе во внутреннее святилище *phrontisterion*.

После парабасы они вновь появляются вместе с Сократом, который клянется всеми богами в своем научном пантеоне, что он никогда не встречал настолько безнадежно глупого и забывчивого ученика. Но он дает ему еще один шанс. В следующей сцене он пытается обучить его более теоретическим отраслям учения, на

---

риалом для шуток. Это бледные создания, которые не могут находиться на открытом воздухе (103, 198 сл.). Источником этих шуток мог быть его фанатичный последователь Херефонт, истошенная внешность которого часто упоминалась. О нем говорится в стихе 104, его называют «полутрупом» в стихе 504, а его прозвище было «Нетопырь» (Птицы, 1296, 1564). Правильно *παρά προσδοκίαν*, испорченное (при всем уважении к Мерри) у Диогена Лаэртского (2.27) *κάθηφαγίας*, слабое повторение *ἀριστῶν*. Согласно Ксенофону (Воспоминания, 1.2.4), Сократ не одобряет излишнее напряжение; необходимо браться за такие упражнения, которые согласуются с потребностями души. Роджерс предполагает, что *γυμνάσια* может упоминаться как место, посещаемое для праздных или безнравственных целей, а отрывки, иллюстрирующие связь педерастии с палестрой, были собраны Г. Рейненом в: *Nermes*, 1967, 314.

<sup>1</sup> Это отзвуки профессии Протагора — учить людей *ὄπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (Протагор, 319a; с. 60 выше).



которых специализируются софисты, — поэзии, метру, ритму и правилам грамматического рода<sup>1</sup>. Когда Стрепсиад возражает, что изучать следует не это, а «кривду», ему говорят, что это необходимая пропедевтика (658). Сократ смягчается и предлагает ему самому подумать о чем-то, соответствующем его собственным занятиям (695), и предоставить это для критики, добавив небольшой совет относительно метода:

Основную мысль найди,  
Развей ее и расчлени по косточкам,  
Определи и сопряги!  
Когда же в рассуждениях  
Заблудишься, оставь их, после вновь вернись,  
Накинься, ухвати и осторожно взвесь (740).

Первая мысль старика (нанять колдунью, чтобы та спрятала в сундуке месяц, чтобы день расплаты по долгам никогда не настал) настолько поразила Сократа, что он согласился обсудить особые финансовые проблемы и добавил ясный совет, что ученику не следует «чрезмерно напрягать свой разум<sup>2</sup>, а нужно направить свою мысль свободно по воздуху, как стрекозу, привязанную за ногу» (762). Тем не менее после еще одной успешной попытки, он выдвигает решение (самоубийство), которое даже Сократ не может переварить, и после еще одного доказательства его забывчивости он навсегда его покидает. По совету хора, Стрепсиад предпринимает еще одну попытку привлечь на свою сторо-

<sup>1</sup> См. с. 311, 336–337 выше (Протагор). Гиппий учил *περί ρυθμῶν* (Платон. Гиппий Большой, 285d).

<sup>2</sup> Это, вероятно, не может означать, как полагают некоторые критики (Марри. Аристофан, 96), что Сократ велит Стрепсиаду забыть о его финансовых проблемах и сосредоточить свой ум на более возвышенных материях. Его собственные наставления были *ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πρᾶγματων*, и он только что поставил перед ним специфическую проблему — как избежать иска о возмещении пяти талантов.



ну Фидиппида, поражая его своим новым знанием о несуществовании богов и о важности различия мужских и женских названий у животных. В конце он отправляет его к Сократу и просит, чтобы его обучили Правде и Кривде или, по меньшей мере, только последней. Сократ отвечает, что Фидиппида научат «сами Правда и Кривда»; его присутствие необязательно<sup>1</sup>.

Выходят Правда и Кривда (также известные в терминах Протагора как Сильный и Слабый *Logoi*). Между ними происходит небольшое предварительное столкновение. Нет такой вещи, как Справедливость, говорит Кривда. Где ее можно найти? «У богов», — отвечает Правда и сталкивается со ссылкой на Зевса и на его несыновнее обращение со своим отцом. Вмешивается хор и убеждает их вести спор по правилам (напоминание о диалоге между Пороком и Добродетелью перед Гераклом в басне Продика), с опекой над Фидиппидом как вознаграждением для победителя. Правда говорит первой и рекомендует «старое воспитание», когда мальчиков учили быть на виду и молчать, шествовать стройными рядами, легко одеваться в любую погоду, иметь хорошие манеры, подчиняться старшим, быть скромными, целомудренными и выносливыми, избегать бань

---

<sup>1</sup> Отсутствие Сократа не подразумевает, как предполагалось, что он отделяет себя от *áδικος λόγος*. Учитывая идею выдвигания персонифицированных аргументов на сцене, современная театральная практика делает невозможным, чтобы он оставался, так как одному и тому же актеру необходимо играть одного из *Logoi* (*Довер*, LXVII). Теория, что поэт желает снять с Сократа ответственность за безнравственность *Логоса* Кривды, неправдоподобна. Именно Сократ «удерживает *Logoi* внутри» и именно Сократ лично возвращает Фидиппида его отцу с уверениями, что он хорошо выучил его урок и может добиться оправдания, если даже вина полностью доказана. Стрепсиад не питает иллюзий. Когда новая мораль его сына оборачивается его избиением, он проклинает его «вместе с Сократом и самым плохим *Логосом*».



и борделей и усердно тренироваться для побед в атлетике. Такое воспитание произвело на свет героев Марафона. Это, конечно, и «справедливый», и «более сильный» случай, но Кривда парирует тем, что хотя ее называют более слабой (просто потому, что она учит, как опровергать старые правила, которые принесли ей несчастье), она легко победит Правду. Что касается горячих бань, то она может напомнить о Геракле, самом сильном и самом лучшем из героев<sup>1</sup>. Целомудрие не только доставляет радость, но и поощряется самим Зевсом<sup>2</sup>. Важно следовать «природным потребностям»<sup>3</sup>. Так это продолжается до тех пор, пока Правда не допускает поражение. Они обе удаляются, снова выходят Сократ и Стрепсиад, и Сократ спрашивает старика, удовлетворен ли он тем, что его сын уже услышал, или желает, чтобы у того были личные наставления от него самого. Стрепсиад просит его взять мальчика в свои руки и сделать его ум более острым для судебных процессов и других целей, и Сократ обещает предстать перед ним «опытным софистом» (1111)<sup>4</sup>. Интерлюдия хора изображает период обучения. Сократ снова выходит и убеждает Стрепсиада, что урок хорошо и правильно усвоен. Стрепсиад впредь никогда не будет осужден ни в каком суде, несмотря даже на десять тысяч свидетелей его виновности. Он радостно и триумфально принимает Фидиппида, уверенный, что Фидиппид может рассказать ему об уловках, позволяющих избежать дня

<sup>1</sup> Теплые источники, как правило, называли ваннами Геракла из-за истории о том, что первая ванна была в Термопилах, где он освежился после одного из своих подвигов.

<sup>2</sup> О беспринципном использовании мифологии как оправдании человеческих слабостей в то время см. с. 361–363 выше.

<sup>3</sup> См.: *Антифон*. Софисты, 108.

<sup>4</sup> Довер утверждает, что это беседа между Стрепсиадом и Кривдой, поскольку здесь не могло быть для актера достаточно времени, чтобы сменить одежду и явиться в качестве Сократа.

[5]

расплаты. Они входят в дом, где их ждет праздничный обед, но Стрепсиада вновь ожидает прибытие кредиторов, над которыми он пытается одержать верх чудесной смесью кривды, которой его научил Фидиппид, и новой сообразительности, которой он научился у Сократа. И то и другое в его глазах очень сходно и в равной мере должно быть эффективно. «Как ты можешь ожидать оплаты, если неправильно называешь род предмета?». «Какое право имеешь ты на деньги, если не знаешь законы природы, управляющие дождем?»<sup>1</sup>. То, что натурфилософия и практическая сообразительность на самом деле не являются невзаимосвязанными, он показывает доводом по аналогии, применяемым в сократическом методе вопросов и ответов (1286 слл.). «Какой процент? Рост суммы денег от месяца к месяцу. Но разве море больше сейчас, чем в прошлом году? Нет. Тогда если море, со всеми реками, которые в него втекают, больше не растёт, то в силу какой причины будет расти море?»<sup>2</sup>.

Избавившись от кредиторов скорее руганью, чем убедительностью аргументов, Стрепсиад возвращается внутрь, но как только хор предсказывает неудачное

<sup>1</sup> Это цитировалось в общем контексте мысли V в. в «Софистах» (с. 173 выше).

<sup>2</sup> Связывая таким образом, через карикатуру, натурфилософию с софистическими доводами, Аристофан едва ли был несправедлив (с. 172–175 выше), а аргумент по аналогии в контексте этики был характеристикой платоновского Сократа. Он был общепринятым в более ранней и современной натурфилософии (см. знаменитое сравнение у Эмпедокла дыхания с работой водяных часов или аналогии подобия в поведении атомов Демокрита; см. т. II), а также в корпусе Гиппократов. См.: *Lloyd. P. & A. Ч. 2*. Эти научные аналогии уже осмеивались в «Облаках» (234), когда Сократ сравнивал поглощение влаги капустой и человеческим умом. У софистов мы видим аналогию, используемую для сравнения воспитания с земледелием (с. 254–255, 389 выше), и, вероятно, она была гораздо более распространенной, чем позволяют нам видеть скудные остатки их учения.

окончание его дела, он выбегает из дома, крича о помощи и жалуясь на то, что Фидиппид его избивает. Они поссорились за столом по поводу нравственности старых и новых поэтов, и, вооруженный новой логикой, Фидиппид без особого труда доказывает, что сыновья вправе избивать своих отцов. Не *номос* вызывает возражения: он научился бесполезности установленного *номоса* (1400), который не имеет другой санкции, кроме человеческого убеждения, и поэтому может быть изменен по желанию (1421). Нам следует брать пример с животного мира<sup>1</sup>. Бедный старик почти убежден, что такое обращение справедливо, когда Фидиппид пытается успокоить его, добавляя, что он может легко доказать и справедливость избиения его матери. Но даже все его семейные неурядицы не могут заставить Стрепсиада проглотить это завершающее доказательство развращенности, окончательно убеждающее его, что в целом его обращение к Новой мысли было неправильным. Охваченный раскаянием, он проклинает своего сына и Сократа вместе с Кривдой и с укоризной обращается к Облакам, вдохновившим его на злодеяние. Они вежливо отвечают, что это была его собственная идея, и если кажется, что они подстрекали «бедного глупого старика», то только из самых высоких нравственных побуждений: когда они видят, что кто-то замышляет зло, они позволяют ему довести дело до неизбежного краха, обучая таким образом раскаянию и надлежащему почитанию богов. Стрепсиад (с удивительным, можно сказать, великодушием, так как старики у Аристофана, даже если и мошенники, всегда внушают симпатию) признает, что это жестоко, но правильно. Настоящие

<sup>1</sup> Низвержение τῶν καθεστῶτων νόμων (1400) в этот период было главной темой в учении софистов. Сократ, разумеется, твердо противостоял этому. То, что человеческая раса может учиться у животных, — это ссылка на Демокрита, фр. 154. См. с. 156, прим. 3 выше.

злодеи — это Сократ и его шайка, и они должны быть наказаны. Пьеса оканчивается тем, что Стрепсиад поджигает *phrontisterion* и выкуривает Сократа и его учеников «за все их преступления против богов».

Я довольно долго пересказывал пьесу в надежде, что она сама даст ответ на вопрос, насколько верный портрет исторического Сократа она дает, или, по меньшей мере, на вопрос, в какой степени Аристофан был намерен связать Сократа с безнравственной стороной софистики. В последние годы сложилась тенденция утверждать, что образ Сократа свободен от акцента на его характере, что на самом деле Аристофан изо всех сил старается сделать различие между своим учением и безнравственной софистикой и что большая часть комического эффекта лежит в контрасте между тем, на что надеется старик и что ожидает узнать, и тем, что он на самом деле находит, когда присоединяется к *phrontisterion*: группу оторванных от жизни, бледнолицых учеников, живущих в бедности, с облаками в головах изучающих математику и тайны природы. Сократ учит его не тому, как обмануть кредиторов, а истинному объяснению метеорологических феноменов и тонкостям метра и грамматики. Здесь нет нападок на его честь, говорит Марри, и Вольфганг Шмид повторяет это: Аристофан никогда не подвергает сомнению его честность, и Сократ никогда не говорит Стрепсиаду, как обмануть его кредиторов. Самое худшее, в чем он обвиняется, добавляет Гельцер, — это болтливость и пустая трата времени на изощренные аргументы<sup>1</sup>. Со-

<sup>1</sup> Murray, p. 94; Schmid, 124; Gelzer, 92. Главные приверженцы этой точки зрения — Марри в его «Аристофане» (который был под сильным влиянием книги Тэйлора «*Varia Socratica*»), Вольфганг Шмид в: Philol. 1948 (не путать с книгой Вильгельма Шмидта о Христе — «*Gr. Literaturgesch.*», которую он критикует за переоценку Ксенофонта как источника), и Г. Эрбсе в: Гермес,

гласно Эрбсе, Кривда действительно использует софистически-сократический метод, но в таком контексте, в каком и сам Сократ мог это допускать. Сократ, полагает он, делает все возможное, чтобы излечить Стрепсиада от его безнравственных надежд, которые тот возлагает на философию, и пьеса демонстрирует несовместимость учения Сократа с нравственными промахами софистики. Темы связаны с софистикой, например язык и грамматика, но цель Сократа в его вопросах о «правильности имен» — атака на теорию, что слова являются символами реальности, теорию, которая поддерживалась *in gewissem Umfange* всеми софистами, которые учили данному предмету. (Это значительное упрощение сложной ситуации. См. Софисты, 209.)

Эрбсе придает большое значение словам в конце «Облаков» (1454 ff.). «Зачем вы морочили бедного невежественного старика?» — спрашивает Стрепсиад. «Мы поступаем так же всякий раз, когда погрязшего встречаем в преступлениях. Его в пучину бедствий повергаем мы, чтобы богов бояться научился он». Старик с самого начала их неправильно понял. Они предупредили его (412–419) о необходимости настойчивости, сосредоточенности, тяжелой работы, воздержания и т. д. (Но они обещали ему, что вознаграждением за все это будет «победа в словесных сражениях»!) Эрбсе упоминает, что Сократ представляет Облака как поставщиков находчивости, жонглирования словами, уклончивости и уверток, доводов и возражений (320) и гордится тем, что они поддерживают толпы софистов и бездельников

---

1954. Большая часть статьи Шмида заимствована у Марри, а заявления Эрбсе заходят слишком далеко. Сократ, утверждает он, не изображается ни как атеист (как это понимали в Афинах), ни как следовавший наукам о природе в больше мере, чем об этом говорит Ксенофонт. (Для этого нас просят предположить, что не только глупый старик Стрепсиад, но и собственные ученики Сократа в первой сцене его «не понимают».)

(331), но он, кажется, не обращает внимания на ущерб, который наносится в его случае. Тем не менее, даже если мы согласимся с раскаявшимся Стрепсиадом, что грубый обман с их стороны был «жестоким, но справедливым», это не оправдывает Сократа и его компанию, на которых он все еще смотрит как на непристойных обманщиков и выкуривает их из их гнезда. С точки зрения Эрбсе, это была не вспышка ненависти против философии со стороны поэта, но пустяковая цена (*sic: unbedeutender*), заплаченная Сократом за ясное указание на непорочность его учения!

Это в высшей степени искаженное и чрезмерно утонченное представление, которое не принимает во внимание многое, что имеется в пьесе. Облака — королевы софистики (317 f.), покровительницы торговцев предсказаниями, мошенников-целителей, окольцованных щеголей, восторженных поэтов и орд софистов (331 ff.), а Сократ их слуга (436). Они обещают Стрепсиаду: «Ты исполнишь свое желание; оно скромное» (435), — а их удивительная перемена в конце пьесы может быть принята за другой образец их софистики. Так же и Сократ, утверждающий, что все другие боги ложные, обещает обучение непорядочности (260), жалеет, что Фидиппид еще не освоил все инструменты судебных тяжб (874 f.), но позже гарантирует, что тот обучился Кривде и теперь может оправдать своего отца во всех его грехах (1148 ff.). Он мастер выдвигать «противоположные доводы»<sup>1</sup>, так как удерживает внутри себя и более сильное и более слабое, и справедливое и несправедливое (112 ff.). Со стороны Стрепсиада это не является недопониманием, так как Сократ, когда он просит Облака научить Фидиппида, может представлять их лично и позволять им говорить от себя. Он на самом деле точная копия Протагора, если принять

<sup>1</sup> ἀντιλογίαι. См. ἀντιλογικός в стихе 1173, и с. 268, 401 выше.



(как это делали Аристофан и другие консерваторы), что риторические методы, которым обучал Протагор, обязательно использовались в неподходящих целях. Его атеизм также мог связывать его как с Протагором, так и с натурфилософами, и он явно превращает Фидиппида в софиста, когда этот последний заявляет что «установленные *номосы*» были созданы таким же человеком, как и он сам, и он имеет полное право создавать новые<sup>1</sup>.

На фоне потрясений и страхов Пелопонесской войны, которая продолжалась уже восемь лет, когда он в 423 г. создал «Облака», Аристофан был глубоко озабочен падением старых идеалов поведения, снижением нравственных стандартов, разлагавшим молодежь Афин. Он связывал это с множеством влияний на их воспитание и среду, которые в равной мере обладали тенденцией подрывать чувство приверженности старомодным ценностям и добродетелям, ранее принимавшимся без сомнений. Чтобы была возможность подвергнуть эти тенденции нападкам посредством комедии, они должны были быть воплощены в одном единственном человеке, и такой очевидной личностью был Сократ. Он прожил в Афинах всю свою жизнь<sup>2</sup> и мог быть известен в театре каждому, поскольку, как говорил Ксенофонт, он всегда был на глазах у публики

<sup>1</sup> См. с. 172 выше.

<sup>2</sup> На странице XXI своих «Облаков» Роджерс предполагает, что сделать знаменитого софиста, приехавшего в Афины, мишенью всей комедии было нельзя, так как это не соответствовало афинской вежливости и гостеприимству. Но, как он отмечает на с. XXXV, у Евполида Протагор, по меньшей мере, выводился на сцену, а не просто упоминался, и поэтому гипотеза не имеет необходимого характера. Сократ был избран в силу того преимущества для комедии, что был человеком, на самом деле хорошо известным каждому, человеком, личные черты которого сами были пригодны для карикатуры. (Джеймс Адам во введении к своему изданию «Апологии», с. XXI–XXIII, прекрасно об этом говорит.)

и благодаря его вздернутому носу, выпученным глазам, раскачивающейся походке и постоянному ненасытному вопрошанию был безошибочно узнаваемой фигурой. Каждый раз, когда знаменитые софисты посещали Афины, — Протагор, Горгий, Гиппий, Продик — он с нетерпением (если свидетельства Платона и Ксенофонта имеют какое-либо значение) присоединялся к их дискуссиям и с энтузиазмом обсуждал их излюбленные предметы: отношение между *physis* и *nomos* и отношение языка к его объектам, природу добродетели и можно ли ей научиться, или смысл справедливости. Кроме того, он хорошо был известен тем, что собирал вокруг себя молодежь Афин и принуждал молодых людей спорить по любому поводу. Если следовало выбрать одного единственного афинянина, чтобы воплотить все влияния, которые не нравились Аристофану, то он был очевидной жертвой. Следовательно, есть смысл в утверждении, однажды выдвинутом Корнфордом<sup>1</sup>, — что мы можем узнать в Сократе из «Облаков» по меньшей мере три различных типа, которые никогда ранее не объединялись с таким совершенством в одной единственной личности: во-первых, софист, обучающий искусству превращать плохую случайность в хорошую; во-вторых, атеистический натурфилософ, наподобие Анаксагора; и, в третьих, аскетический нравственный учитель, оборванный и голодный из-за его собственного безразличия к мирским потребностям. Вместе с почитанием новых богов и обрядом посвящения мы можем добавить просящего подаяние священника или продавца очистительных ритуалов — тип, осуждаемый Платоном в «Государстве», или прорицателей и организаторов частных мистерий, на которых он нападает в «Законах»<sup>2</sup>. Как много от каждого из этих типов бы-

<sup>1</sup> Camb. Anc. Hist, VI, 302.

<sup>2</sup> Государство, 364b; Законы, 908d. См. с. 374–375 выше.

ло в Сократе, мы увидим по мере того, как будем продвигаться вперед. И Платон, и Ксенофонт соглашаются, что он увлекался натурфилософией в годы молодости (Платон был ребенком четырех лет, когда «Облака» были впервые поставлены на сцене, — возможно, семи или восьми лет во время второй версии); он общался с софистами и защищал свободу мысли и неуважительное отношение к установленным воззрениям, что было для них характерно; и в пылу своей интеллектуальной и нравственной миссии он, разумеется, пренебрегал своим собственным благополучием. Но (забегая вперед) он отвернулся от науки о природе, когда обнаружил, что она ничего не могла сказать ему о том, что ему пришлось рассматривать как самую важную тему из всех, а именно — о человеческой жизни. Он не соглашался с софистами в фундаментальных принципах, а также отвергал их практику образования как платной профессии, будь это частные ученики или публичные лекции и выступления на фестивалях. С третьим типом, аскетом, живущим в добровольной нищете, он, вероятно, имел самое сильное сходство, при его безразличии к деньгам, одежде и дорогой пище, хотя есть свидетельства, что он не любил воздержание ради него самого: просто его миссия должна была быть на первом месте.

Имеется (при всем уважении к Тэйлору) немного доказательств связи Сократа с пифагорейскими или орфическими сектами, практиковавшими частные ритуалы, хотя у него и были там друзья, такие как Симмий из Фив и Кебет из «Федона», и все это вместе со случайными вспышками восторженной отрешенности (см. с. 611 ниже) могло бы придать обвинению некоторое правдоподобие. Решив, что Сократ может быть *персоной* для всего этого, Аристофан едва ли мог не учитывать каждую черту, благодаря которой его могли бы узнавать. У нас немного сведений о его личной внешности (вероятно, потому, что маска была портретом или карикатурой,



см. с. 546, прим. 1 выше), но строки 362 f. «Ты же тем нам приятен, что бродишь босой, озираясь направо, налево, ходишь чванно и важно, в лохмотьях, дрожа, вскинув голову, нас обожая», должны были напоминать образ, хорошо знакомый аудитории. Другие черты также соответствуют Сократу у Платона и Ксенофонта. Он беден и придерживается спартанских обычаев. Мы видим, что он обучает, задавая вопросы об аналогичных примерах и объясняя посредством простых сравнений<sup>1</sup>. Он приводит людей к «познанию самих себя», убеждая их в их невежестве (842) и приобретая как внутренний круг подлинных учеников, так и периферию «молодых представителей знати», которые искали общения с ним в силу ложных причин. Обращение Фидиппида с его отцом после наставлений Сократа можно сравнить с более поздним обвинением, что он подрывал уважение детей к их родителям<sup>2</sup>. Даже *phrontisterion*, или колледж, мог быть комической версией (варварски искаженной, но что у Аристофана было не искажено?) известных черт жизни Сократа. В «Апологии» Платона (33a–b), он утверждает, без сомнений, справедливо, что никогда не учил никого в частном порядке и никогда не отказывал, если кто-то желал его слушать. Тем не менее у него, конечно же, была небольшая группа юных последователей, связанных с ним сильными эмоциональными узами. Хотя его фигура на *агоре* и в других публичных местах хорошо знакома, он *не всегда* говорил именно там. В «Горгии» критика Калликлом такого философа, как Сократ, состоит в том, что он избегает городского центра и *агоры* и удаляется пошептаться с немногими юно-

<sup>1</sup> См. 345 f., 234 (капуста и человеческий ум), 385 ff. (гром объясняется по аналогии с расстройством желудка). В стихе 1286 ff. Стрепсиад учится использовать метод вопросов и аналогии.

<sup>2</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.2.49; Апология, 20. Сравнение было сделано Кьеркегором (Ирония, 209).

шами в укромном уголке. Ксенофонт говорит об общих для него и его друзей обедах и об их привычке вместе вычитывать «сокровища древней мудрости в книгах» и делать из них извлечения<sup>1</sup>. Следует помнить, что прием пищи в Греции был ритуалом, которому, вероятно, предшествовала жертва, и который, несомненно, сопровождался возлияниями в честь богов. Разделительная линия между группой друзей, регулярно присоединявшихся к общему обеду, религиозной гильдией, или *thiasos*, и философской школой была очень тонкой и полностью исчезла в следующем поколении. И Академия Платона, и Лицей Аристотеля были законно зарегистрированы как *thiasoi* и проводили организованные ежемесячные обеды<sup>2</sup>. Хотя никакого формального основания организации подобного рода приписать Сократу нельзя, в обычаях его и его компании было многое, что позволяло оправдать их превращение в *thiasos* ради комического эффекта и добавить такие красочные детали, как запрет на раскрытие его тайн любому, кроме посвященных учеников (140–143, 258).

Ксенофонт и Платон делают несколько ссылок на трактовку Сократа комическими поэтами, хотя, разумеется, не всегда это ссылки на Аристофана. В «Домострое» (11.3) он говорит, что его считают, по общему мнению, пустым болтуном, занимающимся измерением воздуха, и — особенно бессмысленное обвинение — нищим», а в «Пире» (6.6) Ксенофонт делает прямую ссылку на «Облака», когда импресарио грубо спрашивает не только о том, является ли он «мыслильщиком», но и о том,

<sup>1</sup> Горгий, 485d–e; Ксенофонт. Воспоминания, 3.14.1, 1.6.14. Ссылка Ксенофонта на συνίοντων ἐπὶ δεῖπνον, на который каждый приносил свою долю, предполагает регулярную практику. Δεῖπνον членов *phrontisterion* упоминается в стихе 175. См. также: Joel. E. u. x. S. 154, n. 3.

<sup>2</sup> См. об этом: Фестюжьер. Эпикур и его боги, 25, и Йегер. Аристотель, 325.

может ли он сказать ему, сколько блошиных ног в расстоянии, которое их разделяет, так как говорят, что именно в этом и заключается его искусство землемерия (Облака, 145 f.). В «Федоне» (70b–c) Сократ холодно говорит, что если, как человек, осужденный на смерть, он обсуждает возможность бессмертия, то «даже комический поэт не решится утверждать, будто я попусту мелю языком и разглагольствую о вещах, которые меня не касаются», а замечание в «Государстве» (488e), что на «демократическом» корабле искусного рулевого назовут «наблюдателем неба и болтуном»<sup>1</sup>, является очевидной ссылкой на Сократа из комедии. В «Пире» Платона (221b) Алкивиад цитирует подлинные слова из «Облаков» о его раскачивающейся походке и выпученных глазах. Но сама поразительная аллюзия имеется в «Апологии» Платона (18b, 19b–c). То, чего он должен бояться, говорит Сократ, на процессе, где речь идет о его жизни, — это не существующее юридическое обвинение, а клевета на него, которой на многие годы умы его сограждан будут введены в заблуждение. Он этих клеветников будет считать своими настоящими обвинителями, и далее он как будто зачитывает их обвинение. Оно звучит так: «Существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду». «В этом его суть», — продолжает он. «Вы и сами видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несет еще много разного вздора, в котором я ничего не смыслю». Многие люди выражали удивление, что ес-

<sup>1</sup> Слово ἀδολεσχῶν встречается во всех трех отрывках и, кажется, оно было затасканным ярлыком для Сократа. Оно появляется в «Облаках» (1485: φροντιστήριον — это οἰκίαν τῶν ἀδολεσχῶν) и у Евпола (Петух, I, 251: Σωκράτην τὸν πτωχὸν ἀδολεσχῶν). Вероятно, оно применялось и к софистам в целом. См. Плутарха и Платона, цитируемых на с. 345, прим. 2 ниже.

ли Сократ считал «Облака» главной причиной своего окончательного обвинения, то как Платон, который говорит нам это, мог в своем «Пире» изобразить его вместе с Аристофаном и трагическим поэтом Агафonom дружески обсуждающими искусство драмы возле гостеприимного стола Агафона. Полностью допуская, что «Пир» является воображаемым произведением, мы не можем сомневаться, что эти двое все еще находятся в дружеских отношениях после написания «Облаков». Каким было реальное положение дел, можно только догадываться, но о двух вещах сказать можно. «Облака» были созданы в 423 г., когда ни у кого не было и мысли о преследовании Сократа<sup>1</sup>, и должны были пройти двадцать четыре самых несчастных года в афинской истории, прежде чем такая катастрофа могла случиться. Многие политики наслаждались карикатурами на самих себя, и пьеса необычайно смешна. Можно вполне вообразить Сократа занимавшим в то время позицию, приписываемую ему в рассказах Плутарха. Когда его спрашивали, не сердится ли он на то, что Аристофан оскорбил его в «Облаках», он отвечал: «Ни в коем случае. Он шутил обо мне в театре, как если бы это была большая дружеская вечеринка»<sup>2</sup>. Во-вторых, «Облака», конечно же, не представлены в «Апологии» как изначальная причина клеветы. Сократ говорит, что его ложно обвиняли многие люди многие годы, и что его

---

<sup>1</sup> Всего лишь за год до этого он, кажется, был героем сражения и отступления в Беотии (с. 571 ниже). Некоторые считали затруднительным примириться с насмешкой Фидиппида о «бледнолицем Сократе и Херефонте», но Фидиппид едва ли имел достойный восхищения характер, и смех был таким, что и сам Сократ мог к нему присоединиться вместе с остальными.

<sup>2</sup> Плутарх. О воспитании детей, 10с, букв.: «Меня высмеяли в театре как на большом *пире*». Там дозволялись все виды свободы, потому что все это было несерьезно и среди друзей. См. также: Диоген Лаэртский, 2.36.

слушатели, присяжные, впитали эту клевету в себя, еще когда были детьми или подростками. Он даже не знает имени клеветников, разве что одному из них случилось быть сочинителем комедии. Как указывает Бёрнет (Euthyphro, 74), всем присяжным должно было быть больше тридцати, и маловероятно, что в конце войны, которая захватила целое поколение, многим из них было под пятьдесят. Ошибочное впечатление Сократа ушло своими корнями гораздо дальше даты появления «Облаков», которые упоминались в качестве примера, потому что все авторы злонамеренных сплетен, кроме комических поэтов, были неидентифицируемы.

#### *Замечание о двух изданиях «Облаков»*

Пьеса, после написания, была поставлена в 423 г., когда, к разочарованию Аристофана (см.: Облака, 520–526), она получила третье место после «Бутылки» Кратина и «Конна» Амипсия, хотя сам он считал, что его пьеса самая лучшая. Он исправил ее, и именно исправленную версию мы и имеем. Она может быть датирована между 421 и 418 г. (Мерри. Облака, XI; Марри. Аристофан, 87) и, вероятно, никогда не ставилась на сцене или даже (если судить по внутреннему свидетельству) никогда не была завершена. Степень исправлений устанавливается в одном из греческих «Аргументов», прикрепленных к пьесе, который я цитирую вначале в переводе Мерри:

Это издание тождественно первому; но оно было в некоторой степени<sup>1</sup> переделано, словно поэт имел намерение воспроизвести его на сцене, но по какой-то причине никогда этого не сделал. Общее исправление было

---

<sup>1</sup> ἐπί μέρους. Не в «некоторой степени», но «в деталях»: Довер, LXXXII.



сделано почти в каждой части, некоторые разделы были удалены, тогда как другие включены в пьесу; были сделаны также изменения в композиции и в чередовании характеров. Главные изменения в пьесе, главные переработки — это измененные парабазы, сцены между Правдой и Кривдой, и поджог дома Сократа.

Исправления были довольно обширными, и смысл первого утверждения в какой-то мере не понятен. Для достижения наших целей важно решить, стремится ли автор аргумента заставить нас понять, что в целом спор между Правдой и Кривдой и финальный поджог *phrontisterion* были добавлениями и в поставленной на сцене версии не появлялись вообще. Обычно с этим соглашаются, и некоторые ученые предполагают, что Аристофан сделал из своей неудачи вывод, что пьеса трактовала Сократа слишком дружелюбно, и добавил эти две сцены в число исправлений, чтобы дать понять, что он на самом деле был против него и против всех новых учений. (Так у Марри в «Аристофане» (87) и у Шмида в «Филологии» (1948, 225). Другие, как мы видели, считают, что, в любом случае, Сократ заботливо отделен от гнусностей Кривды. Любопытно также заметить, что Кайбель (RE, II, 977) считает, что неудача изначального варианта пьесы вызвана ошибкой Аристофана, сделавшего Сократа козлом отпущения за грехи софистики, когда афинская публика хорошо знала, что он не был ни атеистом, ни «метеорософистом».)

Но отсутствовали ли эти два эпизода в ранней версии? Многие могут предложить аргументы Роджерса, которого, поскольку этими аргументами обычно пренебрегают, я процитирую полностью (Облака, XV):

Странно, что некоторые полагают, что автор аргумента имел в виду, что спор между двумя λόγοι не имел место в драме, поставленной на сцене: а некоторые доходят

до того, что утверждают, что этот спор вообще не имеет отношения к λόγος. Это действительно было бы «Гамлетом без принца Дании». Обещание Протагора, что его ученики должны быть способны τὸν ἤτις λόγος κρείττω ποιεῖν, выбрано Аристофаном как содержащее самую суть учения софистов, и он повсюду делает его центральным пунктом своих нападок... Спор между двумя λόγοι — самая сердцевина пьесы. Любая предшествующая сцена ведет к этому спору; каждая последующая сцена к нему возвращается... Автор Аргумента намеренно ограничивает свое Утверждение существующей речью Правды (это верно, и перевод Мерри в этом месте неудачен; буквально должна быть не сцена «между Правдой и Кривдой, но где Правда обращается к Кривде», πρὸς τὸν ἄδικον λαλεῖ) и подразумевает не столько отрицание, сколько идею речей обоих λόγοι в изначальной пьесе.

Часть пьесы, где *Phrontisterion* поджигают. Не сам поджог является новым, но часть написанной пьесы, которая его описывает. Несомненно, комедия всегда заканчивалась поджогом *phrontisterion*, но существующее описание — подъем на крышу, сруbianie стропил и огонь — это описание действий, которые едва ли были представлены (или описаны с целью их представления) на афинской сцене. Мы можем поэтому с готовностью поверить, что строки с 1482 по 1507, или около того, принадлежат исключительно исправленной версии.

Роджерс продолжает строить догадки, каким мог быть оригинал. Независимо от того, что можно думать об осуществимости постановки исправленного финала на сцене, слова Аргумента означают, что «парабаза хора была изменена, как и та часть, где Правда обращается к Кривде, и, наконец, та часть, где горит дом Сократа».

P. S. Данное примечание было, конечно же, написано до появления издания пьесы Довером. Согласно Доверу (LXXXIV), последнее предложение Гипотезы говорит нам, что парабаза, спор Правды и Кривды, и поджог школы Сократа полностью принадлежат второй версии. Это подтверждается схолией, которую он цитирует. Тем не менее первая версия содержала этот спор

(ХСIII: «Я предполагаю, что в первой версии соперники выбегали на сцену как бойцовые петухи»), и мне неясно, кого он имеет в виду под этими соперниками. Предположение, что это могли быть Херефонт и Фидиппид, обсуждается на с. ХСVI, но не одобряется Довером. В соответствии с принципом, изложенным в его предисловии (с. VIII), он не упоминает Роджерса.

## II. ЖИЗНЬ И ХАРАКТЕР

### 1. ЖИЗНЬ

Сократ был афинянином по рождению, сыном Софрониска и Фенареты, из дема Алопеки<sup>1</sup>. Он родился

<sup>1</sup> Помимо множества упоминаний у Платона (Лахет, 180d; Горгий, 495d), имя его отца и название дема были записаны в официальном обвинительном акте (*Диоген Лаэртский*, 2.40). То, что его мать звали Фенаретой, и она была повитухой, кажется, было правдой, хотя в это и трудно поверить. В «Теэтете» Платона (149a) Сократ сравнивает свою собственную функцию в жизни с искусством повитухи. Как повитуха помогает женщинам, чтобы тело их ребенка появилось на свет, так и Сократ поступает с людьми, а дети, которым он помогает прийти в мир, являются отпрысками не тела, а ума. Как и греческие повитухи, сам он был неспособен к деторождению. То есть он не имеет своих собственных идей и может приносить пользу, только помогая другим вывести плоды их размышлений на свет: «А не слышал ли ты, что я сын повитухи — очень опытной и строгой повитухи, Фенареты? (μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυράς). А не слышал ли ты, что и я промышляю тем же ремеслом?» βλοσυράς в классическом использовании означает «косматый, волосатый, щетинистый»; Леманн, цитируемый Уэбстером, — Мус. То Ном. 94, предполагает, что слово было первоначально связано с хищниками, но его этимология сомнительна. Кажется странным, что такое слово относится к матери. То, что она была повитухой, могло заставить Сократа вначале подумать о шутке, но то, что она была повиту-

в 470 или в 469 г. до н. э., так как записи о судебном процессе над ним и о казни датируются 399 г., а Платон говорит, что ему в это время было 70 лет. Его отец, как говорят, был каменщиком или скульптором<sup>1</sup>, а ссылки у Платона на Дедала как его предка (Евтифрон, 11b; Алкивиад I, 121a) это подтверждают. Поскольку врачи прослеживали свою родословную до Асклепия — как предка, давшего свое имя профессии (как это делает Эриксимах у Платона: Пир, 186e), то и скульпторы могли прослеживать свою линию до Дедала. Обоснование посредством мифической генеалогии было регулярной

хой по имени Фенарета, — «та, что выводит добродетель на свет» (φαινόμενον — Ἀρετή), — вызывает доверие. С другой стороны, ответ Тезета на вопрос «А не слышал ли ты..?» — «Это я слышал». В «Первом Алкивиаде» (131e) Сократ упоминает о себе как о «сыне Софрониска и Фенареты», где упоминание ее имени не имеет особого значения. В любом случае, существовало аттическое имя Фенарета, так как оно появляется на надгробиях (Pittner. Сократ, 6, прим. 11). Таким же было имя матери Гиппократы из Коса (RE, VIII, 1802).

<sup>1</sup> λιθοῦρος или λιθοζόος (RE, 2. Reihe, V. Halbb. 1104) обычно переводится как «каменщик», но такой, который располагается гораздо выше по художественной шкале. Аристотель (Никомахова этика, 1141a10) применяет λιθοῦρος к Фидию. Слово λιθοζόος позднее уже не встречается. Лукиан (Сновидение, 9) говорит о мальчике, отданном для обучения этому ремеслу своему дяде, о котором в этом сновидении говорится, что он мог стать Фидием, но вместо этого послушался совета последовать за Сократом и оставил это обучение ради «культуры» (λαϊδεία, § 12). От заурядных скульпторов требовали отказаться от гермы и Аполлона, и так для каждого дома и улицы, которые теперь могли быть оригинальным произведением искусства не в большей мере, чем монументальная скульптура наших кладбищ. Многие из таких тружеников жили в Алопеке, которая находилась на дороге от Афин к мраморным карьерам Пентеликона (RE, 1, 1597). Выраженного мнения о профессии Софрониска нет у Платона, Ксенофонта, Аристофана и Аристотеля, и самым лучшим свидетельством, вероятно, является фрагмент 51 Аристоксена (о других более поздних упоминаниях см.: RE). Бёрнет в это свидетельство не верит (Евтифрон, 50).

практикой у греков, когда речь шла о ремесле, которое требовалось передать от отца к сыну. Было известно, что в соответствии с этой практикой Сократ обучался ремеслу скульптора, которое он мог практиковать в годы своей юности (Целлер. Ph. d. Gr. 52, прим. 1 и 2), пока он не оставил его ради *paideia*, как позже выразился Лукиан (Сновидения, 12). Софрониск был, кажется, уважаемым гражданином, которого достойно принимали в любом сообществе, так как Платон заставляет Лисимаха, сына Аристида, говорить о нем как о давнем друге, к которому он относился с высочайшим уважением. Маловероятно, что он был беден, или что более поздняя бедность Сократа была чем-то, кроме следствия его собственного выбора, как о ней говорит Платон в «Апологии» (23b).

Пелопонесская война привела его на воинскую службу, и он заработал много похвал за свою храбрость и хладнокровие, особенно в неблагоприятной обстановке, а также за свою выносливость. Платон упоминает три кампании, в которых он принимал участие, — поражение и последующее отступление афинян при Делиуме в Беотии в 424 г. («Я был с ним при отступлении», — говорит Лахет в диалоге, который носит его имя (181a), «и если бы все были такими, как Сократ, наш город никогда бы не настигли бедствия») и битву при Амфиполе в 422 г. Во время экспедиции в Потидею он спас жизнь Алкивиаду и совершил подвиг, упоминаемый Алкивиадом в «Пире»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Платон упоминает все три кампании в «Апологии» (28e), вновь говорит о Делиуме в «Лахете» (181) и «Пире» (220e), и Потидею в «Пире» (219e) и в «Хармиде» (153a). Приукрашивал он или не приукрашивал героическое поведение Сократа, он едва ли придумал сам факт, что тот участвовал в этих сражениях. На сомнения Бёрнета и Гомма имеется ответ У. М. Калдера III в: *Phronesis*, 1961. История, известная от более поздних авторов, рассказывает, как Сократ спас несколько таких отступав-

В следующий раз мы слышим о его появлении на публике в 406 г., когда он оказал сопротивление требованию, чтобы военачальники, которые не смогли спасти людей с кораблей, уничтоженных в победоносной битве при Аргинусских островах, предстали перед судом все вместе и их дела не рассматривались бы по отдельности. Это было незаконно, и это оказалось поворотом его «племени» к *prytaneis*, что означало, что именно этой группе людей следовало решать, какое дело должно предстать перед Собранием<sup>1</sup>. Других участников в конечном счете запугали, вынудив согласиться с незаконным шагом, и только один Сократ стоял на своем<sup>2</sup>. Он упоминает об этом в «Апологии» Платона,

ших вместе с ним в Делиуме, убедив их пойти по другому пути, после того, как был предупрежден своим «божественным знаком» (*Плутарх*. О демоне Сократа, 518e; *Цицерон*. О дивинации, 1.54.123). Согласно Страбону (9.2.7) и Диогену Лаэртскому (2.23), он там спас жизнь Ксенофону, вынеся его с поля боя, когда тот упал с лошади. Некоторые выводили из фрагмента об Антисфене (33 Caizzi), что Антисфен перенес спасение Алкивиада (*Платон*. Пир, 220d–e) в Делиум, и что Алкивиад затем превратился в Ксенофонта! (RE, 2. Reihe, V. Halbb. 812). Такие истории по меньшей мере показывают, что традиция рассказов о военной службе Сократа не зависит от одного только Платона.

<sup>1</sup> Совет (*Boulé*) из 500 членов был разделен для удобства на группы из 50 *prytaneis*, действующих по ротации 1/10 каждого года. Их обязанность заключалась в том, чтобы подготовить дело для *Ecclesia* (собрания всего народа), и любое предложение должно было быть рассмотрено ими прежде, чем оно предстанет перед *Ecclesia*.

<sup>2</sup> *Ксенофонт*. Греческая история, 1.7.12–15; Воспоминания, 1.1.18 и 4.4.2; *Платон*. Апология, 32a–c. О проблемах, связанных с деталями данного случая, см., помимо Бёрнета: *Treu*. RE, 2. Reihe, XVIII, Halbb. 1772; *De Strycker*. *Mil. Grig.* 11, 207; *Dodds*. *Gorg.* 147. Г. Джаннантони (*Giannantoni G. Riv. crit. di star, della fil.* 1962) пытается реконструировать отношение Сократа к судебному процессу, с тем чтобы помочь понять его политическое мышление, основанное на верности законам, а Де Стрикер указывает, насколько данный случай подтверждает историческую

где говорит, что никогда не занимал никакой государственной должности, хотя и выполнял некоторые обязанности перед Собранием, так же, как это мог делать и любой другой гражданин. Было хорошо известно, что он отказывался принимать активное участие в политике, хотя цель его бесед с молодыми людьми заключалась в том, чтобы подготовить их к тому, чтобы они играли свою роль эффективно и с достоинством<sup>1</sup>, следуя своим внутренним убеждениям о том, что было правильно. Если, в этом случае, его совесть и уважение к закону вступили в противоречие с демократически принятым решением, то спустя около двух лет мы находим его с такой же храбростью сопротивляющимся требованиям недавно установившейся олигархии Тридцати. Эти люди были ответственны за целый ряд судебных убийств, в особенности убийств тех богатых граждан, чьей собственностью они жаждали завладеть. Пытаясь вовлечь Сократа в свои насильственные действия, они приказали ему вместе с еще четырьмя гражданами арестовать одного состоятельного человека по имени Леонт из Саламина. Такие лидеры революции, как родственники Платона Критий и Хармид, могли считать, что вправе рассчитывать на него, так как они были членами его кружка и знали, помимо прочего, что он не был защитником афинской демократической системы, но они недооценили его приверженность законности. Остальные повиновались, и Леонт был арестован и убит, но Сократ просто отправился домой<sup>2</sup>.

---

точность «Апологии» Платона и допускает вероятность того, что отношение Сократа к законам в «Критоне» также является исторически верным.

<sup>1</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.16.15; *Платон*. Апология, 31с и в других местах.

<sup>2</sup> *Платон*. Апология, 32с и Письма, 7, 324d–e; *Ксенофонт*. Воспоминания, 4.4.3. На этот случай также ссылаются, не упоми-

От последствий своего поступка он спасся благодаря контрреволюции, которая восстановила демократию. Но это принесло ему новые опасности. Времена были отмечены безысходностью, и сторонники демократии чувствовали, что их прямой обязанностью является предотвращение повторения ужасов, память о которых была свежа в уме каждого, повторения царства террора, установленного на короткий период их триумфа Критием и его союзниками из олигархии. Все ведущие фигуры в этот период насилия, включая изменника Алкивиада, были ранее близкими друзьями Сократа. Кроме того, он был известен тем, что говорил вещи, казавшиеся несовместимыми с демократической формой общественного устройства в целом, как ее тогда понимали. Сторонники демократии не могли чувствовать себя в безопасности, пока он не был с ними. Это не были люди, которые, подобно Тридцати, были склонны к насилию. Сам Платон, у которого были все основания для неприязни к ним, отдает должное той умеренности, с какой они вели себя после своего восстановления.

Но по какому-то злому року некоторые тогдашние властители снова вызвали в суд моего друга Сократа, предъявив ему нечестивейшее из обвинений, менее всего ему подходившее: одни выставили его на суд как безбожника, другие же произнесли обвинительный приговор и казнили того, кто сам не пожелал в свое время принять участие в нечестивом обвинении против одного из друзей-изгнанников, когда и сами изгнанники были в тягостном положении<sup>1</sup>.

---

ная имени Сократа, Ксенофонт в «Греческой истории» (2.3.39), также *Андокид*. О мистериях, 94, и *Лисий*, 12.52. См.: *Бёрнет*. *Apol. ad loc.*

<sup>1</sup> *Платон*. Письма, 7.325b–c. Здесь не самое лучшее место, чтобы обсуждать подлинность Седьмого письма, о котором авторитетные ученые имеют противоположные мнения. Я не мо-



По видимости, главным обвинителем был Мелет, от имени которого обвинительный акт был составлен. В «Евтифроне» (2b) Сократ описывает Мелета Евтифрону, который о нем не слышал, как «неизвестного юношу, длинноволосого и жидкобородого», и он мог быть только марионеткой, за чьи ниточки дергал могущественный Анит, а избран он, возможно, был за тот энтузиазм, с которым мог бы продавливать религиозное обвинение<sup>1</sup>. Анит был одним из самых влиятельных демократических политиков, лидер в борьбе против Тридцати, и Платон изображает его в «Меноне» как бранившего софистов и высказывавшего туманные намеки на то, что город может сделать с самим Сократом. Его возражения против поведения Сократа будут главным образом политическими, но выдвигать политические обвинения против него или упоминать о его более ранних связях с Критием или Хармидом противоречило бы амнистии, провозглашенной восстановленной демократией, которой Анит был явным образом предан<sup>2</sup>. Обвинение поэтому ограничивалось преступлениями против государственной религии и туманно сформулированным «развращением молодежи». Был и третий об-

гу поверить, что эти предложения содержат в себе что-то, кроме собственного суждения Платона о трагедии.

<sup>1</sup> См.: τὸς ἀπὸ τῶν Ἄντων καὶ λεῖψόμενοι Ἄντων (Апология, 18b и 31a, а также 29c, 30b). Имеется свидетельство о религиозном пыле Мелета в самой «Апологии», и если (как считают Бёрнет и Тэйлор) именно этот Мелет в тот же самый год преследовал Андосида, то есть вполне достаточное доказательство в обвинительной речи, сохранившейся в посмертных произведениях Лисия и описываемой Бёрнетом как «почти единственный памятник религиозного фанатизма, который дошел до нас из античности» (см. его Евтифрон, с. 9). Имя не является распространенным, но Карштедт отрицает тождество в: RE, XXIX. Halbb. 503.

<sup>2</sup> Об амнистии см.: *Аристотель*. Афинская полития, 39; *Ксенофонт*. Греческая история, 2.4.43, а о строгом соблюдении ее Анитом, даже когда ему самому было это невыгодно, — *Исократ*. In Callim, 23.

винитель, помимо данного случая неизвестный Ликон, которого «Апология» фактически игнорирует, концентрируясь на Аните и Мелете. Он, как известно, действовал от имени ораторов, тогда как Анит представлял ремесленников или торговцев, а также политиков (он владел кожевенным заводом), Мелет же представлял поэтов (Апология, 23ε). Политики (реально не отличавшиеся от ораторов), ремесленники и поэты были тремя классами, упомянутыми позже в речи в качестве возмущенных вопросами Сократа, и классификация, несомненно, была сделана Платоном по памяти. Мы обладаем текстом обвинения из двух источников — Ксенофонта и Диогена Лаэртского. Диоген взял ее от современника Плутарха, Фаворина, который обнаружил, что в его дни она хранилась в Метрооне. Ксенофонт ограничивается фактическими обвинениями, в которых только одно слово, не затрагивающее смысла, отличается в двух копиях, и поэтому мы можем быть уверены, что у нас имеется правильная версия<sup>1</sup>. Полная версия гласит:

Сей обвинительный акт составлен на показаниях Мелета, сына Мелета из дема Питиуссы, против Сократа, сына Софрониска из Алопеки. Сократ виновен в отказе признавать богов, признаваемых Государством, и в поклонении другим, новым божествам. Он также виновен в разращении молодежи. Требуемое наказание — смерть.

И Платон, и Ксенофонт заставляют убедиться, что второе обвинение аргументировалось довольно туманными терминами. Платон вынуждает Сократа связать его с первым, ограничивая Мелета высказыванием, что

<sup>1</sup> Ксенофонт. Воспоминания, 1.1.1; Фаворин, ар. D. L. 2.40. У Ксенофонта было *καὶ τὰ δαίμονια εἰσφέρων*, у Диогена Лаэртского — *εἰσπυοῦμενος*, что могло быть правильным юридическим термином (Бёрнет. Евтифрон, 102). Парафразы возникают у Платона (Апология, 24b), Ксенофонта (Апология, 10), и частично в Евтифроне, 3b.

Сократ превращал юношей в атеистов, а Ксенофонт (Воспоминания, 1.2) защищает его от всех возможных обвинений: в поощрении их распущенности, обжорства, неуважения к родителям и безнравственной интерпретации поэтов. Он тем не менее в своем сообщении о том, что сказал «обвинитель» (то есть, вероятно, Поликрат в своем памфлете, написанном через несколько лет после события), выдвигает на первый план обвинение, что Сократ был воспитателем Алкивиада и Крития и поэтому ответственен за их преступления. Его отношения с этими людьми, особенно с Алкивиадом, кажется, были в центре столкновения защитников Сократа и обвинителей<sup>1</sup>. Анит мог иметь в виду главным образом Крития — в качестве веской причины для устранения Сократа, но ему мешала амнистия для предания этого желания гласности. Много лет спустя оратор Эсхин (In Timarch, 173) прямо говорил афинянам: «Вы обрекли софиста Сократа на смерть, потому что было доказано, что он воспитывал Крития». Мотив был частично политическим, но в то же время и более широким, как прекрасно показал это Целлер (Ph. d. Gr. 217):

Это правда, что Сократ пал жертвой демократической реакции, которая последовала за свержением Тридцати; но его политические взгляды не были первичным мотивом нападок на него. Скорее, его вину стремились обнаружить в подрыве нравственности и религии его

---

<sup>1</sup> Диес (Вокруг Платона, 166) называет Алкивиада осью, вокруг которой вращалась большая часть нападков и защиты, и он приводит в качестве примера «Обвинение» Поликрата, «Алкивиад» Эскина и Антисфена, «Пир» Платона, «Воспоминания» (1.2) Ксенофонта и «Алкивиад», приписываемый Платону. Государство (494с–495d) также предоставляет убедительное основание для обращения к Алкивиаду. Диттмар обсуждает, что различные последователи Сократа, включая Платона, говорят об Алкивиаде в своем Эсхин, 65–177.

страны, а антидемократическая тенденция его учения была частично косвенным следствием этого подрыва, а частично обособленным ответвлением.

Следует помнить о распущенности Алкивиада и подозрениях его в святотатстве, а также об атеизме Крития, как и об их политике<sup>1</sup>.

Нельзя обвинять Анита и его соратников в жажде крови Сократа. Они были бы удовлетворены — вероятно, в большей мере, — если бы он просто сошел с политической сцены Афин, отправился бы в добровольное изгнание и позволил бы всему идти своим ходом. В «Апологии» Платона Сократ цитирует Анита, сказавшего (вероятно, в своей речи в качестве обвинителя), что *либо* Сократу вообще не следовало предстать перед судом, *либо*, поскольку он все же явился в суд, судьи обязаны приговорить его к смерти, чтобы спасти своих сыновей от его влияния (Апология, 29с). Сходным образом его друг Критон говорит о рассмотрении дела в суде, «когда в этом не было никакой необходимости» (Критон, 45е). Даже после вердикта о виновности, для судей не было необходимости принимать наказание, которого требовало обвинение. Согласно афинскому закону, обвиняемый сам мог предложить более легкое наказание, а судьи вновь голосовали бы по вопросу о том, что же следует принять, и если бы Сократ предложил изгнание, то была вероятность, что такое наказание могло быть принято. Согласно Платону, он это понимал. В ответе на предложение Критона вывезти его тайно из страны Платон изображает законы Афин. При этом Критон говорит: «Если бы ты хотел, ты бы еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия города то самое, что задумал сделать теперь без его согласия» (Критон, 52с).

<sup>1</sup> О Критии и его отношениях с Сократом см. с. 453–454 выше.

Однако Сократ был убежден, по причинам, которые затем были изложены в «Апологии» и «Критоне», что для того, чтобы покинуть Афины, нужно стать предателем своей миссии, и что Афины, в любом случае, стали такой важной частью его жизни, что он не мог себя вообразить живущим где-либо еще. Кроме того, он был убежден, что не причинил вреда городу, а, наоборот, принес ему большую пользу. Его встречным предложением было, поэтому, что ему следует предоставить бесплатную еду в Пританию, привилегию, даруемую олимпийским победителям и другим, принесшим выгоду государству и отстоявшим его честь. Тем не менее, добавляет он, у него не было возражений против того, чтобы заплатить штраф, поскольку нехватка денег не приносила ему вреда. Сам он мог внести только одну мину, но некоторые из его друзей (включая Платона) предложили собрать тридцать мин<sup>1</sup>, и из уважения к их пожеланиям он мог бы это предложить. Так, по крайней мере, рассказывает Платон. Согласно Ксенофону, он показал высоту своего духа, отказавшись вообще предложить свою версию наказания<sup>2</sup>. В любом случае, его поведение едва ли оставляло судьям какой-либо выбор, и неудивительно, что это «смешанное собрание из 501 афинянина, включая престарелых

<sup>1</sup> Довольно внушительная сумма. Было подсчитано, что в конце V в. одна мина имела покупательную способность в размере 75 фунтов для 1950-х гг. См. перевод диалогов Платона Джозиттом, 4 издание, том I, 335.

<sup>2</sup> Апология, 23. Заявление Ксенофонта, что Сократ и сам не предложил альтернативу, и не позволил это сделать друзьям на том основании, что это будет свидетельством признания вины, должно быть осознанной попыткой противоречить Платону. Другие также чувствовали, что предложение штрафа повлечет за собой разочарование (об этом см.: *Филлипсон*, 373), и то, что Платон также сообщает об этом, подкрепляет убеждение, что он, присутствовавший на суде, говорит правду.



чиновников, дряхлых и немощных ремесленников, мелких лавочников и других, неспособных найти себе более достойное занятие» (так определяет их Филлипсон), проголосовало за смертную казнь несколько более широким большинством, чем это нужно для вердикта о виновности<sup>1</sup>.

Обычно приговор выносился сразу же, но одно особое обстоятельство его задержало. Каждый год афиняне отправляли корабль в Делос с религиозной миссией, для исполнения древней клятвы, данной Аполлону после победы Тесея, положившего конец ежегодному принесению молодых жизней в жертву Минотавру на Крите. Корабль был освящен за день до процесса над Сократом, и с этого момента до его возвращения город сохранял состояние религиозной чистоты, которая не допускала совершения публичных казней<sup>2</sup>. На этот период Сократ поэтому содержался в тюрьме, где его друзьям было разрешено навещать его, что, таким образом, и дало возможность для бесед вроде тех, на которые ссылается Платон в «Критоне» и, в последний день его жизни, в «Федоне».

Сократ был женат на Ксантиппе, и у него было три сына, самый старший из которых, Лампрокл, был «юным» во время его казни<sup>3</sup>, а самый младший, если судить по «Федону» (60a), был еще маленьким ребенком. Имя «Ксантиппа» предполагает аристократические связи, и оно стало нарицательным для сварливости, — судя по всему, справедливо. Если опустить рассказы бо-

<sup>1</sup> Филлипсон. Процесс, 241. О подробностях голосования, несколько по-разному выраженных Платоном (Апология, 36a) и Диогеном Лаэртским (2.41), см.: Филлипсон, 367, и Эразм. Gymnasium, 1964.

<sup>2</sup> Федон, 58a–c; Ксенофонт. Воспоминания, 4.8.2. Ксенофонт считает, что задержка длилась месяц.

<sup>3</sup> Платон. Апология, 34d. Это могло означать, что ему было около двадцати.

лее поздних сплетников, Ксенофонт (Воспоминания, 2.2.7) изображает их сына жалующимся на ее нетерпимость и дурное настроение, а в ряду шуток из его «Пира» (2.10) Антисфен спрашивает Сократа, почему, если он утверждает, что женщины способны к обучению не меньше мужчин, он не научил Ксантиппу, но вынужден жить с «самой неприятной женщиной всех времен». Сократ отвечает в том духе, что так же, как укротитель лошадей должен практиковаться на самых энергичных и необузданных, а не на послушных животных, так и он, стремившийся иметь дело со всеми видами людей, избрал ее в жены, зная, что если он сможет ее приручить, то тогда нет никого, с кем он не смог бы справиться. Упоминание Платона о ней в «Федоне» (60а) не противоречит этому универсальному вердикту. В том, что она замечает в день его казни: «...в последний раз ты беседуешь с друзьями» (по «женской привычке», как замечает повествователь Федон), нет ничего необычного, как нет ничего удивительного в том, что ее уведут прочь «кричащую и бьющую себя в грудь». Мысль о том, что она остается незамужней с тремя еще не взрослыми сыновьями, не была радостной, и, в любом случае, такого поведения следовало ожидать от жены грека<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Этот не очень важный вопрос о характере Ксантиппы вызывал на удивление сильные чувства, и ученые благородно устремились на ее защиту. Большинство из них соглашается, что одиозный Антисфен был ответственным за очернение характера доброй женщины (хотя на самом деле свидетельства обратного вообще отсутствуют), и повторное обращение к этому вопросу Ксенофонта молчаливо игнорируется. Риттер (Сократ, 64), вслед за Йозелем, доказывает, что хотя Антисфен был по общему признанию одним из наиболее преданных последователей Сократа, он был довольно бесчувственным человеком, и его единственным мотивом для ложных оскорблений жены Сократа было стремление увеличить славу самого Сократа! Должно быть очевидно, что Ксенофонт никогда не мог рассказывать историю о шутке Анти-



сфена и об ответе Сократа, если бы дурной нрав Ксантиппы не был хорошо известным фактом.

Неоднократно утверждалось, что если бы репутация Ксантиппы как сварливой жены была заслуженной, то Аристофан никогда бы не упустил возможность воспользоваться таким подарком для материала своей комедии. Возможно, что Сократ просто еще не был женат, когда «Облака» были созданы, но, в противном случае, они должны были появиться очень скоро после его женитьбы. Любопытно, действительно ли Аристофан такую возможность упустил? В «Облаках» у Стрепсиада жена с более высоким социальным статусом, и она настаивает на аристократическом имени для их сына. (Имя Лампрокла было аристократическим, как указывает Бёрнет: Апология, 34). Ее особая склонность выражалась в именах, заканивавшихся на — «ипп», и первое, упомянутое из ее любимых, было Ксантип (Облака, 64)! Разве не было возможности, чтобы человек именно с таким именем разрушил дом? Можно только предполагать, почему Аристофан не сделал ее женой самого Сократа, но в отличие от Антисфена ему, возможно, помешало чувство, что высмеивать друга — это одно, а смеяться открыто над его женой — это совсем другое. Кроме того, имеется также различие между исполнением на публичной сцене и легкой фамильярностью на приватной вечеринке, где уже было выпито много вина.

Более поздние источники приписывают ему вторую жену Мирто, дочь или внучку Аристида, некоторые даже говорят, что они были женами одновременно, другие утверждают, что Мирто была второй женой после Ксантиппы, — но это явно невозможно. Правдивость истории уже ставилась под сомнение в античности Панетием (*Плутарх. Аристид, 27; Афиней, 13.556b*) и другими. Сообщения на самом деле пронизаны несоответствиями и оправдывают то пренебрежение, с которым большинство ученых их рассматривает. Некоторые из античных авторитетов возводят все к утраченной работе Аристотеля (в то же самое время выражая сомнения относительно подлинности сведений), но наиболее вероятно, что все это начинается с его более молодого современника Аристоксена в контексте злоупотреблений именем Сократа (см.: *Zeller. Ph. d. Gr. 55, прим. 2, и 63, прим. 5*). Некоторые тексты собраны в книге Демана (Свидетельство, 38), который также цитирует наиболее характерные мнения ученых, но учитывает при этом и фр. 54a и b Аристоксена. Нет необходимости говорить, что Йоэль критически относится ко всей истории с Антисфеном.



## 2. ВНЕШНОСТЬ И ОБЩИЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА

Мы должны в этом пункте вернуться к невозможности, уже упомянутой, отделения учения Сократа от его личности в целом. Иначе читатель очень скоро будет раздражен тем, как много внимания уделяется вопросам явно несущественным и далеким от философии. Тем не менее даже обсуждение его внешнего вида прямо приводит к телеологической позиции, вынуждавшей его рассуждать об идеалах красоты и совершенства с мерилom пользы и функциональной пригодности. К тому же и само учение не может рассматриваться отдельно от всего остального, так как требовал ли он определений, настаивая, что добродетель — это знание, и утверждая, что никто не поступает дурно по собственной воле, или убеждая людей заботиться о своей душе, и было ли явным предметом беседы мастерство сапожника или любовь, — он всегда, как он сам утверждал, «говорит одно и то же об одном и том же»<sup>1</sup>.

Общепризнанно, что внешний вид Сократа был чрезвычайно уродливым, но это был тот вид уродливости, который очаровывает. Главными его чертами был широкий, плоский и вздернутый нос, выпуклые, широко раскрытые глаза, толстые мясистые губы и, как он сам формулирует в «Пире» Ксенофонта (2.19), «живот, который у меня не в меру велик»<sup>2</sup>. У него была харак-

<sup>1</sup> Ксенофонт. Воспоминания, 4.4.6; Платон. Горгий, 490е. Это повторение у двух авторов (соответственно в беседах с Гиппием и Калликлом) предполагает, что это был хорошо известный ответ Сократа тем людям, которые надоедали ему утомительными пересказами.

<sup>2</sup> Ссылки у Ксенофонта и Платона на внешний вид Сократа и его личные привычки собраны Э. Эдельштайном в: X. und P. Bild, 7–22. Некоторые из этих черт подтверждаются у Аристотеля. Диоген Лаэртский (2.43) говорит о его бронзовой статуе работы Лисиппа, воздвигнутой раскаявшимися афинянами сразу

терная манера смотреть на людей, которую нельзя было забыть, но невозможно описать. Мы слышим о нем, «смотрящем широко раскрытыми глазами, что было его привычкой», «опустившим голову и взирающим, подобно быку, вверх» и «бросающим взгляд искоса». Он в шутку хвастается, что такими выпуклыми глазами он может видеть гораздо дальше, чем большинство людей<sup>1</sup>. Его друзья сравнивают его с сатиром и с камбалой (или со скатом)<sup>2</sup>. Ксенофонт в «Пире» (ч. 5) описывает увлекательный «конкурс красоты»<sup>3</sup> между Сократом и красивым юношей Критобулом, которому он бросил вызов, что посредством своего известного метода перекрестного допроса докажет, что он более красив. («Только, — добавляет он, — пускай он лампу поближе пододвинет»). Сократ начинает:

Только ли в человеке, по твоему мнению, есть красота, или еще в чем-нибудь другом?

— Клянусь Зевсом, — отвечал он, — по-моему, она есть и в лошади, и в быке, и во многих неодушевленных

же после его смерти. Существующие представления делятся на два типа, один из которых, вероятно, основан на бронзе Лисиппа, а другой — на мраморе, датируемом эпохой эллинизма. (Это соответственно типы А и В в «Портретах греков» Гизелы Рихтер.) Идея о существовании до-лисипповского портрета, выполненного при жизни Сократа, является гипотетической. Для дизайна обложки данной книги взята голова из типа А в Ватикане (Рихтер, илл. 456–457, 459).

<sup>1</sup> Платон. Федон, 86d (ο διαβλέπω см.: Аристотель. О сневидении, 462a13), 117b; Ксенофонт. Пир, 5.5.

<sup>2</sup> Платон. Пир, 215b; Менон, 80a.

<sup>3</sup> Такой конкурс на самом деле представлял собой часть игры (ἄγωνες) в Афинах и в других местах и назывался εὐανδρία. Такие конкурсы были характерны для Панафинских игр (Аристотель. Афинская политика, 60.5), и автор речи против Алкивиада говорит об одном победителе ([Andoc] 4.42). Афиней (565) говорит, что целью было избрать самого красивого, и рассказывает о конкурсе красоты (κρίσις κάλλους) в Элиде.

предметах. Я знаю, например, что и щит бывает прекрасен, и меч, и копье.

— Как же возможно, — спросил Сократ, — что эти предметы, нисколько не похожие один на другой, все прекрасны?

— Клянусь Зевсом, — отвечал Критобул, — если они сделаны хорошо для тех работ, ради которых мы их приобретаем, или если они по природе своей хороши для наших нужд, то и они прекрасны.

— Знаешь ли ты, — спросил Сократ, — для чего нам нужны глаза?

— Понятно, — отвечал он, — для того, чтобы видеть.

— В таком случае мои глаза, пожалуй, будут прекраснее твоих.

— Почему же?

— Потому что твои видят только прямо, а мои вкось, так как они навькате.

— Судя по твоим словам, — сказал Критобул, — у рака глаза лучше, чем у всех животных?

— Несомненно, — отвечал Сократ, — потому что в отношении силы зрения у него от природы превосходные глаза.

— Ну, хорошо, — сказал Критобул, — а нос у кого красивее, — у тебя или у меня?

— Думаю, у меня, — отвечал Сократ, — если только боги дали нам нос для обоняния: у тебя ноздри смотрят в землю, а у меня они открыты вверх, так что воспринимают запах со всех сторон.

— А приплюснутый нос чем красивее прямого?

— Тем, что он не служит преградой зрению, а позволяет глазам сразу видеть, что они хотят; а высокий нос, точно издеваясь, разделяет глаза барьером.

— Что касается рта, — сказал Критобул, — то я уступаю: если он создан, чтобы откусывать, то ты откусишь гораздо больше, чем я. А что у тебя губы толстые, не думаешь ли ты, что поэтому и поцелуй твой нежнее?

— Судя по твоим словам, — сказал Сократ, — можно подумать, что у меня рот безобразнее, чем даже у осла. А не считаешь ты доказательством большей моей красоты, что и Няяды, богини, рождают Силенов, скорее похожих на меня, чем на тебя?

— Больше я не могу тебе возражать, — сказал Критобул. — Пускай они, — прибавил он, — кладут камешки, чтобы скорее мне узнать, какому наказанию или штрафу следует мне подвергнуться.

Когда голоса были подсчитаны, и было обнаружено, что каждый в пользу Критобула, Сократ с болезненным удивлением протестовал, что тот, должно быть, подкупил судей.

Верный своей цели, Ксенофонт допускает, что ум Сократа может быть продемонстрирован даже в легкой беседе. Принцип, которому следует конкурс красоты, вновь возникает в «Гиппии Большем» Платона (295c):

Пусть у нас будет прекрасным то, что пригодно. Сказал же я это вот почему: прекрасны, говорим мы, не те глаза, что кажутся неспособными видеть, но те, что способны видеть и пригодны для зрения. Не так ли? Не правда ли, и все тело в целом мы в таком же смысле называем прекрасным, одно — для бега, другое — для борьбы; и все живые существа мы называем прекрасными: и коня, и петуха, и перепела; так же как и всякую утварь и средства передвижения: сухопутные и морские, торговые суда и триеры; и все инструменты, как музыкальные, так и те, что служат в других искусствах, а если угодно, и занятия и обычаи — почти все это мы называем прекрасным таким же образом.

Это наставление Сократа Ксенофонт повторяет и в других беседах (Воспоминания, 3.8.4–6, 4.6.9). В поисках самой близкой параллели следует, возможно, обратиться к Англии XVIII в. В начале своего «Анализа Красоты» Хогарт пишет:

Как создается пригодность частей замыслу в случае каждой индивидуальной вещи, — посредством искусства или самой природой, — это первое, что следует рассматривать, поскольку именно это имеет самое важное значение для красоты целого.

После иллюстрации на примерах размеров и формы стульев, колонн и арок, он продолжает:

В кораблестроении размеры каждой части определяются и регулируются пригодностью для плавания. Когда судно плавает хорошо, моряки называют его ... красивым: эти две идеи имеют такую связь<sup>1</sup>.

Сократ не обращал внимания на свой внешний вид и постоянно ходил босиком, а единственная старая верхняя одежда, которая у него была, являлась неистощимым объектом насмешек, и его критики обзывали его «неумытым». Даже его друзьям приходилось признать, что увидеть Сократа только что умывшимся и обутым было делом весьма необычным, знаменовавшим собой особый случай, такой как празднование успеха его друга Агафона, завоевавшего премию за свою первую трагедию<sup>2</sup>. Выносливость, терпеливость и самоконтроль были наиболее примечательными чертами его характера, если понимать терпеливость не в смысле полного воздержания или крайнего аскетизма, но как безразличие к наличию или отсутствию материальных удовольствий. Во время сражения при Потидее он по ледяной земле страшной фракийской зимы шел без обуви и в легкой одежде; это, как говорит Алкивиад в «Пире» Платона, не вызвало к нему любви у солдат, кутавшихся в теплые одеяния и оборачивавших свои ноги войлоком и овчиной, так как они считали, что он

<sup>1</sup> Э. Бёрк. См. также статью Бёрка «Классические аспекты теории искусства Хогарта» в: *Journal of the Warburg (and Courtauld) Institute*, 1943. Утилитарная сторона учения Сократа будет изложена позже (гл. III, § 8).

<sup>2</sup> Без обуви и в одном бедном одеянии: *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.6.2; ἀνυπόδητος; *Аристофан*. Облака, 103, 363; «Пир» у Платона (220b). Его верхняя накидка была постоянным предметом насмешек. См. прим. об Амипсии в I главе. Об ἄλουτος см.: Птицы, 1554, а о его необычном праздничном наряде см. «Пир» Платона (174а).

желает их унижить. Что касается напитков, то о нем говорили, что он способен пить все, что угодно, хотя никто никогда не видел Сократа пьяным, и пил он только в том случае, когда требовалось исполнить общепринятый обычай, а также потому, что он ценил беседу, легко протекавшую на *symposion*. Все свои склонности и пристрастия как в сексе, так и в пище он держал под строгим контролем<sup>1</sup>. Следует признать, что наши сведения приходится брать у людей, которые не только его хорошо знали, но и были его преданными поклонниками, и поэтому их можно заподозрить в пристрастных свидетельствах. И все же, вместе с тем, что они говорят о его учении и о силе его интеллекта, все это создает целостный и достоверный портрет, а то немногое, что этому портрету противоречит, не является, к сожалению, беспристрастным свидетельством, но несет в себе признаки злого умысла и сплетен. Тот мрачный характер, о котором Аристоксен слышал от своего отца Спинатра, едва ли мог быть более правдоподобным, чем характер Сократа, пребывавшего в хорошем настроении, но он был холериком, и когда он был охвачен страстью, он имел угрожающий вид и мог позволить себе самые резкие выражения и поступки. Он был также сексуально страстным, но «это не добавляло вреда его распушенности, потому что он общался только с замужними женщинами или с общедоступными проститутками»<sup>2</sup>. Нет сомнений, что Сократ обладал страстной при-

<sup>1</sup> Его отношение к сексу обсуждается в следующем разделе.

<sup>2</sup> Аристоксен, фр. 54. Жаль, что те, кто не доверяет доброжелательным сообщениям Платона и Ксенофонта, не могут ничего предъявить, кроме подобных сплетен. Аристоксен был также человеком, обвинявшим Сократа в двоеженстве и утверждавшим, что тот требовал платы за свое учение (фр. 57, 52, 59). Он также говорил, что весь диалог «Государство» в целом можно обнаружить в «Антилогике» Протагора и что Аристотель основал Лицей при жизни Платона для того, чтобы с ним соперничать (фр. 67, 65).

родой, и те, кто пострадал от плети его гнева, могли ощутить это столь же хорошо, как и Спинатр. Хотя эти страсти редко вырывались наружу, когда это происходило, последствия были разрушительными. Ксенофонт приводит один пример. Критий пытался соблазнить одного юношу из круга Сократа по имени Евтидем. Когда частный протест не возымел последствий, Сократ, наблюдая его ужасное поведение при разговоре, где присутствовали Евтидем и некоторые другие из его знакомых юношей, сказал перед всеми: «Критий, кажется, одержим свинской склонностью: тереться об Евтидема, подобно тому, как трется свинья о камни»<sup>1</sup>.

### 3. ОТНОШЕНИЕ К СЕКСУ И ЛЮБВИ

Отношение Сократа к сексу следует рассмотреть более внимательно, как с точки зрения его постоянных дружеских отношений с юношами, так и с точки зрения той центральной роли, которую играет эрос в философии Платона под влиянием Сократа. Отношение к гомосексуальным отношениям в Афинах его времени отличалось от нашего. Романтику видели главным образом в мужских привязанностях того же типа, что и у Ахилла и Патрокла или у Ореста и Пилада, и вполне серьезно утверждалось, что такие отношения между мужчинами, с различной степенью откровенно сексуального содержания, были в гораздо большей степени способны способствовать героизму и другим добродетелям и приводить к более длительной и подлинной духовной связи, чем брак между женщиной и женщиной. В «Пире» Платона предполагается, что взаимная притя-

---

<sup>1</sup> Воспоминания, 1.2.29–30. Мэри Рено с замечательной силой воображения реконструировала сцену в своем романе «Последние капли вина».

гательность полов является чисто физической, а ее цель заключается в рождении детей. Позиция резюмируется Демосфеном: «У нас есть куртизанки для нашего удовольствия, любовницы для потребностей тела и жены для рождения законного потомства»<sup>1</sup>. Верно, что разные греческие государства имели различные кодексы поведения. Павсаний в «Пире» Платона говорит, что в Элиде и Беотии нет никаких предосудительных мыслей по данному поводу, а Фивы известны тем, что гордятся своим «Священным союзом» любовников, образцовой моделью стойкости и мужества. В Ионии и у греков под властью персов это осуждалось. Это обстоятельство Павсаний связывает с естественным желанием тирана препятствовать интеллектуальным и физическим достижениям и насильственно разрушать содружества и союзы среди своих подданных. В самих Афинах, продолжает он<sup>2</sup>, положение более сложное и более трудное для понимания. Считается, что такая любовь может

<sup>1</sup> Демосфен. Против Неэры (59), 122. Цитируется Левинсоном (In Def. of P. 106). Описание Левинсоном общего состояния общественного мнения в Афинах представляет собой прекрасное противоядие теории Кельзена, что Платон страдал от чувства вины, отторжения и изоляции, вызванных отклонением от общепризнанных стандартов.

<sup>2</sup> И в Спарте, если текст 182b правильный. Он был подвергнут сомнению (Бери, ad loc.) на том основании, что Спарта была совершенно терпимым государством и не могла быть связана с Афинами в этом отношении. Эта терпимость упоминается Платоном (Законы, 636b, 836b) и в силу большого количества упоминаний всеми принимается как факт, хотя в наши дни Довер со знанием дела доказал, что это свидетельство не оправдывает предположения, что гомосексуальные практики были более распространенными в Спарте, чем где-либо еще, или что так считали афиняне (BISC, 1962, 36–38). Ксенофонт явно утверждает (Афинская полития, 2.13.13–14), что законы Ликурга хотя и одобряли целомудренную связь между женщиной и мальчиком, но рассматривали физические отношения между ними как равноценные инцесту.



быть благородной, и любовнику многое прощается, но в то же самое время отцы отдают своих сыновей в руки наставников, приказывая строго охранять их от любой возможной связи с поклонниками. Объяснение, как он думает, заключается в том, что существует правильный и неправильный тип любви, и если один стремится только к физическому удовлетворению и убегает, когда внешняя привлекательность фаворита слабеет, то другой любит больше дух мальчика, чем его тело, и предлагает ему благородную дружбу. Препятствия встают на пути, отбирают время и силы, служат проверкой, и афинское общество относится с неодобрением к двум вещам: когда любовнику уступают слишком быстро или когда поддаются страху, жадности<sup>1</sup> либо надежде на продвижение. Мотивом более юного должна быть вера, что союз со старшим мужчиной усилит его характер и улучшит его ум, а второй должен поступать, зная, что он может сделать это. Такая любовь обладает ценностью и для государств и для индивидов, потому что она заставляет и любовника, и возлюбленного подчиняться самодисциплине для достижения совершенства.

Ораторы в «Пире» в целом этому соответствуют. Хотя Павсаний говорит некоторые вещи, с которыми Платон мог бы согласиться, его концепция любви отличается от сократовско-платоновской, которая появляется позже, и концепцию Павсания можно рассматривать как представляющую то мнение, которое культивировалось в Афинах. Лагерборг, конечно же, прав, когда в своем блестящем исследовании данного предмета

---

<sup>1</sup> Проституция для афинского гражданина была запрещена законом, и обвинение в ней предполагало утрату гражданских прав (ἀττία). Главный источник наших знаний аттического закона о гомосексуальности (который также проливает свет на действовавший тогда νόμος в его более широком смысле общепринятых отношений) — это речь Эсхина против Тимарха. Краткое изложение см.: Dover. BICS, 1964, 32.

говорит, что «в глазах греков такая нежная дружба ни в коем случае не была чем-то постыдным», и «что в своей любви к красивым юношам Платон был истинным дитя своего времени»<sup>1</sup>. То же самое верно и для Сократа, и это избавляет нас от любой теории, что все находилось под воздействием чувства, что он отклонялся от установленных нравов своего общества. Путаница была вызвана неудачной попыткой сделать необходимые различия между разными формами этих привязанностей, которые могли колебаться от романтического и возвышенного чувства, возможно, легче даруемого тому юноше, чьи положительные качества включали в себя и телесную красоту, до более или менее неразборчивого желания чувственного удовлетворения. Последнее, разумеется, осуждалось мнением Афин, и в не меньшей мере Сократом и Платоном<sup>2</sup>. Отрицать правдивость строки Вергилия «*Gratior est pulchro veniens de corpore virtus*» было бы для большинства из нас лицемерием. В качестве примера общепринятого нравственного уровня, который все же далек от сократовского, можно процитировать слова Критобула, бывшего когда-то весьма привлекательным юношей, а теперь ставшего достаточно взрослым, чтобы интересоваться теми, кто моложе его<sup>3</sup>.

Мы, красавцы, можем гордиться еще вот чем: сильному человеку приходится работать, чтобы добывать

<sup>1</sup> Plat. *Liebe*, 44, 31. О нравственном и социально значимом кодексе поведения между мужчинами см., в частности, с. 42.

<sup>2</sup> В речи Лисия, которую Федр зачитывает Сократу (Федр, 231e), именно не влюбленный чувствует себя обязанным учиться, что объект его желания может колебаться «из страха перед установленным *пotos*», но отрывок в целом показывает, что, в любом случае, *выставление напоказ* физической связи осуждалось.

<sup>3</sup> *Ксенофонт*. Пир, 4.15. О периоде жизни Критобула см. 8.2: *ἔτι καὶ νῦν ἐρώμενος ὦν ἤδη ἄλλων ἐπιθυμεῖ*.

жизненные блага, храброму — подвергаться опасностям, ученому — говорить, а красавец, даже ничего не делая, всего может достигнуть. Я, например, хоть и знаю, что деньги — вещь приятная, но охотнее стал бы давать Клинию то, что у меня есть, чем получать что-либо от другого; я охотнее был бы рабом, чем свободным, если бы Клиний хотел повелевать мною: мне легче было бы работать для него, чем отдыхать, и приятнее было бы подвергаться опасностям за него, чем жить в безопасности. И вот, если ты, Каллий, гордишься тем, что можешь делать людей справедливее, то я могу более, чем ты, направлять их ко всякой добродетели: благодаря тому, что мы, красавцы, чем-то вдохновляем влюбленных, мы делаем их более щедрыми на деньги, более трудолюбивыми и славолюбивыми в опасностях и уж, конечно, более стыдливыми и воздержными, коль скоро они всего более стыдятся даже того, что им нужно. Безумны также те, которые не выбирают в военачальники красавцев: я, например, с Клинием пошел бы хоть в огонь; уверен, что и вы тоже со мною. Поэтому уж не сомневайся, Сократ, что моя красота принесет какую-нибудь пользу людям. Не презирай красоту за то, что она скоро отцветает: может обладать красотой и юноша, и взрослый, и старец, как ею обладает ребенок. Вот доказательство: носить масличные ветви в честь Афины выбирают стариков привлекательной внешности, подразумевая этим, что во всяком возрасте есть своя красота.

Федр в «Пире» Платона (178–179) выражает сходные чувства: то, что должно быть руководящим принципом человеческой жизни, без чего ни город, ни индивид не смогут сделать ничего великого и прекрасного, — а именно без чувства стыда за бесчестные поступки и без стремления делать то, что заслуживает уважения, — не прививается ни родственниками, ни почестями, ни богатством так сильно, как любовью. Если отец или друзья будут вести себя бесчестно, если человек будет страдать от собственной трусости, то все это причинит ему меньше боли, если это не заметит его



возлюбленный. По меньшей мере, никто не может читать Платона или Ксенофонта — или, по данному вопросу, Аристофана<sup>1</sup>, не принимая в качестве исторического факта то, что среди праздных классов в Афинах любовь между мужчинами была совершенно естественной и не вызывающей смущения темой как для серьезной беседы, так и для шуток. Ж. Деверё, в интересной статье, написанной с психоаналитической точки зрения («Греческая псевдо-гомосексуальность и „Греческое чудо“» в: *Symb. Osl.* 1967), разбирает интересный случай греческого гомосексуального поведения не в качестве настоящего извращения, а как выражение юношеского состояния, продолжающегося во взрослой жизни. Это, возможно, следует считать неудачным выражением, но, как указывает автор, юность не являет собой постыдного термина. В конце концов, он означает то же самое, что и молодость, и вовсе не клеветники греков говорили об их вечной юности. Связь этой юности с беспрецедентным расцветом греческого гения великолепно изложена автором на заключительных страницах его статьи.

Какой же была позиция Сократа? Он изображается как человек, свободно использующий язык любви, заявляющий о себе как о специалисте в «эротике» (*τά ερωτικά*) и как о любовнике (*εραστής*) по своей природе. В «Меноне» (76c) он говорит, что никогда не сопротивлялся красоте (конечно же, не красоте противополож-

---

<sup>1</sup> Ганс Кельзен, утверждая, что Платон чувствовал себя социально изолированным, потому что гомосексуальность строго осуждалась в Афинах, говорит, что Аристофан «бичевал этот порок с самым острым чувством презрения и с иронией» (*Int. Journ. Ethics*, 1937–1938, 375). Но можно выдвинуть и иную интерпретацию его весьма непристойных шуток, которые должны были вызывать в аудитории припадки смеха, в ином случае, этой аудитории там просто бы не было. О различии в отношении Платона и Аристофана к гомосексуальности см.: *Dover. BISC*, 1964, 36, 38.

ного пола), а в «Пире» Ксенофонта (8.2) он не может припомнить такого времени, когда он не был бы влюблен. Тем не менее нет ничего необычного в том, чтобы найти человека, использующего язык эротики и при этом являющегося весьма сдержанным в своем поведении. Сексуальные образы религиозных мистиков часто привлекали внимание<sup>1</sup>. Более того, в то время как мы сейчас признаем (возможно, все менее и менее), по крайней мере, остаток социального табу на такой язык, Сократ с подобными ограничениями не сталкивался. Все свидетельства указывают на то, что, с одной стороны, он держал свои страсти под полным контролем и использовал одобряемый обществом союз старого человека со своими учениками как ценный ресурс образования, но, с другой стороны — был по своей природе восприимчив к красоте и не сопротивлялся ей без специальных усилий. Когда он говорит о красоте, хотя обычно и в шутливой манере, за шутками определенно что-то скрывается. Самый откровенный отрывок — это описание встречи Сократа с мальчиком Хармидом после длительной разлуки в армии. Вся компания высоко оценивала его красоту, и Сократ соглашается, что тот должен быть совершенно неотразим, если только он обладает душой, соответствующей его внешней форме. Они предлагают проверить это, вовлекая его в беседу, и он садится между Сократом и Критием.

И уже с этого мгновения, милый друг, мною овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой я намеревался столь легко провести с ним беседу. Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все

---

<sup>1</sup> *Тэйлор*. Сократ, 46: «Почти повсеместное использование символического языка, заимствованного мистиками всех времен из сексуальных страстей, указывает на реальную связь между мистическим и эротическим темпераментом».

собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя и подумал, что в любовных делах мудрейший — поэт Кидий, советовавший кому-то по поводу встречи с прекрасным мальчиком «остерегаться, выйдя, олененку подобно, навстречу льву, разделить удел жертвенного мяса»: ведь мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем<sup>1</sup>.

Остальная часть диалога посвящена природе *sophrosyne*, самообладания, или умеренности.

Особым предметом шуток между Сократом и его друзьями была, кажется, его предполагаемая страсть к Алкивиаду. О ней несколько раз упоминается у Платона, и самое интересное упоминание — во фрагменте сократика Эсхина, где эта страсть сравнивается с вакхическим безумством<sup>2</sup>.

С моей стороны, любовь, которую я испытывал к Алкивиаду, дала мне точно такой же опыт, что и у вакханок. Они, охваченные вдохновением, добывают мед и молоко в таких местах, где другие не могут добыть даже воды из источников. Так и я — хотя я не узнал ничего, что я мог бы передать человеку, чтобы сделать его лучше, тем не менее я думаю, что, поскольку я любил его, мое общество могло сделать его хорошим человеком.

Ирония очевидна. Эротическое заблуждение Сократа, сравнимое с заблуждением исступленных менад,

---

<sup>1</sup> Платон. Хармид, 155с–е. См.: Ксенофонт. Воспоминания, 1.3.13, где Сократ описывает «дикого зверя, называемого „цветущим юношей“», как более опасного, чем скорпион, потому что он может вспрыснуть неизлечимый яд, не прикасаясь к своей жертве.

<sup>2</sup> Платон. Протагор, 309а; Горгий, 481d; Алкивиад I, *ad init.*; Эсхин, фр. Пс, с. 273 у Дитмара. В «Пире» (217а) Алкивиада заставляют говорить о его собственном ошибочном впечатлении, что Сократ желал спать с ним.

заключается в том, что благодаря своей любви он мог бы быть способен обратить развращенного Алкивиада и направить его к лучшему образу жизни. Этому соответствует собственное описание Алкивиадом, в «Пире» Платона, неприступного целомудрия Сократа и его способности заставить его почувствовать стыд. В «Первом Алкивиаде» Сократ доказывает, что самость человека находится в его уме или духе (*psyche*), а тело — это только инструмент, которым эта самость «управляет» и использует для проживания. Это дает ему возможность указать на то, что он понимает под истинным эросом и осудить привычную всем версию гомосексуальной любви; ибо тот, кто любит тело Алкивиада, любит не Алкивиада, но только нечто, ему принадлежащее. В более легком стиле проходит обмен забавными суждениями между Антисфеном и Сократом у Ксенофонта (Пир, 8.4). Антисфен говорит, что он любит его, и похожий на Силена Сократ отвечает: «Но о твоей любви лучше сказать, что ты любишь не меня самого (букв. «мою *psyche*»), но мою внешность». Позже (8.23) он говорит уже серьезно, что «для человека, любящего тело больше души, эта связь унижительна».

Мы можем доверять сообщениям Платона о сократовской философии и практике секса не только потому, что нет никаких надежных свидетельств обратного, и не только потому, что если бы он предавался педерастии, то обычаи эпохи не требовали это скрывать. Более важно то, что характер, который изображает Платон, абсолютно убедителен. Наиболее неоспоримая часть его доказательств лежит не в его прямой оценке Сократа, а в его собственной философии. Придерживаясь тех взглядов на *eros*, которые у него были, он не смог бы быть таким восхищенным учеником, если бы сам Сократ был от этих взглядов далек. На самом деле именно влияние Сократа должно было помочь ему столь превзойти обычную нравственность

его времени. Он осуждает педерастию и в «Государстве» и в «Законах»<sup>1</sup>. Более важным и более положительным является то центральное положение, которое занимает *eros* в его философии в целом. Мы не можем здесь обсуждать это всесторонне, но коротко это означает, что завершенная и отвечающая всем требованиям философия жизни должна учитывать как эмоции, так и разум, поскольку это неотъемлемые части человеческой природы. Философия не сводится к культивированию интеллекта и к пренебрежению всем остальным. Это должно означать использование разума с целью привести желания к другим, отличным от физических, формам удовлетворения, в которых они найдут не разочарование, а свое высшее осуществление. В этом процессе и сексуальные влечения имеют свое место, так как именно через них *psyche* впервые испытывает притяжение к тому, что прекрасно. Они ведут, разумеется, в первую очередь к восхищению физической красотой, и если на этом уровне они оборачиваются физической распущенностью, наша жизнь искалечена. Но на самом деле *eros* в нас является духовной силой, и, избегая его более низких проявлений и узнавая его истинную природу, мы можем позволить ему вести нас вверх (как разъясняет это Сократ в «Пире») — от страстного желания к индивидуальному телу к эстетическому наслаждению видимой красотой вообще, от наслаждения красотой

<sup>1</sup> Государство, 403a–c. В «Законах» (838e) гомосексуальные сношения осуждаются на основании их бесплодности, так как «от мужского пола надо воздерживаться и не губить умышленно человеческий род; не надо также ронять семя на скалы и камни, где оно никогда не пустит корней и не получит естественного развития». В 636c о таком сношении говорится, что оно «противоестественно и возникло как дерзкая попытка людей, разнузданных в удовольствиях». С тем, что Платон запрещал такие сношения, согласен и Аристотель (Политика, 1262a).





характера<sup>1</sup>, еще выше, к интеллектуальной красоте наук, — пока в конце этого кропотливого восхождения нам не будет даровано внезапное видение самой Красоты, абсолютной Формы, которая воспринимается не физическим зрением вообще, а зрением души или ума. На этом конечном, действительно божественном уровне красота, добро и истина представляют собой одно и то же, и видение этой высшей реальности, говорит Платон устами Сократа, возможно только для человека, природу которого определяет любовь, так как сила, ведущая к этому, — это сила *eros*. Именно это, говорит Сократ, открывается в посвящении в последние мистерии *ta erorika*; это и есть фундаментальная доктрина платонизма, философия, в высшей степени вдохновлявшаяся самим Сократом.

Говоря о Платоне как об источнике, я разъяснял, что я далек от тех, кто утверждает, что все, что он вкладывает в уста Сократа, было или могло быть сказано Сократом в реальной жизни. В этой блестящей центральной речи «Пира», он явно превосходит учение исторического Сократа<sup>2</sup>. Но точно так же, как он не

---

<sup>1</sup> Следует напомнить, что одно слово *καλόν*, которое мы переводим как «красота», указывает как на нравственное совершенство, так и на изящество внешней формы.

<sup>2</sup> В 209e жрица из Мантинеи Диогима, от которой, как утверждает Сократ, он получил эти знания, говорит: «Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобратся, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них». Как считали другие (см.: *Stenzel. PMD*, 4), наиболее вероятно, что этим высказыванием Платон отмечает границу, которой достигла философия его учителя. Она включала в себя представление о единстве умов, приводящем к беременности и родам в царстве идей, связанным с ментальными родовыми схватками, которые майевтическое искусство Сократа облегчало успешным появлением на свет умов-детей других людей, как это было описано в «Теэтете». Это подразумевало характерное для Сократа знание о собственном незнании и оправды-

смог бы заставить Сократа произнести то, что он сам рассматривал в качестве наиболее сильных аргументов в пользу бессмертия, если бы сам Сократ был убежден, что смерть была концом всего, точно так же невозможно поверить, что он мог бы приписать речь «Пира» Сократу, если бы идеи и поведение реального Сократа в том, что касалось любви, находились бы на том же самом приземленном уровне, что и идеи многих из его современников.

Все это прекрасно согласуется с уже упомянутым свидетельством Ксенофонта о том, что Сократ ставил любовь души выше любви тела, но не считал, что духовная любовь не должна нуждаться в элементе страсти. Цицерон рассказывает историю, которая, вероятно, восходит к диалогу, написанному юным другом Сократа Федоном. Некий Зопир, утверждавший, что он читает характер по лицам, говорил, что он видел в чертах лица Сократа множество признаков порочной и похотливой природы — вовсе не противоестественный вердикт, когда кто-то думает о таких толстых чувственных губах. Другие присутствовавшие смеялись над ним, исходя из знания о воздержанной жизни Сократа, но сам Сократ его поддержал: пороки действительно были, сказал он, но он победил их силой разума<sup>1</sup>. Он был

вало предположение, что весь комплекс этих идей принадлежит историческому Сократу.

<sup>1</sup> Цицерон. Тускуланские беседы, 4.37.80, и О судьбе, 4.10. Диалог Федона «Зопир» упоминается как подлинный Диогеном Лаэртским (2.105). Рассказ был назван «schwerlich geschichtlich» Целлером (Ph. d. Gr. 64, n.) и «хорошо обоснованным» Фрилендером (Plato, Eng. tr. I, 45). Федон — это общеизвестный источник, и это гарантирует, что он является историческим по меньшей мере в том смысле, что он соответствует тому Сократу, которого он знал. Генри Джексон, цитируемый Адамом (Apol. XXII), отмечает, что своей внешностью Сократ «казался воплощением чувственности и даже тупости» («stupidum et bardum» в трактате «О судьбе», 4.10).

хорошим человеком в том смысле, в каком это определял Антифон («Софисты»), и пользовался симпатией и пониманием у тех, кто был слабее его. Как прекрасно выразился Целлер (Ph. d. Gr. 68), он был не безличным идеалом добродетели, но афинским греком во плоти и крови.

Красивые юноши, как мы знаем, обладали сильной привлекательностью для Сократа, и он никогда не был счастлив так, как в их компании. Но они знали, что единственным стимулом, который они могли от него получить, было волнение, вызванное его дружбой и беседой, переживанием его интеллектуального акушерства, которое заставляло их мысли течь в десять раз быстрее, чем раньше.

#### 4. ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ДРУГИХ

Если Сократ был очарован юношеской красотой, то не менее верно и то, что юноши были очарованы им. Этот уродливый, пузатый человек, с вытаращенными глазами и плоским носом обладал необъяснимой силой личного магнетизма. Такую силу трудно понять, не столкнувшись с ней на собственном опыте, но его юные друзья приложили все усилия, чтобы ее передать, и им можно предоставить возможность самим об этом рассказать. Алкивиад в «Пире» Платона сравнивает его с сатиром Марсием, который соревновался с Аполлоном в игре на флейте, и комментирует примечательное их сходство во внешности, продолжая<sup>1</sup>:

Разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента, как, впрочем, и ныне еще любой, кто играет его напевы.

<sup>1</sup> 215b.

Те, которые играл Олимп, я, кстати сказать, тоже приписываю Марсию как его учителю. Так вот, только напевы Марсия, играет ли их хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково увлекают слушателей, и благодаря тому, что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами. Когда мы, например, слушаем речь какого-нибудь другого оратора, даже очень хорошего, это никого из нас, правду сказать, не волнует. А слушая тебя или твои речи в чужом, хотя бы и очень плохом, пересказе, все мы, мужчины, и женщины, и юноши, бываем потрясены и увлечены. Что касается меня, друзья, то я, если бы не боялся показаться вам совсем пьяным, под клятвой рассказал бы вам, что я испытывал, да и теперь еще испытываю, от его речей. Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь.

Такой язык не следует объяснять каким-либо напоминанием об апологетической цели Платона — освободить Сократа от ответственности за злодеяния Алкивиада. То, что оно описывает, гораздо глубже простого очарования беседой или силой аргументации, и это не так легко объяснить. Менону также приходится описывать это на языке заклинаний и магии, и это могло возникнуть только из собственного опыта Платона — воздействия, оказываемого почти бессознательно Сократом и отчасти независимо от слов, которые он использовал. Самое замечательное описание этого феномена обнаруживается в «Феаге», который, хотя и не написан Платоном, обычно признается произведением начала IV в., принадлежащем кому-то из круга Сократа. Если те, кто отрицает его принадлежность Платону,

правы, то свидетельство этого диалога является более ценным в силу его независимости, а собственные описания Платона оправдывают уверенность в том, что он сообщает. Когда всё допущение связывается с *eironeia* Сократа, остается еще нечто необычное, что требует объяснения<sup>1</sup>.

Отец, беспокоящийся о своем сыне Феаге<sup>2</sup>, который докучает ему своим желанием подготовиться к политической жизни, приводит мальчика к Сократу. Феаг хотел бы, чтобы сам Сократ взял его в ученики, но Сократ полагает, что надлежащими наставниками являются софисты, такие люди, как Продик, Горгий и Пол. У них есть чему учить, и они знают, чем они занимаются. У него же нет ни умений, ни знаний, которые можно было бы передать, за исключением одного лишь искусства любви, но достигнут или нет успехов те юноши, которые общаются с ним, — это не в его власти; это дело божественного провидения. Иногда его небесный предостерегающий голос запрещает ему брать ученика, и даже когда этого не происходит, успех не гаран-

<sup>1</sup> О самом лучшем и коротком сообщении о «Феаге» см.: Фридлендер. Платон, англ. пер. II, 147–154. Он не видит серьезных оснований приписывать его Платону и датирует его, на основании стиля, 400 г. У. Джанелл (в: Гермес, 1901), который считает, что это подделка, идентифицирует ее как сократическое произведение, составленное при жизни Платона, между 369 и 366 гг. Другие датировки можно найти в: RE, XL. Halbb. 2366. Некоторые сомневаются в авторстве Платона по той простой причине, что они видят иррациональный элемент суеврия в трактатке *daimonion* и в ссылке на физический контакт в речи Аристиды. Так делает Дороти Таррент в: CQ, 1958, 95. Если все это навсегда должно оставаться спорным вопросом, то Фридлендер, по крайней мере, дает противоположному мнению прочное обоснование. (Дж. М. Рист не согласен с этим: Феникс, 1963, 17.)

<sup>2</sup> Феаг упоминается также в «Государстве» (496b) как один из тех, кто хотел бы оставить философию ради политики, если бы ему не мешало плохое здоровье.

тирован. Некоторые получают длительную выгоду, но у других улучшения исчезают, как только они покидают его общество<sup>1</sup>. Он расскажет историю, чтобы доказать это (130a):

Так случилось, например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: общаясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; когда же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына Мелесия, Фукидидова сына, а Фукидид этот накануне был раздражен против меня из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня, поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть», — говорю я. «Как, — отвечает, — невдомек ему разве, что за жалкая душонка он был прежде, чем стал близок с тобой?» «Видимо, нет, — говорю я, — клянусь богами!» «Но и сам-то я, — говорит он, — оказался смешон, Сократ!» «Почему же так?» — спрашиваю. «Да потому, что до моего отплытия я был способен разговаривать с любым человеком и показывал себя собеседником не худшим, чем кто бы то ни было другой, а потому гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы, — настолько совещую я собственной никчемности». «А сразу ли, — спрашиваю я, — покинула тебя эта способность или постепенно?» «Постепенно», — отвечает он. «Ну а когда она была при тебе, — спросил я, — ты имел ее благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ, — отвечал он, — невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда

<sup>1</sup> Сходные указания делаются в «Теэтете» (150d), где они явным образом связываются с метафорой акушерства, а Аристид упоминается мимоходом. Здесь, однако, утверждается только то, что если *daímonion* позволяет ученику вернуться, он вновь исправляется. Возможность второго ухудшения, несмотря на согласие бога, не упоминается.

находился вместе с тобой, и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же, — заключил он, — вся эта способность излилась из меня прочь».

Можно вообразить серьезного юношу, с широко раскрытыми глазами размышляющего о магическом воздействии присутствия Сократа<sup>1</sup>. То, что Платон на самом деле думал о «контактном воспитании» (вовсе не невозможное убеждение для греков, как указывает Дороти Таррент в *CQ*, 1958), он демонстрирует в «Пире» (175c–d), где Агафон просит Сократа сесть возле него, так, чтобы благодаря соприкосновению с ним он мог бы воспользоваться плодами его последнего вдохновения. Сократ отвечает, что было бы чудесно, если бы трогая друг друга, мы могли бы заставить мудрость перетекать из более пустого к более полному посредством чего-то вроде капиллярного притяжения. В воспитательных способностях Сократа не было ничего физического или магического, как могли бы думать его юные поклонники, но тем не менее в них было нечто большее, чем простое насаждение фактов или идей. Фридлиндер (*op. cit.* 152) прямо противопоставляет

---

<sup>1</sup> «Феаг» не лишен рисовки или юмора. Фридлиндер (*op. cit.* 326) указывает, что жесткий и тяжелый стиль начальной речи Демодока, который был заклеен как неплатоновский (см. *Shorey. WPS*, 429), мог быть намеренным — как соответствующий почтенному земледельцу. Он неизбежно делает избитое сравнение между выращиванием растений и воспитанием, включая восхитительное замечание, что «выращивание» детей — это гораздо более легкая работа для человека, чем выращивание деревьев! Именно с выращивания и начинается тяжелая работа.

сократовское воспитание посредством любви<sup>1</sup> софистическому образованию без любви, а софистическую практику предложения интеллектуальных продуктов всем желающим — *daimonion* Сократа, который говорил ему, сделает ли требуемая психологическая и нравственная близость между ним и молодым человеком отношения ученика и учителя успешными. Это также связано с его искусством майевтики. Поскольку он ничему не учит, а только извлекает то, что уже есть, он ничего не может сделать с тем, кто уже не забеременел в своем уме. Остальных он отправлял к софистам (Теэтет, 151b). Свобода избирать только тех, относительно кого его инстинкт (или его *daimonion*) говорил ему, что они способны отвечать на его «советы», — эта свобода была главным поводом для того, чтобы отказываться от оплаты («Софисты»). Он, разумеется, учил их равенству в аргументации, но только потому, что он был убежден, что чистое мышление является необходимой предпосылкой для правильного нравственного действия. Диалектическое искусство было для него только средством для нравственной реформы, которая всегда будет неудачной до тех пор, пока не будет изначального потока симпатии между учителем и учеником.

Если Сократ и не обладал буквально магией своего прикосновения, Платон, однако, тем не менее делает бесспорным тот факт, что воздействие его личности на его слушателей было чем-то уникальным и вызывающим дискомфорт. Только те, кто имели нужный темперамент, могли ответить на это воздействие, и только если они были готовы упорно добиваться своего. Первый контакт вызывал не самоуверенность, о которой говорит Аристид, а угнетающее чувство беспомощности. Его метод коренился в его вере, что прежде чем кому-

<sup>1</sup> Хотя Фридлиндер и не упоминает здесь о нем, цитируемый отрывок из Эскина является весьма подходящим.



то можно было помочь на пути к мудрости, он должен был быть вначале убежден в своей потребности в ней, то есть в своем настоящем невежестве и глупости. Некоторые только дожидались этой первой негативной стадии и оставляли его в том, что психоаналитик мог бы назвать состоянием негативного переноса, — рассерженные на Сократа, но также и на самих себя. Многие, говорит он (Теэтет, 151с), «готовы кусаться», когда видят детищ своего мозга, отброшенными словно фантомы. Этот аспект его личности появляется и в «Меноне» (80а), соединенный, как соединял его и Алкивиад, с нелестным отзывом о его лице.

И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал, и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем остальным на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, и ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое. Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, тотчас же схватили бы как колдуна.

Вместе с «Пиром» и «Феагом» этот отрывок дает намек на нечто гораздо более могущественное, чем сила рационального аргумента. В то же самое время сам его метод объясняет многое. Непреклонное принуждение признавать свое невежество — это процесс весьма неприятный и некомфортный. То, что некоторым юношам нравилось испытывать то, через что прошли те, кто старше и лучше их, — это понятно, хотя и не всегда достойно похвалы.

## 5. БОЖЕСТВЕННОЕ ЗНАМЕНИЕ: СОКРАТ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

Есть и другие свидетельства менее рациональной стороны у Сократа. И Платон, и Ксенофонт часто ссылаются на то, что он называл своим *daimonion*, божественным знамением или духовным наставником, часто просто «обычным знамением»<sup>1</sup>. В «Апологии» Платона (31с–d) он описывает это так:

Мне бывает какое-то чудесное божественное знамение; ведь над этим и Мелет посмеялся в своей жалобе. Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами.

(Два пункта из этого отрывка Платон повторяет в других местах. В «Евтифроне» (3b) Евтифрон высказывает догадку, что *daimonion* — это основание обвинения Мелета во введении странных богов, а в «Государстве» (496с) Сократ говорит, что именно *daimonion* не позволил ему сделать политическую карьеру.) После своего осуждения он говорит своим друзьям (40а–с):

В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знаме-

<sup>1</sup> Τό δαιμόνιον, τό δαιμόνιον σημεῖον, το τοῦ θεοῦ σημεῖον, το εἰωθὸς σημεῖον, ἢ εἰωθῆναι μοι μαντικῆ, φωνή. Ударение иногда ставится на прилагательное τό δαιμόνιον, и это, конечно же, отличается от δαιμων или θεός. Это помогало Платону и Ксенофону защищаться от обвинения, что это «новый бог».

ние не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать<sup>1</sup>. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова.

Из этого он делает вывод, что смерть, которая теперь ожидает его, не может быть злом.

Что касается «самых обычных» случаев вмешательства этого *daimonion*, то Платон рассказывает нам в «Федре» (242d), как происходили эти «обычные знамения», и Сократ, оказывается, слышал голос, «не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искуплю некий свой проступок перед божеством»; а в «Евтидеме» (272e) — о том, что как только он поднялся, чтобы уйти из раздевальни, этот голос заставил его вновь сесть и вознаградил его появлением странной пары софистов. В «Первом Алкивиаде» он преподносит его запрет как причину того, что он избегал компании Алкивиада<sup>2</sup>. Возможно, самой важной функцией этого голоса была та, что упоминается в «Феаге» и «Теэтете», — когда голос отговаривал его от того, чтобы принимать или брать вновь учеников, которые не могли получить пользу из его в высшей степени личных методов обучения. В первом диалоге даже говорится, что эта *даймоническая* сила способствует успеху учеников, которых он берет, и это отличается от простой отрицательной позиции не-препятствия<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Согласно Ксенофону (Апология, 4; Воспоминания, 4.8.5), оно вмешалось до процесса, заранее запретив ему готовиться к защите.

<sup>2</sup> 103a. Сходным образом у Ксенофонта (Пир, 8.5) Антисфен сожалеет, что Сократ ссылается на *daimonion*, чтобы с ним не разговаривать.

<sup>3</sup> Феаг, 129e. См. ἐφῆκεν в «Алкивиаде I» (106a), также: Фридлиндер. Платон, I, 34.

Ксенофонт в большей степени склонен приписывать как позитивные, так и негативные функции *daimonion*, и некоторые из его ссылок имеют определенно апологетическую цель. Он явно всерьез принимает предположение, что, обвиняя Сократа в отрицании богов государства и во введении новых богов, Мелет и его союзники имели в виду *daimonion*, и он изо всех сил старается показать, что внутренний голос был просто тем способом, каким один из известных богов открывал свою волю Сократу, так же, как другим она демонстрировалась посредством знамений, оракулов и других одобренных каналов передачи пророчества. Его также беспокоил страх, что божественный голос мог быть принят за заблуждение, так как Сократ подчеркивал, что получил от него повеление не беспокоиться о приближающемся процессе, тогда как фактически он был осужден на смерть. Ответ Ксенофонта на это состоял в том, что Сократ был настолько стар, что смерть была уже близка, и что эта казнь спасла его от упадка сил, который так или иначе его ожидал, и, вместо этого, принесла ему славу благородного окончания жизни<sup>1</sup>.

Конкретную природу «божественного знамения» можно оставить изучающим психологию или религиозный опыт<sup>2</sup>. По прошествии такого количества времени и опираясь на доступные доказательства, этот вопрос, вероятно, не может быть решен с достоверностью. Мы можем довольствоваться знанием, что это было нечто такое, к чему сам Сократ относился серьезно, и что

<sup>1</sup> См.: Воспоминания, 1.1.2; Апология, 12–13; Воспоминания, 4.8.1; Апология, 5. *Daimonion* также упоминается Евтидемом как дар Сократа: Воспоминания, 4.3.12.

<sup>2</sup> Прекрасные исследования на английском у Филлипсона: Процесс, 88–98, и Фридлендера: Платон (англ. перевод), I, 32–36. См. также: Г. Гундберт в: *Gymnasium*, 1954 и ссылки в его примечаниях.



именно поэтому его воспитательная деятельность была для него подлинным призванием. Вообще говоря, вера в особое непосредственное отношение между ним и божественными силами должна быть принята в любом претендующем на полноту исследования его ментальности.

Другие доказательства, приводимые в пользу менее рациональной стороны в натуре Сократа, являются, возможно, еще менее достоверными. В «Пире» (220с) Алкивиад, бывший с ним во время кампании в Потидее, описывает, как однажды тот с самого утра стоял на одном месте, очевидно о чем-то задумавшись. К полудню это начали замечать. Вечером он все еще не сдвинулся с места, и некоторые ионийцы, из любопытства, вынесли свои подстилки на воздух, чтобы понаблюдать за ним и увидеть, будет ли он стоять там всю ночь. И он стоял, пока не началась заря и не взошло солнце; затем, после обращенной к солнцу молитвы, он ушел прочь. Можно сказать, что будучи глубоким философом, он все это время был поглощен следованием нормальному движению мысли; но даже самая трудная из философских проблем едва ли могла бы удержать его на ногах, заставить позабыть о его окружении на двадцать четыре часа, и эту историю, если она истинна, трудно объяснить без некоторой доли транса. В любом случае, эта способность полного абстрагирования или отказа от всего окружающего должна частично свидетельствовать о его знаменитой выносливости и безразличии к физическому состоянию и усталости.

Менее поразительным, возможно, является инцидент, вызвавший недоумение у его друга Аристодема, которого он встретил, когда шел обедать к Агафону (Пир, 174а). Он предложил Аристодему последовать за ним и взял на себя ответственность за то, что тот будет приглашен. Когда они приблизились к дому, Со-

крат остановился и попросил Аристодема идти впереди. Тот вошел в дом, думая, что Сократ был сзади, но его нигде не было видно. Слуга Агафона, отправленный за ним, сообщил, что тот стоял в сенях соседнего дома и отказался даже пошевелиться, когда с ним заговорили. Аристодем, который знал о его странной привычке «отойти куда-нибудь в сторонку и там остановиться», посоветовал оставить там его одного, и тот появился к середине обеда.

## 6. СОКРАТ И ОТВЕТ ДЕЛЬФИЙСКОГО ОРАКУЛА

Не лишено связи со всем этим и другое событие в его жизни, о котором следует упомянуть, прежде чем мы обратимся к более специфическому рассмотрению его учения и его значимости. Речь идет об ответе, который относительно него дал Дельфийский оракул его пылкому и нетерпеливому<sup>1</sup> юному последователю Херефонту. Мы знаем об этом главным образом из «Апологии» Платона, хотя о нем также упоминается, в преувеличенной форме, у Ксенофонта<sup>2</sup>. Мы не можем знать

<sup>1</sup> Апология, 21a: καὶ ἵστε δὴ οἷός ἦν Χαίρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὀρηΐσειεν.

<sup>2</sup> Платон. Апология, 21; Ксенофонт. Апология, 14. Две версии сравниваются выше, на с. 511, прим. 1. О некоторых мнениях об историчности и о значении события см.: Edelstein. X. u. P. Bild, 14, прим. 13; Schmid. Gesch. 240 с примечаниями; Puntner. Сократ, 62; Hackforth. CPA, 88–104; Деман. Свидетельство, 45–47; Вилламовиц. Платон, II, 52–54. Невозможно, чтобы Платон (у которого Сократ делает умершего брата Херефонта свидетелем) мог придумать это, хотя могут быть различные мнения о том, в какой степени это событие отвечает за «миссию» Сократа. О приписываемом Аристотелю утверждению, что именно Дельфийское предписание «познай самого себя» сообщило Сократу импульс исследовать природу человека, см.: Деман,

точно, когда это событие произошло, и если аргумент Тэйлора из «Хармида», что оно должно было случиться до 430 г., выглядит слабым, то предположение, что это событие относится к началу зрелого возраста Сократа, согласуется с тем, что он говорит в «Апологии», и какое-то время, близкое его тридцатилетию, могло бы прекрасно подойти<sup>1</sup>. Его рассказ состоит в том, что Херефонт отправился в Дельфы и набрался смелости (ἐτόλμησε) спросить оракула, есть ли кто-то мудрее Сократа, на что Пифия ответила, что никого мудрее нет. «Это, — писал Дж. Б. Бери (История Греции, 580), — демонстрирует странное озарение, которое вряд ли следует искать в святыне Дельф». Тэйлор был близок к истине, когда сказал (Сократ, 77), что оракул, желавший угодить, естественно, дал тот ответ, который нетерпеливый юноша с его навояющим вопросом желал получить. Для того вопроса, который был задан, не было даже необходимости в том (хотя такая необходимость обычно предполагается), чтобы Сократ уже достиг широкой репутации мудреца. Он нуждался только в маленькой, но преданной группе учеников, из которых только худощавый и чрезмерно серьезный Херефонт, «Летучая Мышь», был достаточно фанатичен, чтобы задать такой вопрос оракулу. Такой последователь у него был еще до того, как он оставил свой энтузиазм по поводу науки о природе: известно, что Херефонт изображен в «Облаках»<sup>2</sup>.

Свидетельство, 44–48. Аристотель также (согласно Диогену Лэртскому, 2.23) говорит о личном визите Сократа в Дельфы, а по мнению Гигона (Mus. Helv. 1959, 176), мы можем «с уверенностью» поставить эти утверждения рядом друг с другом и предположить, что Аристотель рассказывал эту историю с намерением противопоставить ее истории Платона.

<sup>1</sup> Тэйлор. Сократ, 78. Дж. Фергюсон в «Эраносе» (1964) приводит доказательства в пользу 421 г.

<sup>2</sup> Парк (CP, 1961) предполагает, что оракул мог быть дан по жребию — вытягиванием черного или белого зерна фасоли, —



Сам Сократ предпочитал относиться к оракулу очень серьезно и рассматривал его наставление как поворотный пункт в своей жизни. Некоторые ученые сомневались в этом — по двум причинам, и обеим ошибочным. Во-первых, они не верят, что Сократ, хотя и обладавший несомненными религиозными чувствами, был кем-то вроде ортодоксального пиетиста, чтобы провести всю свою жизнь под влиянием Дельфийского оракула. Во-вторых, его первой реакцией были слова, что он вовсе не был мудрецом и что он сразу же найдет того, кто был мудрее, чтобы предъявить его оракулу и опровергнуть очевидный смысл изречения бога<sup>1</sup>. Он описывает это как действие в повиновение Аполлону, но они говорят, что это противоречие: для лжеца, чтобы предъявить доказательство богу, было бы странно ему повиноваться.

Первый пункт представляет собой спорный вопрос<sup>2</sup>, но он дает общее представление о его позиции, и здесь может быть верное психологическое основание для его ответа оракулу в данном случае. Имеется мно-

---

и вопрос о мотивах мог и не возникать. (Амандри опубликовал описание, показывающее, что такой метод иногда использовался. См. его «Аполлонийскую мантику», 33, 245). Тем не менее это сомнительно. Парк ссылается на добавление Ксенофонта, что ответ был дан πολλῶν λόγοντων, и говорит, что эта подробность (не упоминаемая Платоном), похоже, была исторической, хотя другие детали в сообщениях Ксенофонта такими не были. Я не могу понять, чем это утверждение лучше остальных. Наоборот, это как раз та разнovidность деталей, которые Ксенофонт мог добавлять, чтобы сделать историю более красочной. В любом случае, ответ оракула, каким его приводит Ксенофонт, не соответствует тому простому «да» или «нет», которое могло быть выражено вытягиванием соответственно черного или белого зерна фасоли.

<sup>1</sup> ὡς ἐνταῦθα εἶπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον (Апология, 21b).

<sup>2</sup> Доддс (Греки и иррациональное, 185 и 198, прим. 36) приводит раздел и строку, где имеется утверждение, что он «и к сновидениям, и к оракулам относился очень серьезно».



жество доказательств, что еще юношей он был пылким приверженцем наук о природе для своего времени, но позже обвинил их в пренебрежительном отношении к проблемам человека и к конечным причинам. Вероятно, он уже чувствовал себя неудовлетворенным таким типом исследований и, может быть, рассказывал своим юным друзьям, что эти исследования были бесплодными, убеждая юношей в большей степени «заботиться о своей душе», но перемена не могла произойти без сомнений и умственной борьбы. Если ум уже подготовлен, то фактический случай, необходимый для такой перемены, может быть весьма тривиальным, а если он не готов, то самые торжественные заклинания во имя Небес могут не иметь последствий.

Второе возражение основывается на непонимании того способа, каким Дельфийские ответы обычно рассматривались и как с ними поступали. Описание Сократом его первой реакции на прорицание оракула следующее (Апология, 21b): «Что бы такое бог хотел сказать? Что он подразумевает? Сам я, конечно, нимало не осознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это». То, что он намеревался опровергнуть, являлось очевидным смыслом прорицания оракула, его словами, взятыми в их внешнем смысле. Целью опровержения было обнаружить ответ на эту загадку. Все знали, что оракул говорит загадками, и любой разумный человек или город мог игнорировать очевидное значение ради того, что было за ним скрыто. Когда афинянам, которым угрожало персидское вторжения, был дан совет опираться на деревянную стену, они не приступили к ее строительству: они провели консультации, и, пока они стремились решить загадку, было высказано множество мнений, до того момента, когда, наконец, не было принято истолкование Фемистокла, что под деревянной стеной бог имел в виду

флот<sup>1</sup>. В данном случае разрешение Сократом загадки заключалось в том, что бог воспользовался вопросом Херефонта, чтобы преподать урок, что любая человеческая мудрость ничего не стоит. Он просто взял Сократа в качестве примера и использовал его имя, чтобы сказать, что самое мудрое, что может человек сделать, — узнать о своей собственной немудрости (32a–b).

## 7. ЕГО СЛУЖЕНИЕ БОГУ

Его метод исследования смысла прорицания оракула был постоянным предметом обсуждения афинян в самых разных сферах общества с целью установить, был ли кто-то из них мудрее, чем он. Этот метод он использовал как до своего открытия этого наставления, так и после, потому что когда он сам узнал наставление, то почувствовал, что воля богов будет состоять в том, что он должен передать это наставление другим. Это заняло у него так много времени, что для публичных или частных дел этого времени оставалось очень мало, «и мое служение богам привело меня к большой бедности» (23b). Оно естественным образом принесло ему также много недоброжелателей. Верил ли он на самом деле, что избран Небесами для особой миссии, или его зависимость от оракула была просто шутивным тщеславием (и это, разумеется, звучит довольно серьезно), — этот вопрос может оставаться, если угодно,

---

<sup>1</sup> Геродот, 7.142, см. т. I, с. 683–684. Хэкфорт (CPA, 94) доказывает, что метод проверки оракула Сократом был несовместим с серьезным признанием его авторитета, потому что Сократ рационализирует этот ответ, сохраняя престиж Аполлона тем, что «изобретательно приписывает ему то, чего он не говорил». Но такова была признанная процедура, полностью совместимая с признанием авторитета оракула. (Хэкфорта также критикует Дж. А. Коултер в: HSCP, 1964, 303, прим. 33.)

спорным; но по меньшей мере его метод перекрестного допроса и та ненависть, которую этот метод вызывал, остаются фактами, и мы можем продолжить рассказ в том виде, в каком он дан в «Апологии». Вначале он искал политика с репутацией мудреца и разговаривал с ним; и в результате беседы он решил, что каким бы мудрым человек ни казался себе и другим, на самом деле он таким не был. Он продолжил поиски, несмотря на враждебность и оскорбления, проверяя по очереди претензии различных профессий. После политиков он испытывал поэтов, традиционных хранителей мудрости и знания, «воспитателей для взрослых», однако пришел к выводу, что они, к сожалению, пишут, скорее, под воздействием божественного вдохновения, а не в результате собственной мудрости, поскольку, предоставленные сами себе, они не способны понимать того, что они создали. Однако из-за своих стихов поэты предъявляли права на обладание знанием и мудростью, которые другие люди за ними отрицали. Наконец, он испытывал также ремесленников. У них не было такой репутации мудрецов, как у политиков или поэтов. Их мудрость при изучении исчезала, но по меньшей мере мастера должны были быть мудрыми в том, что касалось их ремесла, так как иначе они не смогли бы его исполнять. Здесь не было и речи о божественном вдохновении, и, поскольку Сократ, как он говорит, был убежден, что он вообще ничего не знает, они не могли испытывать недостаток *sophia* в большей мере, чем он<sup>1</sup>. Не был он и разочарован. «И в этом я не ошибся: в самом деле, они знали то, чего я не знал, и этим были мудрее меня» (22d). Но они не знали своей собственной ограниченности. Из-за своего владения небольшой областью

<sup>1</sup> Греческие слова, которые здесь имеются в виду, — это, конечно же, *sophos* или *sophia*. О том, как они дошли до значения наших слов «знание», «умение» и «мудрость», см. с. 42–43 выше.

технического мастерства они воображали себя достаточно сведущими, чтобы высказывать свое мнение и в более широких вопросах, и предъявляли права на владение мудростью, которой они не обладали. Такая ошибка, сходная с ошибкой поэтов, омрачала ту мудрость, которая у них была.

## 8. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Мнение Сократа об умелых мастерах в любом искусстве или ремесле — прекрасное введение к вопросу о его отношении к демократии. Его оценка их умений оригинальна. Достаточно вспомнить о выраженном им в «Горгии» (511c ff.) восхищении кормчим, который просит два обола за то, чтобы доставить мужчину, его жену, детей и их вещи из Эгины в Пирей, и только две драхмы, если они едут из Египта или Черного моря, и за эту сумму он хранит жизни и имущество от всех опасностей, которые поджидают их на море. Достоинство кормчего заключено в его скромности, она состоит в том, что он никоим образом не способен улучшить душу или тело тех, кого он высадил на землю, как и не способен узнать, было ли бы для них лучше безопасно ступить на землю или утонуть. То же восхищение умением или мастерством возникало у него везде, где он их видел, — у сапожника, оружейника или земледельца<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Что касается некоторых интересных отрывков, иллюстрирующих мнение Сократа о таких профессиях, смотри статью Шлайфера, переизданную в книге Финли «Рабство» (102, прим. 6). Вероятно, он отличал некоторые ремесла как утилитарные на том основании, что они дурно воздействуют на тело или деформируют его — с последующим влиянием на личность (*Ксенофонт*. Домострой, 4.2–3). То, что он верил, что в честном труде нет ничего постыдного, даже для людей благородного происхождения, самым поразительным образом демонстрирует его совет бедняку Аристарху и его семье (*Ксенофонт*. Воспоми-

Но он возражал против того, чтобы мастерство в каком-либо деле давало человеку право судить о чем-то, что выходило за рамки его сферы деятельности. Практика некоторых современных газет, помогающая их лучшему распространению благодаря публикации мнений знаменитых футболистов, актеров или певцов о политических или социальных вопросах, показалась бы Сократу ущербной. Но в Афинах любой гражданин имел равное право обсуждать высокую политику на народном Собрании, которое было всеобщим, а не представительным органом. Как говорит Сократ в «Протагоре» (319b), в вопросах, требующих технического знания, — в архитектуре, судостроении и тому подобном — Собрание обращается к экспертам и лишает слова каждого, кто пытается говорить, не имея профессионального опыта. Но в том, что касается действий правительства, оно готово выслушать любого «строителя, кузнеца, сапожника, торговца, капитана, богатого или бедного, из благородной семьи или вовсе безродного».

То, что сапожник должен следовать этому последнему правилу, не является столь уж неполитическим утверждением, как это может показаться. Любой, с точки зрения Сократа, в силу своей природы и обучения, соответствует своим особым занятиям. Ум и образ жизни хорошего ремесленника с неизбежностью таковы, что не дают ему возможности приобрести знания, характера и способностей суждения, которые могли бы сделать его настоящим знатоком в политических делах. Такой взгляд разрушал все основание демократии, как ее понимали в Афинах: догма, что мнение одного человека является таким же правильным, как и мнение любого другого, принималась настолько безоговорочно, что

---

нения, 2.7.3). Кроме того, в «Первом Алкивиаде» (131b) он называет медицину, физические упражнения, земледелие «и другие ремесла» утилитарными на том основании, что они не даруют самопознания или *σωφροσύνη*.

любой, кто не был рабом или нищим, мог быть назначен на должность по жребию. Политика, говорит Сократ, такое же ремесло, как и любое другое. Для него необходимы природные дарования, но прежде всего накопление знаний и умение их применять<sup>1</sup>. Отличительное качество появляется в политике случайно, но ни в коей мере не как исключение. У Ксенофонта (Воспоминания, 3.6.) мы обнаруживаем, что Главкона, единокровного брата Платона, имевшего политические амбиции и надежные личные связи, чтобы эти амбиции удовлетворить, Сократ полностью разочаровывает, задав ему несколько относящихся к делу вопросов. Как может он предполагать, что обретет ведущую роль в управлении, если (как это скоро обнаружится) он ничего не знает о таких важнейших обстоятельствах, как источник доходов города, сумма его доходов и расходов, его морская и военная сила, состояние его пограничных гарнизонов, или о том, насколько он является самостоятельным и в какой мере зависит от импорта?

У Главкона были связи и свободное время, чтобы исправить это, — если бы он пожелал. Вообще Сократ мог бы согласиться с Дэвидом Юмом, что «бедность и тяжелый труд снижают умственное развитие простого народа и делают его непригодным для любой науки и требующей изобретательности профессии». В беседе с Хармидом Сократ, как известно, описал Собрание как состоящее из «болванов и слабовольных, валяльщиков сукна, сапожников, столяров, кузнецов, земледельцев,

---

<sup>1</sup> Можно заметить, что я слегка видоизменяю утверждение Поппера (Открытое общество, I, 128), что мудрость, необходимая для управления, была только особой мудростью Сократа, знавшего, что он ничего не знает. Это может быть похоже на высказывание, что врач мог быть σοφός, если он признался бы в своем невежестве в медицине, но продолжал лечить пациентов. Это ясно следует из многих отрывков в платоновских диалогах, и особенно из «Воспоминаний» Ксенофонта (4.2.3–5).

торговцев, продавцов на рынке, чьи умы сосредоточены на том, чтобы купить подешевле, а продать дороже, как людей, которые никогда не думали об общественных делах»<sup>1</sup>. Такое презрение к простым людям было настолько отвратительно Еврипиду, что он поместил учение Сократа в уста слуги тирана, чтобы оно было опровергнуто Тезеем как сторонником народной власти. «Бедняку, — говорит посланник Креона (Просительницы, 420), — будь даже он и даровит, тяжелая работа на ниве не оставляет времени думать о делах народа». Подобно автору «Екклесиаста» (Просительницы, гл. XXXVIII), Сократ верил, что ремесленники и рабочие «все становятся мудрыми в своем труде», и любой город опустеет без них; но как тот же самый автор он мог добавить: «их не будут искать на народном совете, и на собрании они не будут подниматься вверх... и не будут они читать наставления и вершить правосудие».

Значение всего этого не было упущено из виду его врагами.

Но (пишет Ксенофонт), клянусь Зевсом, говорил обвинитель, Сократ учил своих собеседников презирать установленные законы: он говорил, что глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, ибо никто не хочет иметь выбранного бобами рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности; подобные речи, говорил обвинитель, возбуждают в молодежи презрение к установленному государственному строю и склонность к насильственным действиям<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания, 3.7.6. Так как сам Ксенофонт не был сторонником демократии, он, возможно, был склонен к тому, чтобы преувеличить презрение Сократа к толпе. Но, как и в случае с Платоном, следует в первую очередь объяснить привязанность таких людей к нему.

<sup>2</sup> (a) Воспоминания о Сократе, 1.2.9. *Аристотель*. Риторика, 1393b4, может быть отражением этого отрывка. Если это так,

Нет необходимости обвинять Сократа в том, что он был противником демократии, в том виде, в каком мы ее сейчас понимаем, только в силу того, что он возражал против назначения по жребию, так как сегодня демократия, в крайней ее форме, может задуматься об обращении к такому странному методу<sup>1</sup>. Его использование в Афинах имело по меньшей мере религиозные мотивы, будучи способом предоставить решение богу. Но Сократ пошел еще дальше и включил в свое осуждение и народные выборы. Цари и правители, говорит он (согласно Ксенофону, Воспоминания, 3.9.10), — *это не те, кто избираются человеком с улицы* (ὕπὸ τῶν τυχόντων), не те, на кого выпал жребий, и не те, кто получили власть насилием или обманом, но те, которые

то предположение Тэйлора, что ἀλλήτας в принятом тексте Аристотеля должно быть αὐλήτας, является, вероятно, правильным.

(б) Большинство ученых, начиная с Кобе, утверждали, что обвинитель, упоминаемый Ксенофоном, — это Поликрат, писавший после смерти Сократа, хотя Бласс полагает, что это был Мелет, фактический обвинитель на его процессе (см.: Тэйлор. VS, 4 f.). Утверждается, что такой политический иск не мог быть выдвинут на процессе в силу амнистии, объявленной демократами при восстановлении их власти. Об этом см.: Кроуст. S. M. & M. 257.

(в) Кроуст (S. M. & M. 58) цитирует Dissoi Logoi 7 как доказательство, что возражение против жребия было заимствовано Сократом у софистов, но нет никаких доводов, почему автор не мог получить его от Сократа, даже если его аргументы против жребия были не сократовскими (см. с. 484 выше).

<sup>1</sup> Говоря о греческой демократии, мы, возможно, склонны забывать, насколько странным был метод назначения по жребию. Это прямо подчеркивается у М. А. Леви в его книге «Политическая власть в античном мире» (92), где этот метод называется «методом назначения должностных лиц, который не имел прецедентов и который никогда с тех пор никем не перенимался». Лески (HGL, 498) более кратко назвал его «очевидным злоупотреблением». О природе и недостатках афинской демократии см.: Софисты; об использовании жребия как ее «признаке», ссылки у Власоса, Ἴβον. пол. 3.



обладают способностью управлять<sup>1</sup>. Ксенофонт описывает его классификацию различных форм управления следующим образом (Воспоминания, 4.6.12):

Монархию и тиранию Сократ считал формами правления, но находил между ними разницу: правление при добровольном согласии народа и на основании законов республики он считал монархией, а правление против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителя — тиранией. Где должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы, такой государственный строй он считал аристократией; где на основании ценза — плутократией; где из всех граждан — демократией.

Предположение у Еврипида, что Сократ одобрял тиранию, является чудовищно несправедливым. Для него единственной терпимой формой правления была власть закона, рассматриваемая как договор, добровольно заключаемый всеми членами государства, как из высших, так и из низших слоев, и по этой причине обязательный. В силу этого обязательства ни один индивид не мог отказаться от подчинения закону под предлогом плохого исполнения законов теми, кто на время был обязан приводить их в действие, не мог по той причине, что такая лицензия, неконтролируемая, могла бы подорвать саму структуру закона и того строя, который гарантировал и защищал свободу и благополучие всех граждан. Перед индивидом был выбор либо подчиниться закону, либо изменять его посредством мирного убеждения, либо эмигрировать. Это объясняется в «Критоне» (см. с. 218, 222–223). Это не обязательно демократический взгляд, так как и при конституционной монархии, и при аристократии, как определял ее Сократ, может быть выполнено это условие, и, вероятно, он мог с одобрением относиться к последней. Но поскольку он жил при демократии, его принципы сделали

<sup>1</sup> Не «те, кто знают, что они не знают, как управлять».

его лояльным к ее законам, а его родные Афины слишком сильно пропитали его плоть, чтобы сделать выбор в пользу эмиграции возможным. Как мог Сократ покинуть самый живой и интеллектуальный из всех греческих городов, где он мог встречаться и спорить с людьми, носителями самых разнообразных мнений, как он мог преодолеть силу магнита, притягивавшего таких *sophistai*, как Протагор, Горгий, Продик и Анаксагор, как он мог покинуть дом Еврипида и Аристофана, место, где он мог собирать вокруг себя блистательный круг таких юношей, как Антисфен и Платон? Предпочитая этот город, он никогда не покидает его стен (Федр, 230c-d). И поскольку дело обстоит так, то он обязан подчиняться законам, — позиция, не являющаяся несовместимой с глубоким неодобрением того способа, каким город управлялся в его последние дни. «Нет такого человека, — говорит он представителю органу граждан, которые его судят, — который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен»<sup>1</sup>.

Правда в том, что хотя Сократ и мог назвать себя единственным истинным гражданином (и можно понять, что это означает), он не интересовался политикой, как ее обычно понимают. Он жил и говорил в соответствии с определенными принципами, которые привели его к конфликту сначала с диктатурой Тридцати, а затем с восстановленной демократией и поставили его за рамки любых политических амбиций. Поэтому мы не можем дать оценку его политическим идеям

<sup>1</sup> Платон. Апология, 31e–32a.

до тех пор, пока не изучим всю его философию жизни в целом, в которую они должны быть последовательно встроены. Эта философия включала в себя убеждение, что не только богатство, но и власть, репутация и честь ничего собой не представляли в сравнении с истинным бытием души, что непознанная жизнь не стоит того, чтобы жить, потому что добродетель или правильное состояние души зависит от знания, особенно от самопознания, и что лучше пострадать от несправедливости и даже умереть, чем кого-либо предать, потому что порочный поступок наносит вред душе.

Если когда-либо и было правдой то, что учение философа неотделимо от человека в целом, то это было правдой именно в случае Сократа. Пока я старался передать ощущение личного знакомства с ним, прежде чем перейти к более строгим философским темам. Кому-то он может нравиться или не нравиться, но по крайней мере трудно не согласиться с общим вердиктом его эпохи, в том виде, в каком он сам его кратко выразил: «Как-никак, а ведь принято все-таки думать, что Сократ отличается кое-чем от большинства людей; то, что он не похож ни на кого из людей, древних или ныне здравствующих, — это самое поразительное»<sup>1</sup>.

*Дополнительное замечание:  
некоторые мнения о политических  
взглядах Сократа*

В 1939 г. двое американских ученых, А. Д. Уинспир и Т. Сильверберг, опубликовали исследование о Сократе, предполагавшее применение к нему того генетического метода, который имел значительный успех в случае с Платоном и Аристотелем. Они решили, что

<sup>1</sup> Там же, 34е; Пир, 221с.

как сын искусного ремесленника он имел скромное происхождение, а в дни его юности ему были свойственны грубая искренность, смирение с бедностью и тесная связь с демократическим движением в сочетании с преданностью наукам о природе и материалистическим и скептическим мировоззрением. Его демократическая активность принесла ему контакты с интеллектуальными и политическими лидерами, приведя к заметному улучшению его материального и социального положения. После некоторого переходного периода он оказался на стороне консерваторов, отказался от своей независимости ради льстивого одобрения знати и связал свою судьбу с богатым и аристократическим кругом, включавшим в себя Алкивиада, Критона, семью Аристиды, Платона («ненависть к демократии» которого очевидна) и его родственников, и богатого предпринимателя Кефала. Обвинения, касающиеся дяди Платона, Крития, оказались слишком правдивыми, а попытки оправдания Платона и Ксенофонта — бесполезными: начав в качестве энергичного демократа, он становится кровожадным тираном под влиянием не кого-либо другого, а самого Сократа. Религия Сократа соответствует его политике, так как «новые боги, во введении которых его обвиняли, были мистическими божествами пифагорейских сект — воинственными покровителями международного консерватизма» (с. 76). (Тэйлор приобщается здесь в качестве свидетеля, хотя он проследил пифагореизм Сократа только до «Облаков», тогда как, с точки зрения наших авторов, Сократ тогда находился на стадии здорового скептицизма, и в «Апологии» предпринимает огромные усилия, чтобы запутать вопрос и смешать недавнее подозрение с более ранними нападкамии Аристофана, с. 77.) Сократ теперь вовлечен в «заговор против демократического строя Афин и в интеллектуальную атаку против демократического образа жизни в целом» (с. 84). Даже

его поведение на процессе над военачальниками лучше всего интерпретировать не как благородный и храбрый поступок, а как «ход в невероятно сложной игре, которая разыгрывалась обеими сторонами в этот беспокойный период» (с. 67). Создание из него идеалиста, возвышающегося над соперничающими фракциями, было политической уловкой, на которую были «направлены все усилия консервативной фракции». В той мере, в какой идеалистическая философия начинала находить свою форму, в нее оказывался включенным и Сократ, «принимавший участие в восхождении философии с земли на небо». (Странно слышать это о человеке, который в глазах потомков «*primus philosophiam devocavit e caelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit*»; по крайней мере, у Цицерона «консервативная фракция» потерпела неудачу в своих попытках лишить Сократа почвы под ногами.)

Характер «Апологии» Платона как тщательно продуманной попытки набросить вуаль идеализма на Сократа как политического интригана явно упустил из виду сэр Карл Поппер. Он рассматривает «Апологию» и «Критона» как «последнюю волю» Сократа и делает из них вывод, что «он демонстрирует, что человек может умереть не только ради предназначения и славы и других великих вещей подобного рода, но также и ради свободы критического мышления и ради чувства собственного достоинства, которое не имеет ничего общего с сомнением или сентиментальностью» («Открытое общество»). Позже Платон предал его, «так же, как это сделал и его дядя». Он навязал ему пифагорейскую исключительность, а в «Государстве» предпринял свою самую успешную попытку вовлечь его в свои собственные тоталитарные идеи. Сократ был страстным поклонником свободы, демократом и гуманистом, тогда как тезис книги Поппера заключается в том, что «политические требования Платона являются чисто тоталитарными».

литарными и антигуманистическими». Он находит теорию справедливости Платона тождественной теории и практике современного тоталитаризма, а сам Платон, будучи в этом отношении вовсе не наследником Сократа, обвиняется в одном из самых отвратительных предательств в истории.

Эти две полярные противоположности могут служить показателем того, какому искривлению и извращению могут быть подвергнуты свидетельства<sup>1</sup>. Самым близким к истине было, конечно же, старшее поколение либеральных мыслителей, или, как их называли, «оксфордской школы нового идеализма», олицетворяемой А. Е. Тэйлором и Эрнстом Баркером<sup>2</sup>. Любой человек может — и, возможно, обязан — находиться под влиянием своих собственных политических и социальных предпочтений, но это, по крайней мере, были люди, которые ставили науку выше апологетики. Возможно, было даже преимуществом то, что они не были связаны с реакцией против современного фашизма и других форм тоталитаризма. В любом случае их нельзя обвинить во враждебности к Сократу, и именно это и заставило Тэйлора написать о нем (Сократ, 150): «Нет никаких сомнений, что он, при всей его практической лояльности к строю, должен был с одобрением относиться к принципу демократии, суверенитету большинства, которое не обладает знанием о благе и никогда и не мечтало о том, что такое знание является необходимой квалификацией для управления их делами». И еще (151, прим. 1): «По мере того как характер афинской демократии становился более узким и более жестким, его разочарование могло становиться еще более горь-

<sup>1</sup> Я не хочу, чтобы меня поняли так, что я намерен поставить их на один и тот же уровень. Между доктринальными утверждениями американской книги и согласованностью и непредубежденностью Поппера не может быть никакого сравнения.

<sup>2</sup> Хэвлор. Либеральная эпоха, 19.

ким оттого, что он вырос в великое „пятидесятилетие“ до войны, и, вероятно, надеялся и ожидал совершенно иного». В прим. 1 на с. 58 он доходит до того, что говорит, что Алкивиад разговаривает как подлинный ученик Сократа, когда говорит спартанцам, что демократия была «общепризнанным безумием» (Фукидид, 6.89.5).

Вывод Баркера прост (Pol. Th. of P. & A. 51): «Антидемократическая тенденция его учения очевидна», а о Платоне он говорит: «Принадлежавший к семье с антидемократическими наклонностями, он естественным образом стал, приблизительно в 407 г., членом кружка, собиравшегося вокруг Сократа. Здесь также демократия не пользовалась благосклонностью... Политика рассматривалась как искусство: надлежащее ведение политических дел считалось зависящим от знания — знания, которым, как известно, ни само демократическое собрание, ни чиновники, которых оно назначало по случайному жребию, не обладали».

Насколько Сократ обладал политической позицией, и насколько она может быть отделена от заблуждений его старых поклонников и врагов, — именно в таких утверждениях, как это, мы видим лучше всего.

### III. ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

#### 1. «PHILOSOPHIA DE CAELO DEVOCATA»

Для самих греков имя Сократа образовало водораздел в истории их философии. Довод, который они приводили в пользу этого представления, заключался в том, что он отвернул взоры людей от размышлений о природе физического мира, характерных для досократического периода, и сконцентрировал внимание на



проблемах человеческой жизни. В самых общих чертах его послание состояло в том, что исследовать происхождение и первоначальную материю Вселенной, состав и движение небесных тел, форму Земли или причины естественного роста и упадка было гораздо менее важным, чем понять, что означает быть человеком и какое предназначение в мире каждый имеет. Такая оценка Сократа как поворотного пункта прослеживается до Аристотеля, хотя он, возможно, и не сообщает этой оценке такое неопровержимое основание, как у более поздних авторов, а то преувеличенное схематическое представление о греческой философии, которое такая оценка предполагает, было создано в эллинистический и греко-римский периоды. Главными свидетельствами у Аристотеля являются следующие:

1. В первой главе «О частях животных» он утверждает как значение признания формальной конечной причины, так и необходимость материальной. Это не было понятно более ранним мыслителям, потому что они не обладали адекватной концепцией сущности (что значит быть тем-то и тем-то) и не знали, как определить действительное существование чего-либо. У Демокрита были намеки на это<sup>1</sup>, а во времена Сократа был достигнут определенный прогресс в том, что касается метода, но изучение природы было заброшено (ἐληξε), и философы обратили свое внимание на практическую добродетель и политическую науку (642a28).

II. Метафизика, 987b (и 1078b17, где это повторяется немного иными словами) более определенно указывает на изменения в связи с именем Сократа. Аристотель объясняет теорию трансцендентных форм Платона как происходящую из вопроса о том, как возможно зна-

---

<sup>1</sup> Об определении у досократиков см. Аристотеля: т. II, с. 789–790. (Демокрит и пифагорейцы: к последнему добавим Метафизику, А 987a20.)



ние в мире, который, как это доказал Гераклит, пребывает в вечном состоянии текучести. С этой теорией он столкнулся в дни своей юности.

А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется.

Можно заметить, что в обоих этих отрывках переключение от философии природы к этической философии происходит мимоходом. Предметом обоих является то, что Аристотель последовательно рассматривал в качестве главного вклада Сократа в научную мысль, а именно его требование определений. Первый отрывок приписывает это переключение даже не Сократу, а философам его времени, что, очевидно, является правильным. Второй отрывок не говорит, что Сократ никогда не интересовался изучением внешней природы, но только то, что он оставил это изучение к тому времени, когда Платон начал с ним общаться. Учитывая, что Платон был не только довольно старым человеком, чтобы интересоваться философией, но уже находился под впечатлением от затруднений учения Гераклита, все это едва ли могло быть раньше, чем ему исполнилось шестьдесят два.

Традиция понимания Сократа как философа, который «спустил философию с небес на землю», стала широко распространенной в эллинистический период, возможно, под влиянием стоика Панетия<sup>1</sup>, и она известна нам от Цицерона. Ее популярность сделала ее,

<sup>1</sup> Так считает Поленц (Die Stoa, I. 194, 2.10). Панетий жил в 185–109 гг. до н. э.

каким бы ни было ее историческое основание, важным элементом истории мысли. После слов о Пифагоре Цицерон говорит (Тускуланские беседы, 5.4.10):

Но от древнейшей философии до самого Сократа (а он учился у Архелая, который был учеником Анаксагора) главным предметом философии были числа и движения: откуда все берется, к чему приходит, какова величина светил, расстояния между ними, пути их и прочие небесные явления. Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле.

И в «Учении академиков» (1.4.15):

Мне кажется, что Сократ (а это общеизвестно) первым отвлек философию от предметов, недоступных и сокрытых самой природой, которыми до него были заняты философы, и привел ее в обыденную жизнь, побудив исследовать добродетели и пороки, и вообще добро и зло, исследование же небесных явлений он полагал недоступным нашему познанию, и даже если бы они были прекрасно познаны, это (по его мнению) совершенно ничего не дало бы для достижения блаженной жизни.

Можно задать вопрос, причем здесь софисты. В книге «Брут» (8.30–31) Цицерон признает, что они существовали и что Сократ находился к ним в оппозиции. Он представляет их главным образом как учителей риторики (риторика была предметом «Брута»), но видит и нравственное значение их учения. Когда пришлось признать силу профессионального красноречия, говорит он, возник целый класс наставников в этом искусстве. Это было время, когда Горгий, Протагор, Продик, Гиппий и многие другие добились известности, утверждая, довольно высокомерно, что они учат, как речь может сделать слабого сильным.

Против них-то и выступил Сократ, в своих речах неизменно разбивая их учения с помощью тонкой диа-

лектики. Его содержательные беседы воспитали немало учнейших людей; именно тогда, говорят, впервые возникла та область философии, которая, в отличие от более древней философии природы, рассуждает о добре и зле, о жизни и нравах человеческих.

То, что один только Сократ вызвал революцию, которая переключила мысли людей с природы на человеческие поступки, — это одно из тех клише или упрощений, которыми полна письменная история. Несомненно, предпосылка этого упрощения (которое, как я надеюсь, моя книга о софистах помогла рассеять) заключалась в том, что софисты не заслуживали названия философов. Великая традиция, идущая от Сократа через Платона к Аристотелю, уже одержала победу, и, за исключением эпикурейцев, большинство школ, весьма разнообразных, предпочитало считать их наследниками сократовского мышления. На самом деле причины переключения интереса с науки о природе на человеческие поступки были чрезвычайно сложными. Более интересным теперь является весьма спорный вопрос о том, произошло ли это переключение не только в V в. в целом, но и в уме самого Сократа. Цицерон, как и Аристотель, уже не отрицает этого; на самом деле, связывая Сократа с Археламом и Анаксагором, он решительно утверждает это, и есть много современных свидетельств в поддержку такого утверждения.

Большая часть того, что говорит Цицерон, могла быть взята у Ксенофонта, утверждавшего, если говорить коротко, что, с одной стороны, Сократ был полностью невиновен в распространении учения, «которое охватывало и небеса, и подземный мир», включая и тот атеизм и неверие, которое такое учение предполагает; но, с другой стороны, это не было связано с нехваткой знаний: сам он был прекрасно осведомлен в таких науках, но пренебрегал ими как не имеющими практического применения. В первой части «Воспоминаний» (II) нам

рассказывают, что он «никогда не рассуждал» о природе вообще — о происхождении космоса или о законах, управляющих небесными феноменами, — как это делало большинство философов. Ксенофонт приводит причины, почему он отвергал все это как глупость<sup>1</sup>: (а) было бы неправильно пренебрегать изучением человеческих поступков, которые гораздо ближе касаются нас, хотя знание о них является еще весьма неполным<sup>2</sup>; (б) нет таких двух ученых, которые согласились бы<sup>3</sup> друг с другом даже по самым фундаментальным вопросам, таким как образуют ли все вещи нечто единое или неопределенное множество, все ли они движутся, или ни одна из них не движется, все ли они возникают и исчезают, или же ни одна из них не исчезает и не возникает; (в) наука о природе не имеет практической пользы: изучение законов, управляющих ветрами, водными потоками и временами года, не дает власти над этими явлениями; (г) не только тайны Вселенной непостижимы, совать в них свой нос значило бы вызывать недовольство богов<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Пункты (а), (б), (в), находятся в 1.1.12–15, пункт (в) повторяется в 4.7.5, а пункт (г) — в 4.7.6.

<sup>2</sup> Ксенофонт и Платон здесь согласны с точкой зрения Сократа. См.: Федр, 229е: «я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, „познать самого себя“. И, по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое».

<sup>3</sup> В этом, конечно же, не было ничего оригинального. См. «Софисты» о Горгии.

<sup>4</sup> Вероятно, скорее у Цицерона, чем у Ксенофонта, Мильтон заимствовал те сократовские переживания, которые Адам выражает в «Потерянном Рае», кн. 8, когда соглашается с Рафаэлем: «Суетная мысль, / Неукротенное воображенье / К заносчивости склонны, и тогда / Плутают в лабиринте, без конца, / Пока их некто не остережет, / И опыт жизненный не вразумит, / Что мудрость вовсе не заключена / В глубоком понимании вещей / Туманных, отвлеченных и от нас / Далеких, но в познании того, / Что повседневно видим пред собой, / Все остальное — суета сует, / Дым, сумасбродство дерзкое; от них / Невежество родится,

Ксенофонт делает акцент на изначально утилитарном характере аргументов Сократа. В общих чертах это было правильно. Сократ был глубоко практической личностью, и его уравнивание блага с тем, что было полезно или выгодно, ясно проявляется в некоторых диалогах Платона. Можно тем не менее заподозрить, что знавший это Ксенофонт иногда подбирал примеры по своему усмотрению, в соответствии со своими наиболее общими представлениями о том, что было действительно выгодным, а Сократ имел в виду нечто иное. Сократ, говорит он, советовал изучать геометрию, поскольку она необходима для измерения земельного участка, чтобы его купить или продать, или для подсчета прибыли от урожая. Сходным образом астрономию следует изучать, чтобы определить время, месяц и год, планируя путешествие, устанавливая часы и т. д. Довольно многое можно взять у таких людей, как ночные охотники и проводники. Но он резко осуждал тех, кто доходит до изучения тел, вращающихся в различных направлениях, планет и комет, или кто изматывает себя в расчетах их расстояний от Земли, периодов и причин их движения. Он не видел в этом никакой пользы. В этой же части (Воспоминания, 4.7.1–5) он настаивает, что Сократ знал, о чем он говорит. В высшей математике он был «весьма искусен», а о «бесполезных» сторонах астрономии был «прекрасно осведомлен».

Все это в достаточной мере согласуется с «автобиографическим» отрывком из платоновского «Федона» (96a), чтобы предоставить прочные основания для надления последнего определенной исторической истинностью<sup>1</sup>. Сократ здесь говорит, что, «когда он был мо-

---

темнота, / Незрелость рассуждений о делах / Наближайших, важных и туман / Блужданий безысходных».

<sup>1</sup> Тем не менее это не согласуется с некоторыми метафизическими частями «Государства», где Сократ вынужден выразить

лод», он испытал страсть к натурфилософии в надежде, что она объяснит «почему» всех вещей — почему они здесь существуют, почему они когда-то появились, почему они вновь исчезают. Он изучил имевшие в его время хождение теории происхождения жизни, физиологию, психологию, астрономию и космологию, но нашел их все неудовлетворительными и сделал вывод, что у него не было предрасположенности к таким предметам. Его надежды возродились вновь, когда он слушал Анаксагора, называвшего «умом» первую причину, но они погасли, когда он обнаружил, что в деталях система Анаксагора была просто другим набором физических теорий, таких же, как и остальные. Отличительный характер ума как причины просто игнорировался, а предлагаемые объяснения были настолько материальными и механическими, словно умозрение к ним было непричастно. Поскольку Сократ оставался убежденным, что вещь можно объяснить, только учитывая ее функцию, он отбросил науки о природе и обратился к совершенно иным методам исследования.

Платон использует этот нарратив для своих собственных целей, но было бы на самом деле странным, если бы он не имел фактических оснований. К внутреннему неправдоподобию можно добавить соответствие сообщения со сведениями Ксенофонта и с предположением, в такой же мере разумным, что изображение

---

презрение к применению математики и астрономии в практических целях и защищать их использование в качестве средства переключения ума от физического мира к миру вечных Форм. См., например, замечания о геометрии в 562d–e и их контекст. Что касается взаимосвязанного представления о всех свидетельствах, касающихся Сократа, единственный разумный вывод заключается в том, что Платон здесь выходит за пределы всего того, что исторический Сократ когда-либо говорил. Кьеркегор обращает внимание на противоречие между Ксенофонтом и Платоном в этом отношении.

Сократа в «Облаках» является скорее шуточным преувеличением некоторых известных наклонностей его мышления, а не чем-то совершенно необоснованным. Во времена «Облаков» Платон был маленьким мальчиком, и слово «юный» могло быть перенесено и на Сократа тех дней, задолго до того, как он его узнал, хотя он и был мужчиной сорока шести лет. Гораздо более вероятно, что Аристофан прекрасно знал, что энтузиазм Сократа по поводу науки угасал уже долгое время: если он когда-то и был им охвачен, то это был достаточный повод для комедии<sup>1</sup>, как только Аристофан решил сделать Сократа коллективным хранилищем своих *bêtes noires*. Заявление Аристотеля, что исследования природы «прекратились» (ἐλήξε) во времена Сократа, является преувеличением. Достаточно напомнить о Диогене Аполлонийском, Архелае (связь которого с Сократом, вероятно, является историческим фактом; см. т. II) и о некоторых софистах — Горгии, ученике Эмпедокла, и интересовавшемся его теорией пор и истечений Алкидеме, авторе «Physicus», Антифонте в «Истинах», и возможно также и о Критии<sup>2</sup>. Демокрит также был активен и после смерти Сократа, хотя оста-

<sup>1</sup> Этот хронологический пункт излишне беспокоил Целлера, который является одним из тех, кто не видит даже частицы истины в автобиографическом отрывке из «Федона». Е. Эдельштайн (X. u. P. Bild, 69–73) считает, что историчность «Федона» гарантирована его согласием с Ксенофонтом.

<sup>2</sup> О Горгии см.: Платон. Менон, 76c; об Алкидеме — Диоген Лаэртский, 8.56; об Антифонте — его фрагменты 23–32, DK; о Критии — Ar. De an. 405b5 (отождествление у Эмпедокла ψυχή с кровью). Дильс высказал такое мнение в SB Berlin (1894), но он, вероятно, не прав, когда делает Пола учеником физиков на основании иронического высказывания Сократа σὺ γὰρ τοῦτων ἔμπερος в «Горгии» (465d). Некоторые из них, подобно Горгии (который смеялся над физическими теоретиками) и Критию, были, несомненно, простыми дилетантами; но теории, определенно, продолжали вызывать интерес.

ется спорным вопрос, насколько его работы были известны в Афинах.

Таким образом, имеются впечатляющие свидетельства о том периоде жизни Сократа, когда он глубоко интересовался науками о природе. Многие потребовалось, чтобы этот интерес ослабить, но некоторые видели его отвергнутым — Аристофан, Ксенофонт и сам Платон в «Федоне» — в нескольких жалобах Сократа в «Апологии», работе, которую все стороны спора признают исторической. В 18b он отрицает, что он «мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду», а в 23d он говорит, что «они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он-де занимается тем, что в небесах и под землею, богов не признает, ложь выдает за истину». В 19c он добавляет:

Вы и сами видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несет еще много разного вздора, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах..., а только ведь это, о мужи афиняне, нисколько меня не касается. А в свидетели этого призываю большинство из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все те, кто когда-либо меня слышал; ведь из вас много таких. Спросите же друг у друга, слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах, и тогда вы узнаете, насколько справедливо и все остальное, что обо мне говорят.

Мы прежде уже рассматривали это свидетельство и здесь опять к нему возвращаемся. Все это произошло приблизительно 2400 лет тому назад, и наши сведения далеко не являются достоверными. Мы не можем надеяться узнать все то, что за этим скрывается. Но разумно



утверждать, что эти слова Сократа не могут уничтожить все остальное. Предполагая, что они на самом деле использовались им в свою защиту, мы не должны обвинять его во «лжи ради спасения своей шкуры»<sup>1</sup>. Его изучение мира природы, возможно, закончилось за сорок лет до этого и было, в любом случае, исследованием, предпринимаемым для собственного удовлетворения. Он никогда не преподавал его публично и не провозглашал никаких собственных теорий<sup>2</sup>, хотя, несомненно, он мог обсуждать имевшие в то время хождение теории с некоторыми избранными друзьями. Когда он принимался ходить по Афинам, обращаясь к достойным гражданам, опрашивая их, или разговаривая с яркими юношами, которых он видел в палестре, то это происходило потому, что он уже признал бесплодность предположений ученых и крайнюю необходимость познать самого себя, найти, что «является благочестивым, а что кощунственным, что прекрасно, а что безобразно, что справедливо, а что несправедливо, что такое бла-

---

<sup>1</sup> Фраза о «лжи ради спасения своей шкуры» появляется в почти идентичных выражениях у Хэкфорта (СРА, 148) и Поппера (Открытое общество, 308). Поппер полагает, что «Апология» и «Федон» противоречат друг другу и что верить следует только «Апологии». Хэкфорт также считает «Апологию» исторически достоверной и доходит даже до того, что говорит: «...было бы не лишним сказать, что Сократ дал ход этим преследованиям, когда посчитал науку неудовлетворительной... потому что язык, который он использует ... исключает возможность, что в каком-либо возрасте он участвовал в научных рассуждениях или исследованиях». И все же с довольно загадочным видом он может предположить, что «вероятно, Сократ начинал с того нетерпеливого энтузиазма, который Платон приписывает ему в знаменитом автобиографическом отрывке из „Федона“» (152).

<sup>2</sup> «Интеллектуальная биография» из «Федона» — это коллаж из теорий того времени, авторов которых даже сегодня можно без труда указать. (См. примечания Бёрнета *ad loc.*). Здесь нет и намека на то, что Сократ сделал какой-либо оригинальный вклад.

горазумие, безумие, смелость или трусость; что такое государство, и кто является государственным мужем, и кто есть правитель»<sup>1</sup>. Если это были вопросы, к которым он привлекал внимание всех и каждого в последние тридцать или сорок лет, то нельзя ли сказать, что его утверждение о безразличии к наукам о природе, сделанное на процессе, на котором речь шла о его жизни, было сфальфицировано в ранний период изучения этого процесса? В любом случае, он никогда не обращался к наукам о природе ради них самих и не имел в виду те же самые вопросы, что и у самих физических теоретиков. Его вопрос был «почему?» Почему здесь должен быть такой мир, как этот, и почему мы должны в нем находиться? Сначала он думал, что именно об этом ученые и спрашивали, и погружался в их дискуссии, пока не обнаружил, что они интересовались лишь вопросом о том, как все это появилось. Диоген Аполлонийский мог быть исключением<sup>2</sup>, и замечательно, что, характеризуя Сократа как ученого, Аристотель вкладывает ему в уста теорию воздуха Диогена. Но Сократ, возможно, уже порвал с науками о природе, когда писал Диоген, и признание телеологических склонностей Сократа едва ли могло быть устранено посредством материалистической теории, которая воплощала руководящую силу в одном из физических элементов. Тем не менее, когда он перестал быть популярным у властей предрержащих, его ранний интерес к этому предмету мог быть выдвинут против него, подобно юношеским левацким авантюрам какого-нибудь уважаемого американского сенатора или философа сегодня.

<sup>1</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.1.16. Так же и у Аристотеля (*Эвдемова этика*, 1216b4): Сократ обычно изучал, что такое справедливость, что такое мужество, и так со всеми добродетелями, потому что он уравнивал добродетель со знанием.

<sup>2</sup> См. т. II.

Сократ бросил науку ради этики, изучение природы ради следования практическим принципам. Но, возможно, из-за его ранних научных исследований он настаивал, что сама этика была областью точного знания, требующей применения строгого научного метода. Относительно этого метода Аристотель полагал, что наука всегда будет ему обязана, хотя он и сожалел о его применении в такой сфере, к которой он считал его неприменимым. По мнению Аристотеля (как указывает Гигон), Сократ сыграл двойственную роль в истории философии: он произвел метод и принцип, обязательный для надлежащего изучения и классификации природных феноменов, и в то же самое время его имя знаменует собой конец научной и начало этической эпохи в философии<sup>1</sup>. Каким был этот метод — это следующая ступень нашего исследования, и здесь весьма уместно остановиться и заметить, что мы наконец указали на существенное различие между Сократом и софистами. Если слово *философия* берется в его строгом смысле, как поиск знания, то старая традиция была оправдана тем, что тот или иной мыслитель принес философию в человеческую жизнь. То есть он стремился сделать этику и политику предметами научного исследования, которое должно было открыть всеобщие законы или истины, в противоположность скептицизму и релятивизму, которые превратили все вещи в предметы мнения и оставили умы людей под властью одного лишь убедительного красноречия. Даже Протагор не смог этого избежать, а Горгий или Пол этим прославились.

<sup>1</sup> См.: Гигон. Mus. Helv. 1959, 191. Ср. с интересным замечанием Дема (Свидетельство, 78): «Сократ посвятил себя моральному поиску, но он приложил к этому поиску строгие научные убеждения».

## 2. ИНДУКЦИЯ И ДЕФИНИЦИЯ

Как я говорил<sup>1</sup>, для краткой версии раннего вклада философа мы обычно можем обращаться с доверием к Аристотелю. Здесь нет драматических шедевров, чтобы мучить историка философии в той же степени, в какой они восхищают любителя великой литературы. Его неприкрашенным замечаниям, возможно, необходима обработка и модификация в свете его известных философских предпосылок, но их краткость и ясность делают их превосходными отправными пунктами для нашего собственного изучения одного из его предшественников. Степень вклада Сократа в философию, отличающаяся от степени вклада Платона, уже, вероятно, была предметом споров в его собственное время, и она суммируется следующим образом (Метафизика, 1078b27): «Две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения». Упоминание об определении связывает предложение с другими отрывками, уже цитированными в плане их влияния на переход от философии природы к этической философии (с. 631), главным смыслом которого был начатый Сократом методический прогресс в постижении сущности через определение. Едва ли будет удивительным обнаружить нотку разочарования в наблюдении Аристотеля, что первым человеком, который понял значение этих неотделимых от научного мышления средств, был тот, кто отбросил теоретическую науку ради этики, предмета, от которого, как он никогда не забывает напомнить нам в своих собственных этических сочинениях<sup>2</sup>, нельзя и не следует требовать научной точности.

<sup>1</sup> С. 538–539 выше. В том же самом разделе будет найдено все необходимое, что следует сказать о ценности Аристотеля как источника.

<sup>2</sup> См.: Никомахова этика, 1179b1: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρεῖσθαι ἑκάστα καὶ γινῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτὰ.

Индукция, говорит нам Аристотель (Тописка, 105a), — это поступательное движение от частного к универсальному, и он иллюстрирует это примером в духе Сократа: если самый лучший кормчий является знатоком (по словам Аристотеля, «хорошо знающим свое дело») и самый лучший правящий колесницей является знатоком, и так далее, то мы делаем вывод, что знаток вообще (или «хорошо знающий») является самым лучшим в каждой профессии. Другой пример может быть взят из «Горгия» Платона (474d). Сократ заставляет Пола согласиться, что тела называют прекрасными (*kala*), потому что они либо полезны, либо доставляют удовольствие, и тогда то же самое верно для форм, цветов, звуков, *ποιοι* и обучения. Из этого делается общий вывод, что если что-то более красиво, чем нечто другое, то оно должно быть либо более полезным, либо в большей степени доставляющим удовольствие, либо и тем и другим. Ум «ведется» (греческое слово для обозначения индукции, *εραδῶγε*, может иметь такой смысл)<sup>1</sup> от

Не видеть этого было, по его мнению, главной ошибкой со стороны Сократа. См. с. 681 ниже.

<sup>1</sup> Это слово становится техническим термином только у Аристотеля, и трудно с уверенностью сказать, какая идея за ним скрывалась. (См. тем не менее: Платон. Политик, 278a). Часто оказывается, что именно та, что предполагалась выше (так у Мура в примечании к О. Тг. «Второй Аналитики», 71a8); в «Топике», 156a4, ἐλάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου, подразумеваемая цель глагола — это явно некий собеседник, и это личное обращение подтверждается использованием пассива во «Второй Аналитике», 81b2, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς ...ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἰσθησιν ἀδύνατον, и в 71a21, ἅμα ἐπαγόμενος ἐγνώρισεν. Цицерон, кажется, сохраняет это значение, когда он определяет это слово (в его значении «inductio») как «oratio quae rebus non dubiis cariat assensionem eius quicum instituta est» (О нахождении материала, 1.31.51). С другой стороны, в «Топике», 108b10, τῇ καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων ἐπαγωγῇ τὸ καθόλου ἀξιούμεν ἐλάγειν οὐ γὰρ ῥάδιόν ἐστιν ἐπάγειν μὴ εἰδὼτας τὰ ὅμοια, глагол, кажется, используется в двойном смысле, привле-

наблюдения частных состояний к постижению общего признака, разделяемого всеми членами класса. Это может быть класс людей, вещей или событий. Поскольку солнце тысячелетиями восходит с неизменной регулярностью, мы не только делаем вывод, что оно взойдет завтра, но можем также предсказать точное время его восхода в любой части мира. Индуктивный вывод может быть сфальсифицирован в любое время новым или недавно обнаруженным фактом, до тех пор, пока он не превращается в трюизм посредством отказа давать название *x* тому, что не имеет всех качеств, которые мы решили связывать с *x*. Но обычно мы этого не делаем. Черным лебедям Австралии не было отказано в названии, потому что до настоящего времени обобщение «все лебеди белые» казалось вполне безопасным. И все же без постоянного использования такого механизма выведения индукции из ограниченного опыта было бы невозможно и обычному человеку вести свою повседневную жизнь, и ученому продолжать свои исследования. Поскольку Сократ использовал лишь рудиментарную форму индукции скорее в своих представлениях о добродетельной жизни, а не в логике и не в научном методе, то более полное обсуждение индукции связывается с Аристотелем. И все же здесь можно сказать, что хотя все и используют индукцию, — с разной степенью понимания того, что они делают, — логики, как сегодня, так и во времена Аристотеля, весьма интере-

чения или приведения индивидуальных состояний с целью выявить или сделать явным универсальное. Активная форма ἐλάγειν μή εἰδότες явно противопоставляется пассиву μή ἔχοντες в 81b5. Поэтому и у Цицерона сразу же после только что процитированного отрывка следует «illud quod inducemus», а не «illum quem». ἐλάγεσθαι (ср. р.) также используется у Гиппократы (De fractr), возможно, немного позже, чем у Аристотеля. См. отрывок, цитируемый Тэйлором, VS, 73. На с. 112 он предполагает, что здесь могла подразумеваться другая метафора. (Более полное обсуждение этого вопроса см.: Росс. Аналитика, 481–483.)

суются теми проблемами, которые индукция вызывает, а сам этот упрямый факт, что она необходима для мышления и для действия, не имеет, кажется, рационального обоснования. Короче говоря, существуют три возможности:

(а) Полное перечисление. Общее утверждение делается со знанием каждого случая, подпадающего под него («Все мальчики в этой школе находятся в возрастной группе от 12 до 18»). Здесь, кажется, не выводится какое-то заключение, но создание общего утверждения представляет собой полезный шаг по направлению к выведению дальнейших заключений и комбинированию их с другими сходными сведениями, чтобы создавать более широкие обобщения. Только в таких случаях индукция может быть сведена к надежной форме силлогизма, к какой ее желал свести Аристотель.

(б) Признание, что заключение является только вероятным и подвержено пересмотру, если будет найден отрицательный случай. («Все школьники любят праздники».)

(в) Заявление, что человеческий ум обладает способностью интуиции, позволяющей ему «видеть» универсальное после изучения достаточного числа индивидуальных случаев. Полное перечисление, за исключением некоторых весьма ограниченных случаев, подобно приведенному выше, невозможно на индивидуальном уровне, но может быть возможным (или, по крайней мере, так кажется Аристотелю) на уровне видов. Следовательно, трактуя индукцию как часть формальной логики, Аристотель работает с видами как единицами. Тем не менее он верит в интуицию как обоснование изначального индуктивного скачка от частного к первому, или самому низкому универсальному, и в этом ему помогает вера в особые формы как самостоятельно существующие сущности, которая была им унаследована от Сократа через Платона. Если особая форма пред-

ставляет собой нечто устойчивое в природе, то разумно предположить, что она может быть обнаружена и определена только после частичного изучения тех частных случаев, которые являются частями этой формы. Этого следовало ожидать. Если вернуться к Сократу, то тот, с одной стороны, находился на гораздо более ранней, более предварительной стадии мышления до того, как логика вообще была кодифицирована и формализована, и ее формализация не была его целью в том смысле, в каком она была целью Аристотеля; но с другой стороны, поскольку определенная форма индуктивного рассуждения, более или менее осознанного, является жизненной необходимостью, не говоря уже о том, что можно назвать философией, утверждалось, что Аристотель был неправ, приписывая ее Сократу. Об этом достаточно процитировать Росса:

Было бы, конечно, столь же неверным утверждать, что Сократ изобрел индуктивный аргумент, как и предполагать, по словам Локка, что Бог так «сэкономил на людях, что с большим трудом сделал их двуногими существами и предоставил Аристотелю сделать их разумными». Профессор Тэйлор может легко привести случаи *ἐλάγεσθαι* для индуктивного аргумента из ранних сочинений Гиппократов. Но, разумеется, любой может признать за Сократом, — будь это тот Сократ, который изображен в «Воспоминаниях» Ксенофонта, или тот, который изображен в известных всем сократических диалогах Платона, — тщательную проверку общепринятых мнений путем изучения частных случаев, проверку, чуждую предшествующим школам греческой философии, которым Аристотель здесь противопоставляет Сократа. В этом смысле приписывание ему индуктивного аргумента полностью оправданно.

И еще:

Аристотель не мог иметь в виду, что Сократ был первым, кто использовал индуктивный аргумент или да-



вал общие определения, но считал, что он был первым, кто признал их важное значение и систематически использовал индукцию, чтобы получить общие определения. Индуктивные аргументы опираются не на научную индукцию, но на аргументы по аналогии, такие, какие, как мы часто обнаруживаем, Сократ использует в «Воспоминаниях» Ксенофонта или в сократических диалогах Платона<sup>1</sup>.

Свойственный Аристотелю способ описания аргументов Сократа в чем-то схож, когда он представляет их как особый способ убеждения в «Риторике» (1393b4). Использование иллюстративных примеров, говорит он, похоже на индукцию, которая является исходным пунктом любого рассуждения<sup>2</sup>. Один из ее вариантов, который Аристотель называет «параллелью» (παράβολή), изображается практикой Сократа, например аргумент против занятия государственных должностей по жребию выдвигается на том основании, что никто не может использовать жребий для того, чтобы избирать атлетов для соревнования или кормчего из числа команды гребцов. Общий урок этих параллелей, добавляет он, в том, что каждый должен в любом случае избирать человека, который разбирается в работе.

Природа аналогии, и ее связь с индукцией, является сложным и многократно обсуждавшимся вопросом. Возможно, наиболее удовлетворительный путь — связывать аналогию со сравнением единичных случаев и сохранять, как это делал Аристотель, индукцию в ка-

<sup>1</sup> Росс. Метафизика, I. XLIII и 2.422. Ссылка на Тэйлора (VS, 72).

<sup>2</sup> См.: Вторая Аналитика, 100b3. δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆι γινώριζειν ἀναγκαῖον. Это так, потому что всякое знание происходит из ощущения, и именно индукция позволяет нам перейти от ощущения частного к постижению универсального, что обеспечивают предпосылки силлогизма. О «Риторике», 1393b4 см. также выше, с. 621, прим. 2.

честве аргумента, который ведет от единичных случаев к универсальному<sup>1</sup>. Сократ использовал оба метода, но в нижнем отрывке Росс, кажется, расценивает аналогию (как она часто рассматривается) как раннюю, более свободную и менее систематическую форму индукции. Если придерживаться сегодняшнего понимания индукции, то ее функция состоит в том, чтобы установить, из числа наблюдаемых случаев, общую характеристику класса в целом, то есть для класса широколиственных деревьев установить, что они являются лиственными. (Пример Аристотеля.) Хотя и должны существовать тысячи широколиственных деревьев, которых никто никогда не видел, ботаник с уверенностью выводит такое заключение. Индукция ведет к определению, потому что определение состоит из собрания таких общих характеристик, избранных с определенными требованиями<sup>2</sup>.

(а) Они должны быть существенными для членства в классе, а не случайными атрибутами некоторых индивидов внутри него. Многие люди имеют голубые глаза, но эта характеристика неуместна при определении вида «люди».

(б) Они должны быть коллективно достаточными, чтобы выделить<sup>3</sup> класс объектов, который следует определить, из всех других классов каких бы то ни было объектов. Назвать человека двуногим живым существом — значит, дать название существенным при-

<sup>1</sup> О связи индукции с аналогией см.: Ллойд. P & A, 172–175 и Робинсон. P's Earlier D. 207. См. с. 554, прим. 2 выше.

<sup>2</sup> Это требования Аристотеля, основанные на его собственном развитии мышления Сократа, включая понятие особой формы (εἶδος).

<sup>3</sup> Это первое значение ὀρίζειν (ὀρίζεσθαι), глагола, переводимого как «определять» у Ксенофонта, Платона и Аристотеля, а именно — выделять ὄροι или границы поля, или иной территории от тех, что находятся по соседству.



знакам человеческого рода, но они не образуют определения, потому что они не отделяют человека от рода птиц<sup>1</sup>. Сумму существенных атрибутов, образующих содержание определения, называли, помимо прочего, формой (*eidos*) класса. Использование этого слова как технического термина логики является постсократовским, так как до Платона не было науки логики, и только Аристотель систематизировал ее и дал ей что-то вроде технического словаря. Но *eidos*, как мы увидим, был одним из названий, используемых Сократом для той сущности природы, которую он стремился определить. В популярном употреблении слово обычно обозначало внешний вид или форму — возможно, особенно форму человеческого телосложения, красивого или уродливого, «выглядящего» сильным или слабым и т. д. Но на литературном и техническом языке (особенно медицинском) оно уже означало особый характер или существо природы чего-либо, приближаясь иногда к значению вида или класса. Фукидид говорит о чуме (2.50), что «ее *eidos* был неопишуем», а у Геродота слово приближается к значению класса или вида, когда он говорит (1.94.3) о «костях, бабках, шарах и других *eidea* игрушек. Это слово часто употребляется в медицинских сочинениях, например в «Эпидемиях» 3.12 (III, 92 L). «Многие другие *eidea* лихорадки были широко распространены, трехдневные, четырехдневные, ночные, непрерывные...»<sup>2</sup>. Его использование Сократом привело к весомому расширению, когда это слово было принято Платоном.

<sup>1</sup> Существует рассказ, что Платон определял человека как двуногое без перьев, после чего Диоген Киник ощипал курицу и сказал «Это твой человек, Платон» (*Диоген Лаэртский*, 6.40).

<sup>2</sup> Обзор Тэйлора об использовании слова в VS может быть легко изучен в кратком изложении Гиллеспия (CQ, 1912, 179), где он сопровождается критикой.

### 3. ОТНОШЕНИЕ ИНДУКЦИИ И ДЕФИНИЦИИ К ЭТИЧЕСКИМ ЦЕЛЯМ СОКРАТА

Потребность Сократа в определениях — это один из тех касающихся его фактов, которые прекрасно засвидетельствованы. Кроме Аристотеля на этом настаивают и Ксенофонт (который приводит множественные примеры помимо общего утверждения, уже цитированного выше на с. 639–640 в «Воспоминаниях» 1.1.16) и Платон. Но каким был его мотив? Наши авторитеты вновь единодушны в том, что он был не научным, а практическим<sup>1</sup>. Голословное утверждение Аристотеля с этой целью может быть дополнено подробностями от Платона. Одна черта в мыслях и речах современников казалась Сократу особенно вредной. В частных беседах, в поли-

---

<sup>1</sup> Тот факт, что первая попытка систематического применения индуктивных методов была сделана в контексте практических действий, добавляет интерес к некоторым замечаниям голландского математика XVIII в. Гравезанда, пересказываемым Э. Кассирером (Философия Просвещения, 61). Об индуктивной аксиоме, что прошлый опыт ведет к выводам о будущем, он говорит: «Это не строго логическая, но прагматическая аксиома; ее ценность лежит не в необходимости мышления, а в необходимости действия. Любое действие, любое практическое отношение к вещам было бы невозможным, если бы мы не могли предположить, что уроки прошлого опыта будут иметь ценность для будущего. Научное предвидение, в таком случае, не включало бы в себя силлогистически необходимые заключения формальной логики; тем не менее оно является надежным и не допускающим исключений заключением по аналогии. Но мы должны и можем довольствоваться таким заключением, так как на самом деле должно быть истинным то, отрицание чего могло бы подразумевать отрицание всего эмпирического существования человека и его общественной жизни». Сам Кассирер дает к этому комментарий, что «все выглядит довольно странно; достоверность физики основывается теперь не на чисто логических предпосылках, но на биологическом и социологическом предположении».

тических речах или в красноречии на судебных процессах они постоянно использовали огромное множество общих терминов, в частности терминов, описывающих этические идеи, — справедливость, умеренность, храбрость, *areté* и т. д. В то же самое время софисты и другие утверждали, что такие понятия не имеют основания в реальности. Они не были данными богами добродетелями, но были только «условностями», меняющимися от места к месту и от времени к времени. Серьезное мышление о законах человеческого поведения начиналось с радикального скептицизма, который учил, что он не основывается на установленных принципах, и каждое решение должно быть принято эмпирически и *ad hoc*, на основе целесообразности непосредственной ситуации (*kairos*). Из этой теоретической почвы выростала надменность юной риторики с ее способностью склонять людей к какому-либо образу действий посредством мастерства убедительного использования слов. В такой атмосфере не было ничего удивительного в том, что существовала большая путаница в значениях, связываемых с моральными терминами. Сократ замечал<sup>1</sup> это и относился неодобительно. Если такие термины соответствовали какой-то реальности, то, как он считал, одно значение должно быть истинным, а остальные ложными. Если, с другой стороны, софисты были правы, и содержание этих терминов было относительным и изменчивым, то должно быть ошибкой продолжать использовать одни и те же слова для различных вещей, и они должны выйти из употребления. Сам он был убежден, что первая альтернатива является истинной, и что было бы неправомерно и бесполезно для оратора призывать людей принять определенный образ действий как самый мудрый или наиболее спа-

<sup>1</sup> См. отрывки из Платона и Ксенофонта, цитируемые в «Софистах» (с. 249–250 выше).

раведливый, или для адвокатов и судей спорить о том, поступил ли индивид хорошо или плохо, справедливо или несправедливо, до тех пор, пока все, кого это касается, не согласились бы между собой в том, что такое мудрость, справедливость и доброта. Если люди не найдут в этом согласия, они хотя и будут использовать одни и те же слова, обозначающие различные вещи, но будут говорить с противоположными намерениями, и их обсуждение не будет успешным ни интеллектуально, ни — когда обсуждаются этические термины, — морально. Здесь Сократ впервые поднимает фундаментальный вопрос философии, вопрос о том, по какому праву мы используем общие термины, включая все существительные, кроме собственных имен, и каково фактическое содержание этих терминов. Аристотель был прав, когда увидел это. В то же самое время, — как Аристотель также признавал, — он рассматривал это не как логический или онтологический вопрос, а как необходимое требование для того, что для него было гораздо более важным: для открытия правильного образа жизни<sup>1</sup>.

По мнению Сократа, если целью является восстановление мысли о правильном и неправильном челове-

---

<sup>1</sup> Именно это, возможно, Аристотель имел в виду, когда он говорил (Метафизика, 1078b24), что Сократ ищет определения, потому что он жаждет строить умозаключения, и определение является исходным пунктом силлогизма. Он опять излагает это на своем собственном языке и рассматривает как чисто логический процесс, но Целлер (Ph. d. Gr. 129 и прим. 2) указывает на несколько случаев, когда Сократ показан использующим определение как основание для дальнейшего доказательства; и такое доказательство всегда является этическим, доказывающим, что определенной линии поведения следует или не следует придерживаться. Мы обязаны научиться различать добро и зло, полезное и вредное, чтобы придерживаться одного и избегать другого (*διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαίρεισθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀλεῖσθαι*). Ксенфонт. Воспоминания, 4.5.11 и ср. 4.1.5).

ческом поведении, то первая необходимость заключается в том, чтобы решить, что же представляют собой справедливость, добро и другие добродетели. Согласно его методу, как он описан у Аристотеля и проиллюстрирован у Ксенофонта и Платона (особенно, но не исключительно в ранних диалогах), исследование состоит из двух стадий. На первой следует собирать случаи, относительно которых обе стороны обсуждения соглашались, что к ним может быть применено обсуждаемое название: например, если речь идет о благочестии, то следует собрать примеры благочестивых поступков, с которыми все согласны. На второй стадии собранные случаи изучаются с целью обнаружить некоторое общее качество в них, на основании которого они и носят это название. Если они не разделяют такое общее качество, тогда он утверждал, что было бы неверным продолжать применять одно и то же слово к ним всем. Это общее качество, или группа общих качеств, есть их природа, сущность или форма<sup>1</sup>, рассматриваемая как благочестие вообще. Она на самом деле предоставит, если будет обнаружена, определение благоче-

<sup>1</sup> Такая логика еще не является наукой, но все еще остается предчувствием ее пути, что прекрасно показывает разнообразие слов и фраз, используемых Сократом в попытках объяснить свою идею, в противоположность строгому техническому словарю Аристотеля. «Менон» — сокровищница таких слов и фраз. Сократ спрашивает об οὐσία (бытии, сущности, 72b); об ἓν γέ τι εἶδος (единой форме), которой все примеры обладают (72c и d); ο ἓν κατὰ πάντων, διὰ πάντων, ἐπὶ πᾶσιν (одной вещи, известной всем им, одинаковой для всех них, 73d, 74a, 75a); ταῦτόν ἐπὶ πᾶσιν (о том, что в них одно и то же, 75a); ὅ ταῦτόν εἰσιν ἅλασαι (о том, благодаря чему они все одно и то же, 72c); κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς λέρι ὅτι ἐστίν (о добродетели вообще, как она есть, 77a); и часто просто τί ποτ' ἐστὶ (что это такое). См.: Лисид, 222b и 223b; Протагор, 361c; Лахет, 190d; Хармид, 159a (где разыскиваемыми определениями соответственно являются дружба, ἀρετῆ вообще, мужество и σωφροσύνη).

ствия, абстрагированного от случайных свойств времени и обстоятельств, которые дифференцируют отдельные случаи, подпадающие под это определение. В качестве научного метода это, разумеется, необходимое основание любого исследования наподобие ботаники или зоологии, чьей главной задачей является классификация. Животные и растения группируются в роды, виды и подвиды в соответствии с тем, как они обнаруживают некоторые общие свойства, которые опытным исследователем рассматриваются как структурные и существенные, хотя и часто отличающиеся от тех свойств, которые поражают глаз случайного наблюдателя. Это было развито Платоном (сравните его настойчивость при классификации в соответствии с природными соединениями и разделениями, *κατ' ἀρθρα ἢ λέφουκεν* — Федр, 265e) и особенно высоко оценивалось Аристотелем как первым систематическим зоологом.

Сократ не интересовался ни ботаникой, ни зоологией, но интересовался своими собратьями людьми, а то, что он хотел классифицировать и чему дать дефиницию, — так это их поступки.

Если кто вступал с Сократом в спор, и, хотя не мог сказать ничего вразумительного, бездоказательно утверждал, что некто умнее или искуснее в государственных делах, или храбрее и тому подобное, то Сократ обращал весь спор вспять, к основному положению<sup>1</sup>, прибли-

<sup>1</sup> ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν, Воспоминания, 4.6.13. Маршан (Loeb ed.) был совершенно прав, когда переводил это слово как «определение». Человека следует подвести к тому, чтобы он увидел, что основная предпосылка его свободно формулируемого восхваления, которая и есть эта мудрость, умелость в государственных делах и мужество, имеет определенную устойчивую природу, и что поведение субъекта соответствует этой природе. Только если он сумеет определить стандарт обращения к той или иной добродетели, его похвала будет иметь какое-то значение. Сходным образом в «Евтифроне» (9d) τοῦτο ὑποθέμενος означает «определение того, что тебе дано» (то есть благочестия, того, что угод-



зительно так: «Ты утверждаешь, что тот, кого ты хвалишь, более достойный гражданин, чем тот, кого я хвалю? Тогда давай сперва рассмотрим вопрос, в чем состоят обязанности достойного гражданина».

Кто является достойным гражданином в финансовых вопросах, на войне, в посольстве, в спорах перед Собранием? Из таких примеров можно сделать вывод о достойном гражданстве вообще. Ошибка, которую ему обычно приходится исправлять у своих собеседников, состоит в том, что, когда они сталкиваются с вопросом о таком определении, как «Что такое мужество?» или «Что такое благочестие?», они не видят дальше первой стадии этого двойственного процесса. Несколько примеров:

Евтифрон, бд:

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

но богам). Опять же в «Меноне», где акцент делается на вопросе о том, можно ли научить добродетели до того, как решено, что это такое, Сократ неохотно соглашается, при условии, что будет предоставлено *ἐξ ὑποθέξεως*, то есть предположительное *определение*: если добродетель — это знание, то ей можно обучать. Такое использование *ὑποθέσεως* у Ксенофонта и у Платона (см. также: Федон, 100b, *ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' ἑ*) явным образом предполагает, что изначально оно было и у Сократа, как указывает Росс (Class. Ass. Proc. 1933, 21).

## Теэтет, 146е:

А ведь вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, чтобы пересчитать их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе.

То же самое утверждение высказывается и в других диалогах (например в Лакете, 191с), но самое лучшее изложение метода находится в «Меноне». Без какого-либо вступления этот нетерпеливый юноша сразу же обращается к злободневному вопросу: «Можно ли научить добродетели (*areté*) и как этого добиться?» Как я могу тебе сказать это, отвечает Сократ, если я даже не знаю, что это такое<sup>1</sup>, и никогда не встречал никого, кто это знает? Менон удивлен. Разве он не встречал Горгия, и разве Горгий не знает? Здесь Сократ демонстрирует свою известную иронию. Именно Менон его интересуется и именно с ним он желает разговаривать. Поэтому он говорит: «У меня не очень хорошая память, Менон, так что теперь мне трудно сказать, что мне тогда показалось. Может быть, он и знает, да и ты знаешь, что он тогда говорил. Поэтому напомни мне его слова. Или, если хочешь, скажи своими: ведь ты думаешь так же, как он». Менон отвечает «да», и тогда Сократ говорит: «Мы можем оставить его, но тогда *ты сам* скажи мне, что такое добродетель». Жертва теперь попала в сеть и продолжает приводить ряд примеров добродетели и ее типов, но это не подходит Сократу, который жалуется, что ему предоставили целый рой добродетелей, тогда как он хотел получить только одно — саму

<sup>1</sup> В «Протагоре» вопрос о том, можно ли научить добродетели, обсуждается подробно, но здесь также Сократ возвращается в конце к тому, что для него является более важным вопросом об определении. Здесь все перепутано, говорит он, и необходимо «разобраться в том, что такое добродетель: тогда мы сможем вернуться к вопросу, можно или нет ей научить» (361с).

добродетель. Выдвинув эту метафору, он вынуждает Менона согласиться, что если бы того спросили, что такое пчела, он не стал бы перечислять и описывать различные виды пчел, но упомянул бы о тех моментах, в которых все они сходны. Разве не так обстоит дело и с добродетелью? Менон колеблется: добродетель не представляется ему имеющей одно и то же основание<sup>1</sup>. Но под руководством Сократа, и обращаясь за помощью к определениям цвета и очертаний, он предпринимает не одну попытку показать, что эти определения Сократа обладают недостатками. Это делается посредством цитирования противоположных примеров («Добродетель есть способность управлять людьми»: «Тогда добродетелью раба будет способность управлять своим хозяином?» и т. д.), потому что тот же самый индуктивный процесс добавления примеров, который должен привести к надежному определению, показывает также и те определения, которые неверны<sup>2</sup>. Юный Менон —

<sup>1</sup> Менон, 72d, 73a, 74a–b.

<sup>2</sup> Надеюсь, что это не глупость. Росс (Class. Ass. Proc. 1933, 20) утверждает, что Сократ использует индуктивный аргумент двумя способами: (а) чтобы достичь определения добродетели посредством соглашения, изучая различные случаи, чтобы извлечь общий принцип, свойственный им всем; (б) деструктивно, указывая на примеры, которые соответствуют предложенному определению, но являются очевидно неверными. Робинсон (P's Earlier D. 48) даже приводит в качестве причины своего утверждения, что нет необходимой связи между *epagoge* и определением, тот факт, что «*epagoge* — это скорее средство разрушения, чем установления определений». Но, разумеется, метод достижения заключения также подходит и для его проверки, исправляя его, если это необходимо, и таким образом получая более вероятную истину. Вывод «Все лебеди белые» был получен посредством индукции, и индукция показала, что этот вывод неадекватный. Результат не является разрушительным, но подводит натуралиста ближе к правильному определению лебедя.

Можно также сказать (вместе с Поппером в его «Логике научного открытия»), что процесс фальсификации обобщения не индуктивный, а дедуктивный; то есть, если я понимаю вопрос

легкая добыча, и он может только признать свое поражение, жалуясь, что Сократ — волшебник, который парализует его ум и его язык. Но, хотя он сам и нуждается в логическом наставлении, что перечисление примеров — это не то же самое, что и определение общего понятия, его смутное чувство, что добродетель не является чем-то таким, что может быть определено наподобие биологического вида, указывает на него как на ученика Горгия и напоминает нам, что Сократ не только обучал элементарной логике, но и распространял свою позицию на более широкий вопрос — об универсаль-

правильно, это аргумент формы: «Общее предположение требует, чтобы все  $x$  были  $y$ ; но  $a$ , если оно является  $x$ , не является  $y$ ; следовательно, предположение ложное». Такой способ полагания связывается с точкой зрения Поппера, что в науке все выводы дедуктивны: ученый не рассуждает, двигаясь от наблюдений к общей гипотезе (которая, конечно же, никогда не может быть доказана наблюдением), но сначала выдвигает гипотезу, а затем проверяет ее, насколько это возможно, посредством наблюдения и эксперимента. (См. также: Хэр. Свобода и разум, 87, 92, 109.) Было бы безрассудным в этом пункте погружаться в проблему индукции в целом, на которую Поппер пролил так много света. Но после внимательного прочтения того, что он говорит о данном предмете в «Предположениях и опровержениях», гл. I, я все еще чувствую, что изначальный выбор одной теории, а не другой может быть в значительной степени определен первичными наблюдениями, даже если принять во внимание его замечания об избирательности наших наблюдений с самого раннего детства и его утверждение, что наблюдения, которые теория устанавливает, чтобы объяснить сами эти наблюдения, заранее предполагают структуру теорий (47). Кроме того, «неожиданные и необъяснимые наблюдения» также имеют место (222), и мы пытаемся объяснить их посредством теории. В качестве извинения за эти самонадеянные замечания я могу выдвинуть в защиту только чрезвычайный интерес к воззрениям Поппера, которые требуют книги, а не сноски для их оценки. Если вернуться на более безопасную почву истории, то процесс научного открытия, каким видел его Аристотель, шел от наблюдений к общей гипотезе, и в использовании *epagoge* он считает себя последователем Сократа.

ности ценностных суждений, в котором он противостоял не только софистам, но впоследствии и Аристотелю, который признавал научную важность его метода и в то же самое время отрицал его применимость в этой сфере<sup>1</sup>.

«Менон» представляет собой пример той разновидности допроса, в которой Сократ находил удовольствие и которая, с ее «завораживающим» воздействием, вызвавшим такую горькую жалобу у Менона, делала его столь непопулярным у всех, кроме его друзей и сторонников. Мы можем теперь сообщить более определенное содержание тому его автопортрету, который он создает на своем судебном процессе, неустанно прохаживаясь вокруг города, повинуюсь, как он говорил, воле Аполлона, и опрашивая один класс граждан за другим — поэтов, политиков, ремесленников, — с целью обнаружить, в чем заключается их претензия на мудрость и знание. У него был один простой критерий. Если человек что-то знал, он мог «сообщить» (*logos*) об этом, и у него это самое служебное среди греческих слов принимало значение «определения» или чего-то близкого к нему<sup>2</sup>. Поэтам, в таком случае, он мог бы задавать вопрос, «что такое поэзия?», политикам, «что вы понимаете под *politeia*» или говорить: «Вы утверждаете, что установите справедливое устройство общества; тогда что же именно вы понимаете под справедливостью?» И поэты могли бы ответить: «Когда я говорю о поэзии, я имею в виду „Илиаду“ и „Агамемнона“, и это то немногое, что я декларировал на

<sup>1</sup> См. с. 385 выше.

<sup>2</sup> См.: Лахет, 190с: οὐκοῦν ὁ γε ἴσμεν, κἄν εἴπομεν δήλου τί ἐστίν. *Ксенофонт*. Воспоминания, 4.6.1: Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότες τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. У Платона мы находим этот смысл λόγος довольно хорошо установленным, то есть в ὁ τοῦ δικαίου λόγος (Государство, 343a).

Олимпии прошлый месяц». Тогда Сократ принялся бы за ту терпеливую и неустанную работу, которую он проделывал с Меноном, указывая, что он спрашивал не о перечне поэм, а о *логосе ousia* — существенной природе — поэзии. Каким было то общее свойство, которое объединяло Гомера, Солона, Эмпедокла, трагиков, вплоть до последней оды Тинниха, свойство, которое каждый из них воспевал, которое заставляло людей объединять их всех в раздел поэзии и не называть его историей, философией или чем-то еще? И когда какое-либо предложение поэтов было опровергнуто упоминанием другого известного поэта, который не подходил под предложенное определение, и они уходили в плохом настроении, Сократ мог только вздохнуть и прийти к выводу, что они должны были сочинять свои поэмы в состоянии божественного безумия, как глашатаи воли богов, так как, если бы они делали это сами, они бы, разумеется, знали, что они делают, и могли бы рассказать о *logos* своего дела. С ремесленниками ему повезло больше. Спросите литейщика бронзы, что он имеет в виду под методом литья *по выплавляемым моделям*, и он может дать вам ясный и адекватный ответ. Их ошибкой было отсутствие скромности и неспособность понять, что у них не было компетенции высказываться с таким же умением о вопросах, выходящих за пределы их области.

#### 4. ПРИРОДА СОКРАТОВСКОЙ ДЕФИНИЦИИ

Дефиниции, которые разыскивает Сократ, иногда критикуют на том основании, что они являются «убеждающими определениями», — удачный термин, который не обязательно предполагает анахронизм в силу того, что он впервые был изобретен в двадца-

том столетии<sup>1</sup>. В виду того, что было написано об этом другими, все последующее может быть лишь немного большим, чем простым подведением итогов, и широкое использование цитирования может быть простибельным. Убеждающее определение — это то, в котором его автор, вместо того чтобы просто стремиться прояснить использование слова и предотвратить недоразумение, приводит доводы в пользу такого значения этого слова, которое он сам одобряет, и которое, если оно будет принято, склонит людей к такому образу действий, который он считает правильным. Этот автор использует термины, выражающие ценности, такие как добро, справедливость или красота, термины, на которые люди неизбежно реагируют благосклонно (они обладают «эмоциональной силой»), и, определенным образом дав им дефиницию, включает эту благосклонную реакцию в свои дальнейшие нравственные или эстетические предпочтения. Убеждающие определения изменяют описательное значение слова, не разоружая его эмоциональную силу; следовательно, они являются эффективными инструментами реформы ценностей. «Следствие высказывания, что „истинное определение справедливости есть уз“ заключается в том, чтобы заставить людей... применять оценочную тональность слова „справедливость“ к вещам, описываемым словами уз»<sup>2</sup>.

Поскольку попытки Сократа выявить определения были сконцентрированы на терминах ценности, то естественно, что он должен был попасть под подозрения в такого рода действиях. «Основная критика тем не менее, — пишет Р. М. Гордон (loc. cit.), — состоит не в том, что Сократ скрытно осуществляет реформу,

<sup>1</sup> Изобретен К. Л. Стивенсоном. См. его статью «Убеждающие определения» в: *Mind*, 1938, или его книгу «Этика и язык».

<sup>2</sup> Р. М. Гордон в: *J. of Philos.* 1964, 436; *Робинсон Р.* Определения, 166.

предлагая определения, которые не являются морально нейтральными, но в том, что он предлагает определения, которые не являются морально нейтральными».

Было бы, разумеется, трудно поддержать ту критику, что Сократ *скрытно* осуществляет реформу (если передать курсив Гордона) своими определениями, являются ли они или не являются морально нейтральными. Можно с самого начала предположить, что моральная реформа была его открыто провозглашаемой целью<sup>1</sup>. «En cultivant la science il entendait promouvoir la vertu»<sup>2</sup>. Но из этого не следует, что он был виновен в распространении убеждающих определений. Может, конечно же, быть правдой, что, как писал Стивенсон, «чтобы выбрать значение [для справедливости], следует занять определенную сторону в социальной борьбе», и что когда теоретики стремились избежать элемента убеждения, определяя свои термины, «довольно иронично, что эти же самые определения включали в себя то же самое убеждение; а тот метод, который скрывал и запутывал это обстоятельство, создавал видимость чистого интеллектуального анализа» (loc. cit. 344). Едва ли нужно говорить, что Сократ не знал об эмо-

---

<sup>1</sup> Едва ли есть необходимость цитировать свидетельство, но можно упомянуть, что сразу же после разговора о его постоянном поиске определений (Воспоминания, 1.1.16, цитируемые на с. 639–640 выше) Ксенофонт продолжает говорить, что именно знание таких определений и подобных вещей могло бы, по его мнению, произвести на свет благородные, свободлюбивые характеры (καλοῦς καγαθοῦς), а те, кто не знает таких определений, были немногим лучше рабов. В «Лахете» Платона (190b) он говорит, что поскольку два его друга желают, чтобы их сыновья достигли добродетели и улучшили свои характеры, то они обязаны найти, что такое добродетель. «Ибо как мы можем советовать кому-то как достичь чего-то, когда у нас нет представления о том, что это такое?».

<sup>2</sup> «Культивируя науку, он был намерен содействовать добродетели». Deman. Temoignage, 80.



циональной теории этического языка, хотя, если бы ему объяснили эту теорию, он мог бы выступить против нее на том основании, что сказать, что «это правильно», означает только «я одобряю это», и это играет на руку релятивизму софистов. При том ему не могло прийти в голову, что в стремлении обнаружить и определить благо для человека он мог быть виновен в любопытно именуемой «натуралистической ошибке», которая, согласно Дж. Э. Муру, должна неизбежно совершаться при любом определении «блага»<sup>1</sup>. Ввиду более поздних успехов этической теории можно утверждать, что общий вопрос о том, может ли этический термин быть определен иначе, чем посредством убеждения, больше не является спорным, но, если такое намерение вообще является допустимым, можно добавить одну или две вещи относительно Сократа. Он был не догматическим моралистом, а исследователем, который верил, что искренний поиск истины о принципах, управляющих человеческим поведением, с большой вероятностью, просто в силу наилучшего понимания, которое такой поиск гарантирует, приводит к улучшению и самого поведения. Первосвященниками убеждения были софисты, а не Сократ, и именно у них нам следует искать наиболее ясные образцы убеждающего определения. «Справедливость — это повиновение установленным законам». «Справедливость — это повиновение приказам природы, которые часто противоречат установленным законам». «Справедливость — это право сильного». «Справедливость — это приспособление слабого, чтобы препятствовать более сильному». Риторические утверждения такого рода, полагал Сократ, следует заменить

<sup>1</sup> См., например: Теории этики, изд. Филиппы Фут, 5. Она добавляет, что Мур никогда не преуспевал в объяснении того, что он понимает под «натуральным» свойством, именно это затруднение Стивенсон, согласно его утверждению, устранил своей теорией эмоционального значения.



индуктивно обоснованными выодами, если мы сохраняем хоть какую-то надежду найти, что такое справедливость или добродетель, и соответствовать им. Если ум находится во власти телесных желаний и удовольствий (согласно Калликлу, это и есть самое счастливое состояние человека), то мало шансов добиться успеха. Только тот, кто контролирует себя, может исследовать самые важные вещи и, *классифицируя их в соответствии с их видом* как в дискуссиях, так и в поступках, выбирать хорошее и отвергать плохое<sup>1</sup>. Ум должен быть свежим и острым, потому что предпосылка правильного поступка должна заменить убеждение софистов посредством знания фактов. Было бы трудно изменить к лучшему следующую оценку Сократа у Баркера (Pol. Thought of P. & A. 47):

Он отличается от софистов не своей попыткой обучать новым канонам поведения... Он стремился вывести из обычного поведения людей ясную концепцию правил, по которым они уже действовали. Он желал, чтобы люди подвергли тщательному анализу свои жизненные обязанности и пришли к ясной концепции их смысла: он не хотел, чтобы они выдвинули новую концепцию, взятую из какого-либо иного источника, и перестроили свою жизнь с ее помощью.

Это вполне согласуется с добавлением в следующем параграфе:

Но не ради простой интеллектуальной цели он жаждал определений: это всегда было ради моральной цели.

Баркер ссылается на аналогию описывающей и предписывающей грамматики. (Грамматика софиста Протагора была предписывающей; см. с. 334, 336–337 выше.)

<sup>1</sup> *Ксенофонт*. Воспоминания, 4.5.11. Об этом отрывке и о связи между знанием и самоконтролем, или их противоположностями (*ἀκράσια*), см. с. 689–691 ниже.

Предписывающая грамматика ошибочна, и грамматика может быть чисто описывающей, но все же помогающей более правильному использованию: «Узнайте правила, по которым вы всегда действуете — бессознательно и поэтому несовершенно, — и тогда вы лучше будете писать на греческом». Человек, который дошел до общей концепции и выразил ее в определении, создал ясные правила, по которым он до настоящего времени бессознательно и несовершенно действовал; и его жизнь была бы лучше, если бы он действовал по известному и ясно выраженному правилу.

Определить нечто — значит выразить понимание не только того, чем это нечто является, но и в равной мере, как было указано (см. (б), с. 648–649 выше), чем оно не является. Это противоядие от путаницы, «сортировка вещей согласно их видам». Поэтому Ксенофонт, после только что процитированного высказывания (Воспоминания, 4.5.12), говорит, что Сократ вывел греческое слово, обозначающее обсуждение (*διαλέγεσθαι*), из слова, обозначающего «собирать отдельно»<sup>1</sup>, потому что оно, правильно понятое, указывало на процедуру совместного для нескольких людей размышления с целью прийти к определению. В основе метода Сократа лежит предположение, или вера, никогда не упоминаемая, потому что не признаваемая осознанно, что виды, или классы, к которым принадлежат отдельные вещи,

<sup>1</sup> *Διαλέγειν*. Активная форма по другому не используется, и Штенцель (RE, 862) вывднул парадоксальное предположение о ее составе (вопреки общепринятому *συλλέγειν*) как о возможном сократовском воздействии. Об этом разделе у Ксенофонта, о важном вопросе его независимости от «Федра» и о связи с этим и другими отрывками у Платона, см.: Штенцель, 855–864. Различие между *διαλέγειν* здесь (соответствующим *διαγιγνώσκων* в 4.1.5.) и *διαίρεσις* более поздней стадии диалектики Платона объясняется у Целлера (Ph. d. Gr. 118, прим. 4) до Штенцеля (860). См. также: Дильс. *Autour de P.* 228.

«формы», которыми они обладают, имеют квази-субстанциальную природу и, следовательно, стабильность, которая позволяет сущности каждой вещи быть постижимой, описываемой и ясно отличаемой от всех других сущностей. Едва ли стоит удивляться, что Сократ в своей первой, новаторской, попытке такой классификации не решил «проблему универсалий», которая мучила философов с его дней до наших собственных, или перешла в теорию «родовых сходств» Витгенштейна, которая, возможно, дала, наконец, правильный ответ<sup>1</sup>. Но можно упомянуть о двух особенных обстоятельствах, одном общем для большей части греческой мысли, а другом типично сократовском, способствовавшем формированию его точки зрения как таковой.

(I) Вероятно, что понятие *eidos* (означающее природный вид) как нечто, по крайней мере квазисубстанциальное, уже оказывало влияние на умы греков<sup>2</sup>. См. Дж. Б. Керферд в CR, 1968, 78:

---

<sup>1</sup> См. заявление Бэмброу в «Универсалиях и родовых сходствах», Proc. Arist. Soc. 1960–1961; а также Л. Помпа в: PQ, 1967.

<sup>2</sup> Интересно, что такое использование слова особенно хорошо подтверждается в медицинском контексте (как отмечается на с. 649 выше), так как искушение объективировать болезни и их варианты всегда было особенно сильным у докторов, как указывает сэр Г. Коген в: *Philosophy*, 1951. «Только недавно, — писал он, — было широко признано, что какой бы удобной ни была категория „болезни“, она не имеет никакого отдельного собственного существования, но является простой абстракцией от опыта. Большинство из нас все еще говорит о гриппе или малярии как о *вещи*, хотя мы никогда не встречались с самой болезнью, а встречались только с больными людьми; и никакие два симптома не повторяются с точностью. Сам Коген приписывает общепринятый способ мысли пережитку тех дней, когда болезнь объяснялась как воплощенная в злом духе. Вера, как он замечает, навязывая неуместную строгость лечения, может обернуться благом для пациента. На ту же самую ошибку указывал гораздо раньше и французский писатель-медик Кабанис, цитируемый Гротом (Платон, III, 524).

Многое из мало удовлетворительного использования аналогии в греческой мысли представляется нам имеющим ложное онтологическое основание — вера в существование природных видов как на феноменальном, так и на трансцендентальном уровне. Когда Платон в первой книге «Государства» заставляет Сократа поднять вопрос *τοιοῦτος ἄρα ἐστὶν ἕκαστος αὐτῶν οἷσπερ ἔοικεν* («каждый из них таков, как те, на кого он похож») (349d10), он, кажется, обращается к поддерживаемому многими взгляду, что одно сходство будет онтологически связано с другими.

Такая унаследованная вера могла бы оказать большую помощь Сократу в формировании его объективного взгляда на моральные концепции, противоположные концепциям софистов, и, возможно, имеются некоторые косвенные доказательства, что он пришел к такой вере после ранней стадии увлечения науками о природе. Она имеет также важное влияние на «теорию идей» Платона, которая при всем своем гипостазировании форм и их отделении от индивидуальных вещей может рассматриваться скорее как кульминация постепенного процесса, нежели как радикально новое и революционное учение. Ученые спорят, например, о том, подразумевает ли использование фразы «сам *eidos*» в «Евтифроне» (6d) трансцендентальные формы завершенной теории Платона. Вероятно, нет, но ее использование здесь в связи с определением, как в «Меноне», так и в других местах показывает, каким образом исследования Сократа образовали важную стадию на пути к полному гипостазированию, основание для которого уже было подготовлено в нефилософских предпосылках греческой мысли, из которых вышли и Сократ, и Платон.

(II) Более типичным для самого Сократа было его телеологическое воззрение, его убеждение, что понять природу чего-либо, значит, понять функцию или цель, которой это что-либо предназначено служить. Определение должно установить не только то, что мы можем

рассматривать как существенные атрибуты, но также, и в первую очередь, *ergon*, работу, которую рассматриваемый объект должен выполнить. Здесь важен не столько урок, преподносимый миром природы (хотя он был убежден, что природа также провиденциально спроектирована, — *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.4.4, 4.3.3), сколько его любимая аналогия из ремесел — сапожники, портные и повара, строители и кузнецы, которых он так упорно и утомительно вынуждает иллюстрировать свои положения (Горгий, 491a; *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.2.37). Типично для Сократа, когда Платон в «Кратиле» (389a–c) заставляет его сказать, что если человек хочет создать челнок, он обязан посмотреть на *eidos* челноков (цель знания *eidos* всегда является практической), и этот *eidos*, который он обязан понять и взять в качестве образца, — это не просто форма, или другие наблюдаемые свойства другого челнока; он определяется той ролью, которую челнок должен играть в ускорении работы ткача. Надлежащее определение *eidos* челнока не устанавливает его «форму» в обычном смысле, — что это кусок дерева, вырезанный в определенной форме и в определенных размерах, но описывает, как он должен быть сформирован и скопирован на основе самых точных расчетов, чтобы выполнять эту задачу<sup>1</sup>.

## 5. НЕВЕДЕНИЕ СОКРАТА

Но все ли эти наиважнейшие определения моральных ценностей Сократ устанавливал в позитивном смысле, или вся его жизнь была постоянным и неудов-

<sup>1</sup> То, что для Сократа все — от лошади до ножа — имеет свой собственный *εἶρον* и поэтому свою собственную *ἀρετή* или отличительное превосходство, было отмечено на с. 133, прим. 1.

летворенным их поиском? Хорошо известно, что те диалоги Платона, которые наилучшим образом претендуют на название сократических, приводят, по крайней мере по видимости, к негативному заключению. Возможные определения предмета исследования — мужества, умеренности, дружбы, знания, *areté* — выдвигаются, изучаются и отвергаются как ложные, притом что Сократ иногда принимает вину за неудачу на себя. Даже Ксенофонт, который в соответствии и со своим темпераментом, и со своей апологетической целью показывает нам гораздо более позитивного Сократа, изображает его намного чаще как рассуждающего или исследующего (σκολῶν) вместе со своими друзьями природу той или иной добродетели, чем позитивно устанавливающего, чем она является<sup>1</sup>. Хотя он и отговаривал других от безделья и пороков и насаждал в них желание доброты, он никогда не признавал, что кого-то обучал. Он достиг своего эффекта личным примером, проявляя свою собственную доброту как в поступках, так и в «совершенстве своей беседы о добродетелях и человеческих делах вообще» (Воспоминания, 1.2.3, 18). Ксенофонт упоминает о критике тех дней, что Сократ призывал людей к доброте, но был неспособен показать им к ней путь, критике, иллюстрируемой жалобой в диалоге платоновской школы «Клитофонт», что Сократ постоянно проповедует справедливость, подобно богу с его платформы в трагедии, но либо не знает, либо отказывается обнародовать природу этой справедливости, которую он всегда восхваляет перед небесами. Чтобы противостоять такой критике, Ксенофонт просто ссылается, во-первых, на его вопросы и опровержения тех, кто думал, что знает все, а во-вторых, на его «ежедневные беседы» со своими спутниками как на свидетельство, что

<sup>1</sup> Воспоминания, 1.1.16, 4.6.1 (σκολῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων), 3.9.9 и в других местах.



он действительно заставлял людей становиться лучше (Воспоминания, 1.4.1). Евтидему он «наиболее просто и ясно объяснил, какое знание он считал самым необходимым и какие методы были наилучшими»; но, продолжает Ксенофонт, «его целью было не сделать человека умнее, влиятельнее или более искусным в речах, но привить ему *sophrosyné*».

Некоторые другие исследования природы тех или иных вещей, как они описываются Ксенофонтом (исследования графического искусства в «Воспоминаниях», 3.10, или досуга в 3.9.9), имеют предварительный и экспериментальный характер, о котором мы узнаем и от Платона, и мы можем вполне правомерно привести против него многие отрывки как в его собственной работе, так и в других авторитетных источниках, когда, например, в «Воспоминаниях» (4, ч. 6) он утверждает, что дал целый ряд примеров сократовских определений таких вещей, как благочестие, справедливость, благо, красота и мужество. Не все они являются, по сути дела, ложными для учения Сократа<sup>1</sup>, но те стилизованные и искусно округленные аргументы, в которых эти определения находят воплощения, разумеется, фальсифицируют метод Сократа<sup>2</sup>. Ксенофонт на самом деле не упоминает о хорошо известном признании Сократа в своем неведении (Целлер. Ph. d. Gr. 118, прим. 1), но он изображает его отказывающимся от роли учителя, предпочитающим делать своих друзей компаньонами в исследовании, подчеркивающим значение самопо-

<sup>1</sup> Например, утилитарные концепции блага и красоты как τὸ ωφέλιον и τὸ χρηστόν, с. 700 ниже.

<sup>2</sup> Риттер (Сократ, 45) рассматривает эти определения, которые он находит «крайне неумелыми», как неразумные заимствования у Платона. Любой, кто сталкивался с телефонным звонком от репортера, а затем читал результат интервью в печати, заподозрит, что имеет склонность к построению ясных и кратких бесед.



знания и не предполагающим, что любой знает, что он делает (там же, 3.9.6)<sup>1</sup>. Аристотель предоставляет нам общее утверждение, что «метод Сократа состоял в том, чтобы задавать вопросы, но не давать ответы, так как он признавался, что их не знает» (О софистических опровержениях, 183b6–8), а Эсхин (с. 596 выше) и Платон дают нам такие примеры, словно они были услышаны из его собственных уст. Самым ярким является пример из «Теэтета», где его метод связывается с метафорой акушерства.

В моем повивальном искусстве почти всё так же, как и у них, — отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен, и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, а роды мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений они с помощью бога удивительно преуспевают, и на собственный, и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Цицерон утверждает (Брут, 85.292), что находит сократовскую иронию как у Ксенофонта, так и у Платона и Эскина вполне обоснованной. См. с. 508 выше.

<sup>2</sup> Теэтет, 150c–d. Можно было бы процитировать и многие другие примеры признаний в неведении. Некоторые ссылки собраны у Демана (Свидетельство, 64), к которым стоит добавить «Хармид» (165b).

Метафора интеллектуального постижения и родовых схваток как результата *eros*, повторяется в «Пире» (206c) и в «Государстве» (490b), где о любящем знании говорится как о совершающем соитие с реальностью, чтобы «произвести на свет» понимание и истину и таким образом найти избавление от «труда». В других местах речь идет о соитии умов, и Сократ утверждает, что, подобно иным акушерам, он сочетает искусство майевтики с искусством свахи (Теэтет, 151b) и даже сводника (*Ксенофонт*. Пир, 3.10). Тесная связь всего этого с признанием в неведении и ее рост после Платона не оставляют места для сомнений, что весь этот комплекс идей в целом изначально принадлежал Сократу<sup>1</sup>.

Выражаясь простыми терминами, майевтический метод, основанный на открытом признании бесплодия акушерки, означал, что пациента, или ученика, заставляли делать общее утверждение обычно, хотя и не всегда, в форме высказывания «что есть *x*» (и часто, как в случае Теэтета и Менона, после отрицания как неадекватного случайного перечисления примеров) и посредством обсуждения, показывающего, что это утверждение в каком-то отношении имеет недостатки. Ученик тогда предлагает другое, которое изменит к лучшему предыдущее и таким образом приблизит его к истине. Может потребоваться и третье, и даже самое

<sup>1</sup> Сама фигура акушера появляется только у Платона, что заставляет Дороти Таррент (CQ, 1938, 172) заподозрить, что это могло быть его изобретением, а Робинсон (PED, 83) догматически устанавливает, что он придумал это «спустя длительное время после смерти Сократа». Штенцель (PMD, 4), наряду с другими, тем не менее принимает это за исторический факт, и нет прочных оснований поступить иначе. В «Теэтете» Сократ раскрывает этот образ, говоря о «преждевременных родах» мыслей, и это же вкладывается в уста одного из учеников Сократа в «Облаках» Аристофана (ст. 137; об этой параллели см.: *Peipers*. Erkenntnistheorie, 714). См. с. 599, прим. 2 выше.

последнее из предложенных часто разбивается, и диалог заканчивается признанием неудачи, но в то же самое время и ноткой надежды. Так Сократ последовательно заставляет Теэтета отказаться от представления, что знание есть (а) ощущение, (б) правильное убеждение, (в) правильное убеждение плюс объяснение или сообщение (*logos*). Это исчерпывает легенду о зародышах мыслей у Теэтета, но, говорит Сократ, если он снова забеременеет, то его потомки всё же будут лучше из-за исследования всего этого, а если не забеременеет, то он как человек станет лучше из-за знания о своем собственном неведении.

Такой метод может сделать многое для такого избранного ученика, как Теэтет, если и не обязательно в производстве новых открытий, то по меньшей мере в очищении ума. Каждая из попыток Теэтета обнаружить природу знания оказывается «призраком» или «воздушным яйцом» (как выражается Р. Робинсон, PED, 84), и несомненное достоинство метода Сократа заключается скорее в избавлении от запутанных и плохо продуманных идей, чем в обнаружении новых. Тем не менее математическое знание, в котором юный Теэтет уже был экспертом, было чем-то вроде знания *a priori*, которое исходит из самого себя и может быть объяснено сократовским или аналогичным методом; для Сократа и Платона этические истины имели ту же самую вневременную и вечную ценность<sup>1</sup>. Тем, для кого метод

<sup>1</sup> См. мое издание «Протагора» и «Менона» в издательстве «Penguin», с. 109. В одном из очевидных примеров «вытязивания Сократом из ученика, посредством вопроса и ответа, правильного положительного заключения, а именно в эксперименте с рабом Менона, поставленная проблема является математической, а полученный вывод заключается в том, что если она и может быть решена таким способом, то может быть решена и проблема определения ἀρετή. К несчастью для майевтического метода, то, как он объясняется в «Теэтете», нельзя взять в качестве надежного примера, поскольку сам Сократ



был неподходящим, — либо для юношей, умы которых «не беременели вовсе», либо для стариков, чьи мысли уже были сформированы, — он был только «обычным влиянием Сократа, притворяющегося невежественным и делающим все, что угодно, но не дающим ответ на вопрос», «его старой игрой, когда он сам никогда не давал положительный ответ, но принимал ответ любого другого и отвергал его». Именно эта *eironeia* делает таким сердитым Фрасимаха (Государство, 337), и если мы переводим это слово как «ирония», то неоправданно смягчаем его смысл. В V в. это было ругательство, означающее явный обман или мошенничество, как в «Осах» (174) или «Облаках» Аристофана, где оно появляется (ст. 449) в перечне злодейских качествах наряду с жульничеством и всеми видами непристойного поведения. В «Законах» Платона (908c) оно используется для обозначения безбожника самого худшего типа, который лицемерно принимает религию. У Аристотеля это все еще форма неправдивости, и, следовательно, осуждаемая, но суженная до ложной скромности и рассматриваемая как более предпочтительная, нежели хвастовство. Он приводит Сократа в качестве примера, и смягчение значения слова, возможно, было следствием воздействия литературы о Сократе<sup>1</sup>. У Платона оно сохраняет

---

(и Менон) знали ответ, который он пытался получить. Это было необходимо, когда Менон должен был увидеть завершение эксперимента.

<sup>1</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1127b. О εἶρων и его производных см. О. Риббек в: Rh. Mus. 1876, и Штарк. Rh. Mus. 1953. Риббек описывает это слово как «ein derber, volkstümlicher Ausdruck, ja um es gerade herauszusagen, ein Schimpfwort». В Новое время сократовская ирония иногда берется в более широком смысле, в том, в каком она была предметом книги Кьеркегора и привлекательной главы у Фридлендера (Платон, англ. пер., I, ч. 7). Более строгий научный подход имеется у Целлера, Ph. d. Gr. 124–126. У Теофраста (Характеры, I) εἶρων — это все еще человек, который хвалит вас в лицо и нападает на вас за вашей спиной,

свое плохое значение в устах либо такого злобного противника, как Фрасимах, либо того, кто притворяется сердитым тем же способом, каким Сократ обманывает всех относительно своего настоящего характера (Алкивиад в «Пире», 216e, 218d). Оно не используется для обозначения той спокойной иронии, которую он проявляет в отношении своих юных друзей, когда ставит себя на один уровень с ними и говорит: «Пойдемте теперь и посмотрим на это, вы и я, так как я знаю об этом не больше, чем вы».

Обвинение в *eironeia* также выдвигается против Сократа (хотя само слово и не используется) и у Ксенофонта. Когда ему угрожала коллегия Тридцати, Харикл возражал против его манеры «задавать вопросы, когда он знает ответы» (Воспоминания, 1.2.36), а Гиппий (там же, 4.4.9) говорит ему, что «он всегда насмехается над другими, предлагая всем вопросы и опровергая их, а сам никогда не желает дать отчет и ни о чем не хочет высказать свое мнение». Это правда, что Сократ предпочитал задавать вопросы другим, хотя иногда в диалоге Платона он предлагает собеседнику выбор ролей<sup>1</sup>. Но обвинение в *eironeia* в полном смысле, включая преднамеренный обман, едва ли могло быть поддержано. Нам не следует отвергать его признание в неведении как полностью неискреннее. Его миссия заключалась не в том, чтобы предоставить какому-то человеку положительное учение, но в том, чтобы вернуть людям их интеллектуальные потребности и затем

---

а людей с таким характером следует в большей мере избегать, чем ядовитых змей.

<sup>1</sup> Горгий, 462b; Протагор, 338c–d. Результаты интересные — в одном случае это речь, длине которой Сократ придумывает оправдание и которая принадлежит Полу, в другом — блестящая пародия на ἑλιθεῖς σοφιστῶν, торжественное одобрение которого таким авторитетом, как Гиппий, должно было доставить ему развлечение.

пригласить их присоединиться к нему в поисках истины посредством диалектического метода вопросов и ответов. Он утверждал, например, что знание, необходимое для приобретения добродетели, должно включать в себя открытие предназначения человеческой жизни как таковой. От любого другого учителя можно было бы естественным образом ожидать, что он продолжит объяснять то, что было такой окончательной целью или таким завершением, но можно сомневаться в том, что подобное может быть найдено в сообщениях о каком-либо учении, которое обоснованно может быть приписано Сократу. Такой, можем мы утверждать, была одна из главных причин, которая заставляла более положительного Платона чувствовать своей обязанностью не только воспроизвести то, что говорил Сократ, но также пойти дальше и вывести то, что было, как он считал, следствием учения Сократа. Сущность метода Сократа, эленхос, заключалась в том, чтобы убедить собеседника, что если он думает, что он что-то знает, то на самом деле он этого не знает. Менон жаловался, что первые воздействия этого метода были сравнимы с электрическим шоком: ум становился оцепенелым. Такое сравнение с электрическим скатом, говорил Сократ, может быть верным только в том случае, если бы сама рыба была в состоянии оцепенения, когда она наносит свой удар; если он доводит других до сомнения, то только потому, что он и сам сомневается, и именно это Менон и слышал от других (Менон, 79e–80a). Не все, кажется, обвиняли Сократа в *eironeia* задавания вопросов, когда он сам прекрасно знал ответы. Несомненно, некоторая ирония (в обычном смысле этого слова) присутствует в его словах, обращенных к Менону. Он знал, что он видел более ясно, чем его компаньон, то, что является необходимым. Но у него не было заготовленной заранее системы знаний, которую следовало передать, и он не верил, что знание, переданное таким способом, да-

же если бы он им обладал, могло бы принести человеку какое-то благо. В контролируемом эксперименте над рабом Менона, предпринятом, чтобы убедить Менона в ценности доведения до признания в неведении, Сократ демонстрирует, что, даже когда учитель знает ответ, правильный метод обучения заключается не в том, чтобы сразу же сообщить этот ответ ученику, но в том, чтобы привести его шаг за шагом к его открытию через последовательное разрушение ответов, которые являются вероятными, но неверными.

Из числа многих попыток суммировать цели и достижения бесед Сократа, одной из самых лучших является краткая попытка Хэкфорта (Философия, 1933, 265):

Два особых пункта следует отметить относительно этих бесед: во-первых, хотя первоначальная цель заключается в том, чтобы убедить собеседника в его собственном неведении, все же, поскольку предлагаемые определения всегда являются теми, которые совпадают с общим мнением или по меньшей мере с большей частью общего мнения, следствие, или вторичная цель, состоит в том, чтобы показать неудовлетворительность общепринятых идей в вопросах человеческого поведения; во-вторых, поскольку многие из определений исходят из собственных предположений Сократа, — в некоторых случаях они действительно им сформулированы и все же оказываются не менее недостоверными, чем идеи его собеседника, то у Сократа нет заранее созданной системы этики, чтобы ее передавать. Это, конечно же, и есть то, что мы должны ожидать от его отказа от звания учителя; он только товарищ в совместных поисках. И все же было бы неверно предположить, что результаты таких бесед являются чисто отрицательными. С одной стороны, обсуждение обычно открывает элемент истины в каждом определении<sup>1</sup>; с дру-

<sup>1</sup> Вершени идет еще дальше (Socr. Hum. 118). Апоретическая цель диалога, говорит он, «не означает, что диалог не содержит ничего положительного, поскольку, во-первых, едва ли есть диалог, который не находит решения для обсуждаемых проблем.



гой — собеседнику преподносится урок интеллектуальной честности<sup>1</sup>, демонстрируется идеал недостигнутого знания и метод, посредством которого можно постепенно постигать это знание или, по меньшей мере, к нему приближаться. В-третьих, предположение, лежащее в основе видимой неудачности обсуждений, вся проблема поведения может быть решена только тогда, когда рассматривается в целом: различные «добродетели» нельзя ни определить, ни понять, ни обрести отдельно друг от друга, так как все они являются различными применениями единственного в своем роде знания — знания о добре и зле.

«Противопоставляя Сократа софистам, — писал Эрнест Баркер (Политическая мысль Платона и Аристотеля, 46), — мы обязаны помнить, что во многих отношениях он был одним из них». Во многих отношениях, да, но в словах «идеал недостигнутого знания» Хэкфорт указал на одно из жизненно важных различий между ними. Его отождествление с ними у его современников было на самом деле простительным. Они

---

Эти выводы отрицаются в конце просто для того, чтобы предостеречь ученика от их некритического принятия вместо того, чтобы пройти через рефлексию, которая сделала бы эти выводы своими собственными». Это, я полагаю, заходит слишком далеко. Больше истины в его продолжении: «Во-вторых, то, что является здесь положительным, это не столько то, что содержится в самом записанном слове, сколько то, что происходит в душе ученика, а именно — то, что он на самом деле ищет и приобретает знание». Вопрос о положительном содержании у раннего Платона, в сократических диалогах, обсуждает также Р. Дитерле в своей фрайбургской диссертации (1966): *Platons Laches u. Charmides: Unters. z. Elenktisch-aporetisch. Struktur d. plat. Frühdialoge*. См. обзор Эстерлинга в: CR, 1968.

<sup>1</sup> Когда эта статья была написана, некоторые критики могли придирается к словам об «интеллектуальной честности». Ошибки, разумеется, случаются в сократических диалогах Платона, и спорным положением является то, насколько и Платон, и его учитель их не осознавали, и насколько Сократ мог намеренно их использовать в том, что он считал благим делом.



утверждали, что знание (в противоположность изменчивому мнению) невозможно, так как не было таких устойчивых и бесспорных предметов, которые можно было бы знать. Он демонстрировал всем, что то, что они называют знанием, не является знанием вовсе. Сходные, на первый взгляд, эти два утверждения были фундаментально различными, так как утверждение Сократа было основано на непоколебимом убеждении, что знание было в принципе достижимым, но что, если бы была какая-то надежда его достичь, то те обломки запутанных и вводящих в заблуждение идей, которые заполняют умы большинства людей, следовало бы очистить в первую очередь. Только тогда можно было бы начать положительный поиск. Как только его товарищ понимал правильный путь к цели (*method* в его греческом значении), он был готов искать ее вместе с ним, и философия сводилась для него к этой идее «общего поиска»<sup>1</sup>, а понимание цели обсуждения было прямо противоположным представлению софистов о нем как о споре, имеющем целью низвержение противника. Никто еще не знает истины, но, если кто-то другой мог быть убежден в этом, они могли бы объединиться в надежде найти ее или, по крайней мере, наиболее близко к ней подойти, так как человек, который избавил свой ум от ложной концепции, уже находится ближе к истине. Быть последователем Сократа не значит следовать какой-либо системе философского учения. Это прежде всего подразумевает определенную позицию ума, ин-

<sup>1</sup> Вопреки этому, в «Протагоре» Сократ жалуется на σύν τε δὲ ἐρχομένῳ (348d), а Протагор ссылается на ἀγῶνα λόγων (335a). Некоторые из многих ссылок как у Платона, так и у Ксенофонта на его привычку κοινῇ ζητεῖν, συζητεῖν, κοινῇ βουλευεσθαι собраны Целлером (Ph. d. Gr. 118, прим. 3). См. также ссылки на κοινῇ ἄν εἶη σκελτέον в Хармиде, 158d; Критоне, 48d, и на μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι в Меноне, 80d, и на состязательный характер софистического спора — см. с. 66 выше.

теллектуальную скромность, легко принимаемую за высокомерие, поскольку истинный последователь Сократа убежден не только в своем собственном неведении, но и в неведении всего человечества.

## 6. ДОБРОДЕТЕЛЬ — ЭТО ЗНАНИЕ

Три фундаментальных тезиса Сократа настолько связаны друг с другом, что образуют едва ли разделимые части единого целого. Эти тезисы: добродетель — это знание; в противоположность этому, злодеяние может быть вызвано только неведением и поэтому должно считаться неумышленным; и «забота о душе» — первое условие праведной жизни. Насколько это возможно, о каждом тезисе, в свою очередь, будет кое-что сказано.

Парадокс Сократа (как его обычно называют) заключается в том, что утверждение «добродетель — это знание» несет в себе характерное для пятого столетия прямое противоречие с методом ее достижения, будь то посредством обучения или как-то иначе; и по этой причине об этом парадоксе также необходимо было что-то сказать в другом месте. Он ставит Сократа лицом к лицу с его современниками, крупными софистами, с которыми он скрестил оружие еще тогда, когда Платон еще не родился или был еще младенцем. В том же самом месте<sup>1</sup> я отметил широкий смысл слова *areté* в более раннем и характерном для того времени использовании (то есть «*areté* мастерства плотника или любого другого ремесленника»), что должно было сделать «парадокс» менее парадоксальным во времена Сократа. В этой связи важно также напомнить, что если мы используем более позднее слово «добродетель», то

<sup>1</sup> См. с. 390–391, 383 выше, а о проблеме вообще: гл. X в целом.

только как нечто обратное, противостоящее греческому выражению<sup>1</sup>.

Еще раз начнем с Аристотеля, об общей ценности которого как источника уже достаточно было сказано. В этом случае, многое из того, что он говорит, можно проследить до диалогов Платона, но он в своих сообщениях не смешивает Сократа с Платоном. Это очевидно следует из несомненно подлинных ссылок и эксплицитно устанавливается, если мы можем взять следующий отрывок из «Большой этики» (мы, разумеется, можем это сделать), чтобы дать представление о мнении Аристотеля. В кратком историческом обзоре автор упоминает вначале о Пифагоре, затем о Сократе, затем о Платоне, различая двух последних следующим образом<sup>2</sup>:

Получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души, а вместе с ней и страсть, и нрав. Этим его подход к добродетелям неверен. После него Платон верно разделил душу на разумную и внеразумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями.

Это надежные сведения, сравнимые с тем, что Аристотель говорит нам о различии между сократовской и платоновской трактовкой универсалий, и они оправ-

<sup>1</sup> На греческий обычай использовать слово «знание» (ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι и слова родственного значения) для обозначения практического умения или обученной способности и «объяснять характер или поведение в терминах знания» часто обращали внимание. См.: Доддс. Греки и иррациональное, 16, и его же книгу «Горгий» (218); Снелл. Ausdrücke, и Philol. 1948, 132. Адам (о фр. Государство, 382а) замечает моральную коннотацию таких слов, как ἀμαθής, ἀπαιδέυτος, ἀγνώμων и указывает, что «отождествление невежества и порока гармонично соответствует народной греческой психологии».

<sup>2</sup> 1182a20. Вообще говоря, я осторожно обходился с цитатами из «Большой этики», придерживаясь широко распространенной точки зрения, что это произведение перипатетиков после смерти Аристотеля.

дывают убеждение, что он взял это от Платона как изначально принадлежавшее Сократу. Это исключает Сократа из «Государства» и многих других диалогов и поддерживается, как мы увидим, Ксенофонтом. В то же самое время в своей краткой и более развитой терминологии Аристотель представляет нам учение о том, что «добродетель — это знание», в его самой бескомпромиссной форме, чтобы указать на его недостатки и противопоставить своему собственному учению. Мы можем вначале рассмотреть его в этой форме, а затем решить, нуждается ли его интеллектуальная строгость в каком-либо смягчении, если мы собираемся добрать-ся до ума самого Сократа.

Аристотель повторяет несколько раз, что Сократ говорил или думал, что «добродетели — это науки» или что одна добродетель (мужество) «является наукой»<sup>1</sup>. Это он интерпретировал как неограниченный интеллектуализм, достигнутый по аналогии с чистой наукой и практическими искусствами. Так в «Евдемовой этике» (1216b ff.):

Сократ полагал, что цель состоит в познании добродетелей, и допытывался, что есть справедливость, что есть мужество, то есть каждая из частей добродетели; он поступал разумно, так как признавал все добродетели науками, и поэтому иметь знание о справедливости и быть

<sup>1</sup> Никомахова этика, 1144b28 Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς φέτο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας); 1144b19 φρονήσεις φέτο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς; 1116b4 ὁ Σωκράτης φήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν (также: Евдемова этика, 1230a7). Из первого отрывка и из «Евдемовой этики» (1246b33) καὶ ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθόν Йозель выводит (E & X. S. 1.211), что Сократ называл добродетель ἐπιστήμαι, но не λόγοι и не φρονήσεις. Такая жесткая терминология отвергалась, кажется, в использовании и Платоном, и Аристотелем. Что касается первого, см.: *О'Брайен*. *Soc. Parad.* 79, прим. 58, а что касается второго — с. 684, прим. 1 ниже.

справедливым для него совпадало. Действительно, изучив геометрию и строительное искусство, мы, тем самым, становимся строителями и геометрами. Вот почему Сократ искал, что есть добродетель, а не как она возникает и из чего.

Аристотель комментирует, что это истинно для теоретических наук, а не для практических, в которых знание есть только средство для движения к дальнейшей цели, к здоровью в медицине, к закону и порядку в политической науке. Поэтому знать, что такое добродетель, не так важно, как знать, какие условия ее производят, «ибо мы желаем знать, не что такое мужество или справедливость, а как быть мужественным или справедливым, так же, как мы скорее желаем быть здоровыми, чем знать, что такое здоровье». Этот антитезис может заставить Сократа перевернуться в его могиле; «ибо», он мог бы возразить, «если я не знаю, что такое добродетель, то как я могу знать, как ее достичь?»<sup>1</sup>. Аристотель, с другой стороны, выдвигает этот антитезис в качестве общей политики для этического трактата (Никомахова этика, 1103b26): «Поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными». Даже если следует согласиться с Сократом, что знание природы мужества или справедливости — необходимая предпосылка для того, чтобы стать храбрым или справедливым<sup>2</sup>, то было бы трудно

<sup>1</sup> Менон, 71a; Протагор, 360e–361a; Лахет, 190b.

<sup>2</sup> Любопытно, что Аристотелю в своем раздражении против Сократа пришлось дойти до того, чтобы сказать, что знать, что такое доброта или здоровье, и быть добрым или здоровым, — это альтернативы, вместо того чтобы сказать только, что требование Сократа не заходит столь далеко. В своей собственной философии любой практик должен вначале завершить в своем уме *εἶδος* того, что он желает произвести, — здоровье, если он

признать, что она является достаточной. В другом месте (1114b18) Аристотель сам допускает, что Сократ был частично прав: прав, говоря, что разум<sup>1</sup> был *sine qua non* добродетели, но не прав, когда их отождествлял.

В «Протагоре» Платона, в качестве части аргумента в пользу единства добродетели, Сократ пытается утверждать, что мужество, как и любая другая добродетель, является знанием, потому что в любом опасном предприятии — в погружениях в водоемы, в конных схватках, в поединках с легкими щитами — обученный специалист покажет больше мужества, чем неосведомленный. Таким образом, мужество — это знание о том, чего следует и чего не следует бояться<sup>2</sup>. Явным образом ссылаясь на этот отрывок, Аристотель утверждал, что это заявление противоположно истине<sup>3</sup>. Некоторые могут быть трусами, но сталкиваться лицом к лицу с тем, что другим представляется опасным, потому что они знают, что это вовсе не опасно, например на войне есть много ложных страхов, которые обученный и опытный солдат может принять за опасность; но, вообще говоря, те, кто сталкиваются лицом к лицу с опасностями в силу своего опыта, на самом деле не являются храбрыми. Те, кто владеют искусством взбираться на высокие мачты, говорит он, уверены в себе не потому что они знают, чего следует бояться, а пото-

врач, дом, если он архитектор или строитель. Только затем он начинает производить это. Таким образом: формальная причина предшествует как в искусстве, так и в природе. См.: Метафизика, 1032a32–1032b14.

<sup>1</sup> φρονήσεις в 1144b18, λόγος в b29. В этой книге «Никомаховой этики» Аристотель сообщил свой собственный технический смысл φρονήσεις, но Сократ должен был использовать эти термины для того, что в другое время он называл знанием. См. с. 682, прим. 1 выше. Сапожник, который знает свою работу, — является в ней φρονήσιος (Алкивиад, I, 125a).

<sup>2</sup> Протагор, 349e–350a.

<sup>3</sup> Евдемова этика, 12130aб; Никомахова этика, 1116b4.

му что они знают, какие средства доступны им при возникновении опасности. Этот пример похож на пример Сократа с нырятьщиками, и он едва ли мог полагать, что лишает этот пример своей убедительности. На самом деле он выдвигал аргумент на ином уровне, что он позже и демонстрирует (354a–b). Мужество нельзя рассматривать отдельно, потому что вся добродетель едина и в конечном счете является знанием о том, что есть добро или зло. На этом уровне даже сама смерть может не быть тем злом, которого следует бояться, если известно, что она может привести к большему количеству добра, например к свободе чьей-то страны. Парадоксальная природа учения проявляется в сравнении с похожими, на первый взгляд, словами Перикла в речи на похоронах (Фукидид, 2.40.3): некоторые становятся отважными в силу неведения, но самые храбрые — это те, которые ясно осознают, какие вещи являются опасными, а какие доставляют удовольствие, но это знание не удерживает их от столкновения с опасностью. Благодаря этому высокому, но общепринятому стандарту люди сталкиваются лицом к лицу с физическими опасностями, хотя они и знают, что им следует их опасаться; согласно Сократу, они сталкиваются с ними, обладая знанием, что то, что может случиться с ними, вовсе не является злом, если это более выгодно, чем трусость для реального «Я», *psyche*.

Главное возражение Аристотеля на это учение заключается в том, что могло бы происходить с большинством людей, а именно — что оно не принимает во внимание слабость воли, недостаток самоконтроля, «несдержанность», воздействие аппетита или страсти<sup>1</sup>. В 7-й книге «Никомаховой этики» (1145b25) он делает

<sup>1</sup> *ἀκρασία*, обычно переводимое как «несдержанность», но буквально значащее «недостаток господства» над страстями или низменной натурой; и *λάθος*, эмоция, страсть.

[5]

это исходной точкой своего собственного обсуждения правильного использования этих терминов и опять начинает со ссылки на то место из «Протагора», где был поставлен вопрос (352b–c) о том, может ли над знанием, если оно имеется, «одержать верх нечто иное и тащить его за собой как раба». «Сократ, — продолжает он, — ведь вообще отстаивал разумность (*logos*) так, словно невоздержности не существует: никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если поступает, то] только по неведению». В таком виде, прямо говорит Аристотель, учение явно противостоит опыту; и большинство из нас должно согласиться с Медеей (какой ее описывают Еврипид и Овидий), что возможно видеть самый лучший путь и признавать его таковым, но следовать самым худшим. Собственное решение Аристотеля, придуманное в такой форме, чтобы самым мягким образом обращаться с парадоксом, достигается посредством его более развитой техники анализа. Грубой дихотомии между знанием и неведением недостаточно. Знание может быть актуальным или потенциальным (то есть достижимым, но в сознании не присутствующим, как во сне или при опьянении), универсальным или частным. После длительного обсуждения (здесь неуместного), он приходит к выводу, что преступник может знать универсальное правило, но это не достаточная причина для частного действия, которое мотивируется частным знанием (то есть противоречит или нет это настоящее действие, в моих индивидуальных обстоятельствах, правилу и поэтому является неверным). Именно такой род знания и преодолевается (изгоняется из сознания, становится просто потенциальным) искушением удовольствия, страха и т. д.; но такое непосредственное осознание частных является предметом одного лишь чувственного восприятия и не должно, согласно эпистемологии Аристотеля, называться



знанием<sup>1</sup>. Таким образом, применение аристотелевских различий, которые Сократу даже и не снились, к чему-то, вроде его парадокса, может быть сохранено: «Поскольку [далее] последний член силлогизма (то есть частное<sup>2</sup>) не имеет обобщающего смысла и, по-видимому, не является, в отличие от обобщения [то есть обобщающего члена], научным (*epistemonikon*), то, похоже, получается как раз то, что хотел доказать Сократ. Дело в том, что страсть не возникает в присутствии знания, которое считается научным в собственном смысле слова (*kyriös episteme*), и это знание не увлекается силой страсти; страсть возникает, когда в нас присутствует [только] чувственное знание» (1147b14).

У Платона имеется множество отрывков, которые поддерживают интерпретацию изречения Сократа как сверхинтеллектуального и пренебрегающего моральной слабостью. Когда Аристотель говорил, что, с его точки зрения, понять природу справедливости, значит, в то же самое время быть справедливым, он просто повторял «Горгия», где это заключение выводится из аналогии с практическими искусствами; «научиться справедливости» — значит, быть справедливым, что неизбежно приводит к справедливым поступкам (460b). В «Лакхете» Сократ приводит поиск определения мужества сначала к знанию того, чего следует или не следует бояться, а затем включает в это определение знание всех хороших и всех плохих вещей. Тем не менее это

<sup>1</sup> Знание (*ἐπιστήμη*) должно быть доказуемым и может быть только знанием универсального. См.: Никомахова этика, 1139b18, 1140b30 (*ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις... μετὰ λόγου ἄρ ἢ ἐπιστήμη*), а что касается полного сообщения об этом приобретении — Вторая аналитика, 2, гл. 19.

<sup>2</sup> *τό ἔσχατον* имеет двойной смысл последнего (то есть наименее содержательного) термина силлогизма (Вторая аналитика, 25b33) и также частного, которое, будучи *ἄτομον* (неделимым), идет последним в нисходящем процессе анализа от *summa genera* (см.: Бонитц, указатель 289b39).

могло бы сделать мужество тождественным с добродетелью в целом, и Сократ, по видимости, отказывается от этого аргумента как от неудачного, потому что они начинали с того, что согласились, что мужество было только частью добродетели. На самом деле это и приводит как раз к тому, что он считал истиной и пытался доказать в «Протагоре». В «Меноне» (87с) он доказывает, что добродетель — это знание, на том основании, что о ней следует утверждать, что она является чем-то хорошим, то есть всегда полезным, никогда не вредным, а все остальные так называемые хорошие вещи в жизни (здоровье, богатство и даже такая добродетель, как мужество, если оно представляет собой безрассудную смелость, оторванную от знания) могут приносить как вред, так и добро, пока они не используются мудро и с осторожностью. Здесь опять изобретается ловкий аргумент, чтобы привести мышление к явному распаду и, тем самым, его стимулировать. Если добродетель — это знание, то ей можно научить, но поиск возможных учителей (включая софистов, которые довольно легко отстраняются как сомнительный случай) никого не обнаруживает, и поэтому дедуктивный аргумент разрушается о берега опыта. Делается последнее предположение, что «правильное мнение», которое приходит к человеку не через обучение, но несколько загадочным способом, сравнимым с даром пророчества, может быть таким же хорошим руководством к действию, как и знание, до тех пор, пока оно имеется; его единственная слабость — это его изменчивость. Вывод опять же заключается в том, что пока еще неизвестно, «в чем состоит добродетель и какова она сама по себе», и поэтому нет оснований говорить о том, как она приобретается.

Ксенофонт также подтверждает интеллектуализм этики Сократа: «Сократ говорил, что справедливость и все остальные добродетели являются знанием» (Вос-

поминания, 3.9.5)<sup>1</sup>, и то же самое положение, в несколько грубом виде, излагается в форме диалога в 4.6.6: никто, кто знает, что он должен делать, не может думать, что он не должен этого делать, и никто не действует иначе, чем как он думает, что должен действовать. В других местах Ксенофонт дает высокую оценку не только умеренности жизни Сократа, но и его постоянным похвалам — в его учении — добродетели самоконтроля — *enkrateia*, противоположности *akrasia*, или несдержанности, которая, согласно Аристотелю, была, по его предположениям, невозможной<sup>2</sup>. Это подготавливает вопрос о том, представляет ли собой «парадокс» на самом деле такой односторонний взгляд на мораль, каким его изображает Аристотель. Для Йоэля решение было простым (Е. и. X. S. 237): Аристотель, Платон в «Протагоре» и Ксенофонт, когда он говорит, что Сократ считал добродетель знанием, сообщают подлинную точку зрения Сократа; Ксенофонт, когда он заставляет Сократа проповедовать самоконтроль и осуждать невоздержанность, дает свою собственную точку зрения. Но вряд ли дело обстоит так просто.

Если начать с Ксенофонта, то его Сократ действительно заявляет, что полное понимание того, что есть благо, неизбежно отразится в действии, но сожалеет об *akrasia*, об уступках искушениям чувственности, жадности или тщеславия как о самых больших препятствиях для такого понимания: «Не находишь ли ты, что невоздержанность отнимает у человека мудрость, это высшее благо, и ввергает его в противоположное состояние? Или, может быть, ты не думаешь, что она мешает человеку устремлять внимание на полезное и изучать это,

<sup>1</sup> Или «умением, достигаемым через обучение», σοφία (Софисты, с. 27). Об этом уравнении со знанием см. также: Воспоминания, 4.6.7 ὁ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν, и Платон. Протагор, 350d.

<sup>2</sup> См.: Воспоминания, 1.5.2, 1.4.5.

отвлекая его к наслаждениям, и часто побуждает его отдавать предпочтение худшему<sup>1</sup> перед лучшим, отнимая разум, хотя он понимает, что хорошо и что дурно?» (Воспоминания, 4.5.6). Позже в той же самой беседе (4.5.11) это приводит к утверждению, что человек с неконтролируемыми страстями такой же невежественный и глупый, как и животное, потому что только тот, кто себя контролирует, в состоянии «исследовать самые важные вещи и классифицировать их в соответствии с их родом, как в беседе, так и в поступках выбирать хорошее и отвергать плохое». Здесь понятия нравственного самоконтроля и приобретения знания объединяются таким образом, который «исключает противоречия»<sup>2</sup>. Учитель математики едва ли был бы непоследователен, предупреждая слабовольного ученика, что жизнь, проводимая в пьянстве и дебошах, не способствует успеху даже в чисто интеллектуальных занятиях. Определенная степень моральной дисциплины необходима для всякого знания<sup>3</sup>, но больше всего тогда, когда то, что разыскивается, является пониманием относительных ценностей, перед которыми слабый и запутанный лег-

<sup>1</sup> Так Маршан (Loeb ed.) передает αἰσθανόμενος ἐκλήξασα, по аналогии с λαβεῖν с частицей. Это дает более очевидный смысл, соответствующий учению «добродетель есть знание», но я сомневаюсь, что это можно сравнивать. Симетерр (*Simeterr. Vertu-science*, 53, прим 72) более правдоподобно предполагает, что это означает, что, хотя они и воспринимают добро и зло, все же, словно «пораженные заблуждением», они избирают плохое, и он приводит это как один из редких отрывков, который явно противоречит учению «знание есть добродетель». Но он добавляет, что αἰσθάνεσθαι — это не то же самое, что знание или обладание σοφία (3.9.5), и из слов προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμαρθάνειν αὐτά κωλύει ясно, что Ксенофонт имел в виду определенное учение и не был намерен ему противоречить.

<sup>2</sup> О внутренней связи διαρεῖν и προαίρεσθαι см. замечания Штенцеля в его статье в: RE, 863.

<sup>3</sup> Как соглашается Аристотель, невоздержанность искажает знание медицины или грамматики (Евдемова этика, 1246b27).

комысленной снисходительностью к чувственным удовольствиям ум окажется в полной растерянности. Следует также напомнить, что постоянной у Сократа аналогией добродетели была не теоретическая наука, но искусство или ремесло (*techné*), владение которым требует как знания, так и практики. В «Воспоминаниях» (3.9.1–3) Ксенофонт утверждает, что дал свой ответ на вопрос о том, является ли мужество врожденным или ему можно научиться. Этот ответ остается на уровне понимания Ксенофонта — здесь нет никакого продвижения к объединению добродетели в единственное в своем роде знание о добре и зле, — но в той мере, в какой этот ответ дается, он согласуется с «Протагором», 350a (с. 684 выше). Природа, говорит Сократ, играет свою роль, но «мужество возрастает в природе каждого человека благодаря обучению и практике». Если солдаты будут использовать оружие и тактику, которой они были полностью обучены, то они будут сражаться с большей храбростью, чем те, кому она незнакома. Также и на более высоком уровне в диалоге «Горгий» (509d ff.) никто не желает поступать плохо, но одного лишь нежелания недостаточно; необходима определенная сила, искусство, и только изучая и практикуя определенное *techné*, человек будет избегать дурных поступков. В приобретении *areté* Сократ не отрицал роль ни одного из трех факторов, обычно признаваемых в V в.: природных дарований, обучения и практики<sup>1</sup>. Хотя его точка

<sup>1</sup> Относительно других примеров у Ксенофонта см.: *О'Брайен*. *Socr. Parad.*, 146, прим., и ср. с его целым прим. 27 на с. 144. На с. 136–138 (прим. 21) он обсуждает оценки чисто интеллектуалистской интерпретации определения добродетели как знания. Когда он говорит об учении Платона, что «добродетель — это не одно только знание, но знание (или правильное мнение), основанное на природном даровании и длительном обучении, то можно задать вопрос, верил ли Платон, что это был какой-то другой вид знания. Отбор и обучение стражей в «Государстве» предполагает, что он в это не верил. С. 147 устанавливает

зрения по данному вопросу была все же оригинальной. Знание природы добродетели было достаточно, чтобы сделать человека добродетельным; но было мало шансов обучить его истинному знанию добродетели, если он не подвергал свое тело отрицательной дисциплине сопротивления чувственной снисходительности, а его ум не практиковал диалектику, искусство различения и определения.

Постоянное изображение Сократом *areté*, искусства праведной жизни как высшего искусства или ремесла, в какой-то мере принижается в критике Аристотеля, где он рассматривает это искусство так, словно оно было теоретической наукой, для которой знание является единственной и конечной целью<sup>1</sup>. Хотя в производящих и практических искусствах цель достигается в продукте, а не только в знании или в самом умении, есть нечто важное в аргументе, что искусный плотник или ткач неизбежно создаст хорошее произведение; намеренно довести свою ручную работу до уровня начинающего было бы для него невозможно. В то же самое время никто не смог бы утверждать, что простая аналогия между такой работой и моральным поступком предоставляет завершённую и зрелую этическую теорию. Сократ был инициатором революции, и первый шаг в философской революции имеет два признака: она настолько укоренена в традициях своего времени, что ее полные последствия осознаются лишь постепенно<sup>2</sup>, и она изображается в простой и абсолют-

---

совершенно иной подход к тому, что «добродетель — это не одно только знание», выявляя более ясно одну из платоновских модификаций учения Сократа.

<sup>1</sup> Симеттер прекрасно это излагает: «В технических ремеслах, какими бы они ни были, мастерами становятся лишь после длительного обучения, строгой тренировки. Этого не лишено и трудное искусство добродетели».

<sup>2</sup> См. цитату из Т. С. Куна на с. 531 выше.

ной форме, оставляя будущим мыслителям работу по обеспечению необходимыми оценками и оговорками. Традиция, которой был охвачен Сократ, была традицией софистов, и его учение было бы невозможно без их учений, бóльшую часть которых он принимал. Они находили основание для своей жизни в убеждении, что *areté* можно научить, и он пришел к выводу, что *areté* должно быть знанием. Как и они, он поддерживал, как мы увидим, принцип полезности и был впечатлен тем, что они говорили об относительности добра. Антифон подчеркивал необходимость быть господином своих страстей как предпосылку выбора лучшего и избегания худшего, а его защита «просвещенного эгоизма» была бы невозможна без обращения к Сократу<sup>1</sup>.

Что касается утонченной простоты изречения Сократа, то мы, разумеется, многим обязаны его замечательному характеру. Как в форме эпиграммы выразился Йозель, «в силе его характера лежит слабость его философии»<sup>2</sup>. Но она также отражает и первопрородческий характер его мышления. Ему принадлежала первая попытка применить философский метод к этике, и Аристотель проявил проницательность, когда великодушно признал значение его достижений для развития логики, в то же время осуждая ее непосредственное и универсальное применение к моральной теории и практике. Можно сказать, что Сократ, с его «добродетель есть знание», сделал для этики то же самое, что Парменид сделал для онтологии своим утверждением «бытие есть». Оба развернули философию в совершенно новом направлении, и оба оставили своим последователям задачу очищения простого утверждения посредством изучения и анализа понятий, лежащих в основе

<sup>1</sup> См. также: Софисты, гл. X.

<sup>2</sup> E. u. x. S. I. 256: «Die Stärke des Charakters wird zur Schwäche der Philosophie». См. с. 392 выше.

терминологии, использование которой в качестве единственно возможной до сих пор скрывало от сознания множество значений. Оба установили в качестве абсолютной и универсальной истины нечто такое, что должно было быть высказано, что развитие философии никогда не смогло бы опровергнуть, но чему следовало бы приписать подобающее ему место в качестве части более широкого целого<sup>1</sup>. Именно поэтому казались достойными упоминания уточнения Аристотеля (см. с. 682–683 выше) как пример этого процесса в действии. «Добродетель есть знание». Но какого рода знание? Актуальное, потенциальное, универсальное, частное? И является ли знанием вся добродетель в целом или это существенный элемент, в нее интегрированный?

Если Сократ утверждал, что добродетель является знанием, то верил ли он, что он сам или какой-то другой человек ее приобрел, или не верил, но он обязан был иметь какую-то концепцию объекта этого знания. Хотя это и единый объект, но имеющий два аспекта. В одном аспекте это было знание завершения и цели человеческой жизни, которая охватывает собой и превосходит все частные цели и индивидуальные искусства, стремящиеся к здоровью, физической безопасности, богатству, политической власти и т. д. Они могут и не могут сделать жизнь самой лучшей и самой счаст-

<sup>1</sup> Йоэль прав в этом, например, на с. 222 он говорит «об общем историческом законе, что каждая новая истина вначале воспринимается как абсолютная, прежде чем будет признана ее индивидуальность и относительность»; и на с. 249: «Каждое начинание является односторонним, и Сократ знаменует собой начало *Geistesphilosophie*. Тем не менее можно, принимая рационалистические наклонности Сократа, понять, в какой степени Ксенофонт его исказил. Вывод Симетерра об этом вполне правомерен (*Vertu-science*, 54): с его практическими наклонностями он мог преувеличивать роль ἀσκήσις и μελέτη, но если он не подтверждал свой главный тезис в каждом пункте, он все же сумел передать нам самое важное.



ливой, поскольку все это инструменты для достижения дальнейших целей, и все зависит от того, как они используются. Во-вторых, требуемое знание является самопознанием. Мы видели, что концепция определения у Сократа является телеологической (с. 668 выше): знать природу чего-либо, значит, знать его предназначение. Если бы мы могли понять нашу собственную природу, то, как следствие, мы должны были бы знать, что является правильной и естественной целью нашей жизни, и именно это знание могло бы дать нам *areté*, которую мы ищем.

## 7. ЛЮБОЙ ПРОСТУПОК НЕПРОИЗВОЛЕН: СОКРАТ ДЕТЕРМИНИСТ?

Если добродетель — это знание, и знать благо — значит, творить его, то зло происходит из невежества, и поэтому, строго говоря, оно совершается неумышленно. Такое умозаключение произвело глубокое впечатление на Платона и, несмотря на его более развитую психологию, он сохранял его как свое собственное до самого конца. Если в своих ранних работах он приписывает его Сократу, то позже повторяет его и в тех диалогах, где Сократ даже номинально не является участником. В «Тимее» утверждение, что «никто не является злым по своей воле» связано с замечательной теорией, что все пороки имеют свое происхождение в телесных расстройках, а в «Законах» это повторяется на том характерном для Сократа основании, что ни один человек не будет сознательно вредить своему самому драгоценному владению, которым является его душа. В «Протагоре» сам Сократ говорит: «Моим собственным мнением является в той или иной мере следующее: ни один мудрый человек не верит, что кто-то грешит по собственной воле или умышленно совершает

низменный или злой поступок; им прекрасно известно, что любой низменный или злой поступок совершается неумышленно». В «Меноне» аргумент, допускающий злонамеренное софистическое использование двусмысленности, употребляется для доказательства, что «никто не желает зла», на том основании, что «желать и добиваться злых вещей» — это рецепт несчастья, поэтому любой, кто по видимости желает зла, предполагается неведующим, что это зло. В «Государстве» утверждает-ся, что о чем бы ни шла речь — об удовольствии, репутации или пользе, — человек, который прославляет справедливость, говорит правду, тогда как человек, который осуждает ее, — не лжет, но, говорит, не зная сам о чем. Его поэтому следует мягко убеждать, потому что его ошибка неумышленная<sup>1</sup>.

Платон поддерживает парадокс во все периоды<sup>2</sup>, но Аристотель выступал против него на том основании, что он больше не делает людей хозяевами своих поступков. «Неразумно предполагать, что человек, который поступает несправедливо, не хочет быть несправедливым, или человек, который совершает развратный поступок, не хочет быть развратным». Зло является умышленным, иначе мы должны будем оспаривать то, что только что сказали, и отрицать, что человек является автором и виновником своих дейст-

<sup>1</sup> Тимей, 86d; Законы, 731c и 860d; Протагор, 345d; Менон, 78a; Государство, 589c. Похожие места — Софист, 228c; Филеб, 22b.

<sup>2</sup> Йозель, как мы видели, отвергает сообщение Ксенофонта на том основании, что оно разрешает ἀκράσια, что на основе парадокса Сократа невозможно. Но если мы желаем принимать во внимание каждое явное несоответствие, то мы можем также сказать, что и сам Платон отрицает, что, согласно Сократу, невозможно делать зло умышленно. В «Критоне» (49a) он спрашивает: οὐδενὶ τρόπῳ φαίνεται ἐκόντας ἀδικητέον εἶναι; и в чем мог заключаться смысл этого вопроса, если умышленное злодеяние было в любом случае невозможно?

вий»<sup>1</sup>. Такая критика учения как детерминистического наиболее ясно была изложена в «Большой этике» и повторялась в более поздние времена. «Большая этика» (1187a7) выражает ее следующим образом:

Как говорит Сократ, не в нашей власти стать хорошими или дурными. Ни один человек, по его словам, на вопрос, хотел ли бы он быть справедливым или несправедливым, не выберет несправедливости. То же можно сказать и про смелость и трусость и про любую добродетель, и если люди бывают дурны, то, очевидно, они дурны не по своей воле. Отсюда ясно, что и хорошие тоже не по своей воле добродетельны.

Карл Йозель был одним из тех, кто принимал это за завершенное описание этики Сократа, которую он поэтому рассматривал как изначально детерминистическую.

Любое злодеяние неумышленно. Являемся ли мы хорошими или плохими — это не зависит от нас самих. Никто не желает несправедливости, трусости и т. д., а только справедливости и т. д. (Большая этика, 1187a). На этом основании было бы бессмысленным призывать к добродетели. Воля как таковая не может быть исправлена к лучшему, потому что она полностью несвободна и находится в оковах причинности (Е. и. X. S. 266).

То, что начало психологии должно быть таким же простым, как и начало физической науки (там же, 227), является, как он говорит, достаточно естественным требованием; но то, что он делает, так это насильно загоняет эту зарождающуюся психологию в категории, свойственные более зрелому этапу. Сказать, что никто не является плохим по своему умыслу — и тогда никто не является намеренно хорошим, — это может показаться очевидным выводом, однако это вывод,

<sup>1</sup> Никомахова этика, 1114a11, 1113b16.

сделанный Аристотелем или его последователем, а не Сократом<sup>1</sup>. Не ему принадлежит тот тщательный анализ, который мы находим у Аристотеля, анализ взаимосвязанных понятий влечения, желания, осмотрительности, выбора, умышленного и неумышленного, анализ статуса действия, совершаемого произвольно, но вытекающего из условия, вызванного намеренным действием в прошлом. Что сделал Сократ, так это, как откровенно признает Аристотель, дал начало всему обсуждению в целом, из которого такой анализ возник. Для Сократа вопрос возник следующим образом. Ни один человек, обладающий полным знанием своей собственной природы и последствий своих поступков, не сделал бы неверный выбор действия. Но какой человек обладает таким знанием? Ни он сам и никто из его знакомых. Его осознание этого возложило на него обязанность сделать это ясным для других и убедить их в их собственном невежестве и в первостепенной потребности в знании, уговорить их избегать того образа жизни, который был препятствием для того, чтобы открыть и принять помощь от его майевтических способностей. Как продолжает сам Йозель, он стремился доказать (лучше, обнаружить) не то, что добродетель есть благо, — это было трюизмом, — а что добродетель есть. И он убеждал других делать то же самое. Это был призыв обрести добродетель тем единственным способом, каким, как считал Сократ, она может быть обретаема.

ПРИМЕЧАНИЕ. Одно из самых лучших кратких изложений сократизма принадлежит Риттеру (с. 54–57

---

<sup>1</sup> Я думаю, вполне ясно, что автор «Большой этики» уже не слышал, что Сократу приписывается то, что никто не мог бы быть несправедливым по своему выбору. Добавление слова *σπουδαία* к 7-й строке и вывод *ᾧστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι* являются его собственными.

его книги «Сократ», где он устанавливает и дает ответы на четыре возражения учению, что добродетель является знанием). Четвертое заключается в том, что такой интеллектуальный детерминизм разрушает точку зрения морального предписания и признания любого строгого и абсолютного долга. Суть его ответа стоит повторить, чтобы добавить к сказанному выше. Истина, говорит он, состоит в том, что человек, обладающий полным знанием, не может иметь долга в смысле приказа, отданного ему высшим авторитетом, который он обязан признавать, и было бы лишним требовать от него морального поступка. Там, где имеется природная необходимость, там нет долга. Но, по убеждению Сократа (и Платона), несовершенное и ограниченное человечество неспособно на такое полное понимание — σοφία для Бога, только φιλοσοφία для людей<sup>1</sup>. Их поиск мудрости является прежде всего поиском знания о самих себе. Он не может считаться чем-то само собой разумеющимся, но остается долгом, потому что необходимость поиска знания не всегда признается, оказываясь в конфликте с потребностью в удовольствии и тщеславием. Он может быть сохранен, перед лицом многих искушений, только благодаря оптимистической вере в его непреходящую ценность. Тем не менее обязанность самопознания может ощущаться столь глубоко, что она объединяет в себе все обязанности и по своему содержанию и значению не оказывается ниже ни одного из фундаментальных моральных требований, которые когда-либо были или могут быть выдвинуты.

<sup>1</sup> См.: Апология, 23a–b. Аполлон открыл Сократу несоответствие человеческой мудрости и поставил перед ним задачу довести это до других; *Ксенофонт*. Воспоминания, 1.3.2: он не молился о чем-то определенном, потому что боги лучше знают, что является благом.

## 8. БЛАГО И ПОЛЬЗА

В «Государстве» (336c–d) Фрасимах начинает свою вызывающую атаку на Сократа, говоря о том, что он понимает под справедливостью или правильным поведением: «Тебе ведь известно, что легче спрашивать, чем отвечать, нет, ты сам отвечай и скажи, что ты считаешь справедливым. Да не вздумай мне говорить, что это — должное или что это — полезное, или целесообразное, или прибыльное, или пригодное; что бы ты ни говорил, ты мне говори ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если ты будешь болтать такой вздор». Сократ был известен своим утилитарным подходом к благу и добродетели<sup>1</sup>. В 339b он соглашается, что считает справедливость чем-то выгодным. В «Гиппии Большем» он говорит: «Пусть у нас будет прекрасным (*kalon*) то, что пригодно»<sup>2</sup>. В «Горгии» (474d) все прекрасные вещи — тела, цвета, формы, звуки, обычаи или профессии — названы так либо с точки зрения их полезности для некоторой специфической цели, либо потому, что они доставляют удовольствие. В «Меноне» (87d–e) он доказывает, что если *areté* — это то, что делает нас добрыми, то она должна быть чем-то пригодным или полезным, поскольку все доброе полезно. Многие вещи, обычно рассматриваемые в связи с благом, — здоровье<sup>3</sup>, сила, богатство — могут при опре-

<sup>1</sup> Термины, используемые для обозначения полезности включают в себя: *ὠφέλιμον, χρήσιμον, συμφέρον, λυσιτελοῦν*. Вместе с отрывком из «Государства» см.: Клитофонт, 409c.

<sup>2</sup> С. 586 выше. Конкурс красоты в «Пире» Ксенофонта (описанный до этого) проводится на основании тех же аргументов. Тесная связь *καλόν* с *ἀγαθόν*, и этих двух слов с полезностью для практических целей, отмечалась на с. 256–257 выше. Хороший пример их отождествления у Сократа в: Воспоминания, 3.8.5.

<sup>3</sup> У Ксенофонта (Воспоминания, 4.2.32) Сократ дает пример таких обстоятельств, при которых болезнь может обладать преимуществом над здоровьем.

деленных обстоятельствах принести вред. То, что мы должны найти, всегда является чем-то неизменно выгодным. Иногда благо сочетается как с удовольствием, так и с полезностью, как в «Протагоре» (358b): «Все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление прекрасного разве не благо и польза?» Знание и мудрость, необходимые для праведной жизни, заключаются в достижении «искусства измерения», которое открывает реальное как противоположное видимости, величину удовольствий. Что касается физических объектов, то они могут обманывать, они кажутся больше, когда они под рукой, и меньше, когда на расстоянии. Если мы будем в состоянии оценить их действительные размеры, то мы сможем обеспечить не только моментальное, скоротечное удовольствие, за которым может следовать несчастье, но максимальное удовольствие и минимальную боль на протяжении всей нашей жизни. В метрическом искусстве или гедонистическом исчислении лежит спасение, поскольку оно «лишило бы значения эту видимость и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь» (Протагор, 356d–e).

Утилитарная концепция блага явно принадлежит Сократу. Ксенофонт заставляет его сказать, прямо перед его отождествлением справедливости и остальных добродетелей со знанием (Воспоминания, 3.9.4): «Все люди, думаю я, делая выбор из представляющихся им возможностей, поступают так, как находят всего выгоднее для себя». Важное следствие заключается в том, что благо связано с желанной целью. Это специально подчеркивается Ксенофонтом в двух беседах — с Аристиппом и с Евтидемом<sup>1</sup>. Аристипп был гедонистом в вульгарном смысле, потакая себе в излишках в еде,

<sup>1</sup> Воспоминания, 3.8.1–7, 4.6.8–9.

пьянстве и сексе, и его уже критиковал Сократ за отсутствие мудрости. Он надеется отомстить, спрашивая Сократа, знает ли он какое-либо благо, и затем, когда Сократ дает несколько обычных ответов и называет какую-то вещь, которую все считают благом, показывает, что при определенных обстоятельствах она может быть плохой. Сократ тем не менее возражает, спрашивая, не собирается ли тот назвать что-то хорошее от лихорадки, от глазной болезни или от голода, «потому что если ты спрашиваешь меня, знаю ли я что-нибудь такое хорошее, что ни от чего не хорошо, то я этого не знаю, и знать не хочу». Сходным образом обстоит дело и с прекрасным (*kalon*). Сократ знает много прекрасных вещей, и все они непохожи друг на друга. «Как может быть то, что прекрасно, быть непохожим на то, что прекрасно?» Тем же, чем прекрасный борец непохож на прекрасного бегуна, тем и щит, прекрасный для защиты, отличается от копья, которое прекрасно из-за его быстрого и сильного движения. Ответ одинаковый и для блага, и для прекрасного, потому что то, что является благом в отношении к чему-то, является прекрасным в отношении к той же самой вещи. *Areté* явно упоминается в качестве примера. Вопрос о том, является ли, в таком случае, прекрасной корзина с дерьмом, оставляет Сократа невозмутимым. «Конечно, золотой щит уродлив, если он для его специальной работы и для других сделан плохо». Поскольку все имеет свою собственную ограниченную область полезности, обо всем можно сказать, что оно и хорошее и плохое, и прекрасное и безобразное: то, что является хорошим для голодного, часто оказывается плохим для страдающего лихорадкой, а постройка, которая прекрасна для соревнований борцов, часто непригодна для бега, «ибо все вещи хороши и прекрасны в связи с теми целями, для которых они приспособлены».



Беседа с Евтидемом следует тем же самым курсом. Благо является не чем иным, как пользой, и то, что полезно для одного человека, может быть вредным другому. Красота тоже связана с предназначением. То, что полезно, является прекрасным в отношении к тому, что полезно, и невозможно упомянуть о чем-то — о теле, посуде или о чем-то еще, — что было бы прекрасно для любой цели.

В этих беседах Сократ высказывает точно такое же положение, как и Протагор в диалоге Платона, — ничто не является хорошим или плохим, выгодным или вредным *in abstracto*, но только в связи с особым объектом (с. 250 выше). Сходным образом в «Федре» (с. 284, прим. 2 выше) он спрашивает: как кто-то может называть себя врачом, зная лишь последствия некоторых лекарств и лечения, но не представляет себе, которое из них полезнее для отдельного больного с отдельной болезнью, на какой стадии лекарства должны приниматься и как долго. Сократ не презирал эмпиризм в обычных проявлениях жизни, он был столь же чувствителен, как и любой софист, к безумию нераборчивого навязывания жестких правил, и один из наиболее бесспорных догматов Сократа состоял в том, что благо чего-либо лежит в его пригодности исполнить его собственное предназначение. Но как только допускается значимость вычисления и, следовательно, потребность в знании о том, какие удовольствия следует выбирать (и даже Калликл вынужден признать в конце, что существуют как плохие удовольствия, так и хорошие, потому что некоторые полезны, а другие вредны, — Горгий, 499b–d), Сократ оказывается в состоянии продвигаться вперед посредством аргументов здравого смысла, поставив здравый смысл во главе всего обсуждения. Согласно Ксенофону (Воспоминания, 4.8.6), на судебном процессе, где решался вопрос о его жизни, он сумел заявить, что никто не жил лучше, чем он, с большим

удовольствием, в большей мере наслаждаясь жизнью; поскольку лучше всего живут те люди, которые совершают больше всего усилий для того, чтобы стать настолько хорошими, насколько это возможно, а с наибольшим удовольствием живут те, которые лучше всего понимают то, что они улучшают. Благо (полезное или необходимое) явно может быть устроено иерархически: надежное оружие и экипировка дают солдатам средство для эффективного сражения; над всем этим правильная стратегия и тактика необходимы для их эффективного сражения; если это принесло им победу, то остаются более отдаленные цели и средства для их достижения, для чего требуется еще более высокая мудрость и более высокое знание. Как следует рассматривать бывшего врага и как следует управлять его страной так, чтобы плодами победы стала мирная, процветающая и счастливая жизнь?<sup>1</sup> Любое искусство — медицина, стратегия, политика и остальные — имеют свою собственную особую цель, с которой связаны особые средства. Это и есть «благо» — победа, или здоровье, или власть над последователями. Но в конце каждого искусства всегда есть более далекая цель. Победа может обернуться бедой для победителей, восстановленное здоровье может означать продолжение несчастливой жизни, политическая власть может принести разочарование. Люди думают о практически полезном как о том, что помогает им получить то, что они хотят, но более полезным является знание о том, что достойно того, чтобы его хотеть<sup>2</sup>. Фрасимах и Клитофонт были вправе раздражаться, когда их спрашивали о том, в чем заключается человеческое превосходство, спра-

<sup>1</sup> Этот частный пример придуман, а не взят из бесед Сократа; но по существу дела он мог бы принадлежать Сократу.

<sup>2</sup> Гульднер (Введение в Платона, 182), которого я цитировал, чтобы привлечь внимание к его разумным замечаниям на этой и следующих страницах.

ведливость или хорошее поведение, и они пугались ответа, что это «польза», ибо это был ответ без содержания. *Что* полезно, *что* будет дальнейшей целью человеческой жизни? Врач как таковой, военачальник как таковой знают, чего они хотят достичь, — в одном случае здоровья, в другом победы, — и это ведет их в их выборе орудий и средств. Однако когда речь идет о цели человеческого существования, о праведной жизни, об *areté*, которую мы стремимся обеспечить, то никто не может назвать какую-то одну-единственную материальную вещь. Все, что может быть упомянуто, может неправильно использоваться, и (как указывает Вершени, Socr. Num. 76), в любом случае, это может быть частный пример, не способный стать универсальным. Что требуется — так это «то свойство, та характерная черта или та формальная структура, которую все хорошие вещи — неважно в какой степени они являются связанными, обособленными и материально различающимися — должны в себе иметь, если они в полной мере являются хорошими».

Сократ соглашался с софистами, что различные специфические или подчиненные виды деятельности имеют свои различные цели, или «блага», требующие различных средств для их достижения. С другой стороны, он сожалел о том крайнем, индивидуалистическом релятивизме, который утверждал: что бы человек ни считал правильным, для него правильно. Цели, и поэтому и средства, были объективно определены, и специалист мог достигать их, а невежда не мог. Отсюда его упорное настаивание на «ведении обсуждения назад, к определениям». Чтобы решить, кто самый лучший гражданин, необходимо исследовать, в чем состоит предназначение хорошего гражданина<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это пример из «Воспоминаний» Ксенофонта (4.6.13), который цитировался выше, с. 655.

Сначала он рассматривается в отдельных аспектах: кто хороший гражданин в экономических вопросах, на войне, в спорах и т. д.? Из этих случаев (как показывают десятки примеров) следует извлечь *eidos*, общий для них всех, который мог бы оказаться знанием, — в этом случае знанием того, что такое *polis* и для какой цели он создан. Где Сократ пошел дальше софистов, так это в том, что он видел необходимость такого формального определения. Все же он никогда не мог удовлетворить Фрасимаха, так как видел, что необходимость не означает, что он мог бы удовлетворить ее легко и быстро. На самом деле он слишком хорошо знал, что поиск был длинным и трудным, если не бесконечным. Он мог занять целую жизнь, но это будет прекрасно потраченное время жизни, так как «неизученная жизнь — это не жизнь для человеческого существа» (Апология, 38а). Он не заявлял, что обладает знанием, которое является добродетелью, но говорил, что у него есть только некоторое понимание правильного способа его поисков. Ключ лежит в тесной связи между сущностью и предназначением, между тем, чем вещь является, и тем, для чего она существует. Нельзя знать, что такое челнок, не понимая работы ткача и того, что он пытается сделать. Знать, кто такой повар, или врач, или полководец, значит знать их работу и прийти к знанию того частного *areté*, которая позволяет им эту работу выполнять. Если поэтому мы желаем научиться тому, что есть *areté* как таковая, как высшая и универсальная сущность, которая позволит нам всем, каким бы ни было наше ремесло, наша профессия или наше положение, прожить отрезок человеческой жизни самым лучшим из всех возможных способом, мы должны вначале познать самих себя, так как с этим самопознанием придет и знание нашей главной цели. Проводимое до этой крайности учение, которое начинается как утилитарное и даже эгоистичное, может завершиться таким яв-

но непрактичным выводом, что лучше пострадать от несправедливости, чем причинить ее, а причинившему несправедливость лучше быть наказанным за нее, чем избежать наказания. Подлинным «Я», которому следует «принести пользу», оказывается *psyche*, и именно ему наносится вред совершением злодеяний, именно оно ухудшается наказанием<sup>1</sup>.

## 9. САМОПОЗНАНИЕ И «ЗАБОТА О ДУШЕ»

Один из самых настоятельных призывов Сократа к своим согражданам — они должны беспокоиться — присматривать, заботиться — о своих душах (τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι). В «Апологии» он говорит (29d):

Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то же, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботаешься и не помышляешь о том, чтобы она была как можно лучше?

---

<sup>1</sup> Платон. Горгий, 469b, 509c, 477a. Такое учение не создавалось для каждого случая и не было ответом на любой вид вопроса. Оценивая такие беседы, как с Аристиппом, важно не забывать о том, на что указывал Грот (Платон, III, 538): «Реальный Сократ, поскольку он говорил постоянно и с каждым, обязан был знать, как разнообразить свою беседу и приспособить ее для каждого слушателя».

И в 30а:

Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться прежде и более не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, и говорю вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги, и все прочие блага — как в частной жизни, так и в жизни общественной.

Изначальное слово *psyche* не имеет тех оттенков значений, которые приобрело за столетия своего использования в христианстве слово «душа». Как понимал это Сократ, усилие, которого он требовал от своих товарищей, было скорее философским и интеллектуальным, а не религиозным, хотя слово *psyche* не испытывало недостатка в религиозных ассоциациях как в его время, так и ранее. Бёрнет доходит до того, что говорит, что «не только слово *psyche* никогда не использовалось таким способом, но и существование того, что Сократ называл этим именем, никогда не осознавалось»<sup>1</sup>. Чтобы оправдать такое заявление, потребовалось исследование истории слова, которое он проделал, как это делали уже другие. К V в. оно, конечно же, приобрело заметно сложные ассоциации. Еще существовала гомеровская концепция души-дыхания, которая была бесполезной без тела и не имела связи с мышлением и эмоцией. Была примитивная *душа-призрак*, которую можно было вернуть назад, чтобы изрекать пророчества, помогать или мстить живым. Была также *psyche* мистерий-религий, родственная божеству и способная к счастливой жизни после смерти, если необходимые ритуалы или практики были соблюдены, с добавлением, у пифагорейцев, занятий *философией*. *Psyche* могло означать мужество и храбрца с «доброй *psyche*» (εὐψυχος), или оно могло означать саму жизнь,

<sup>1</sup> Socratic Doctrines of the Soul. Ess. & Add. 140.

так что «любить чью-то *psyche*» значило трусливо цепляться за жизнь<sup>1</sup>, а обморок был временной потерей *psyche* (λιποψυχία). Как в орфической, так и в научной ионической традиции эта жизнь-субстанция была частью окружающего воздуха, или *aither*, помещенного в тело, и могла отлетать от него в момент смерти, чтобы потом с ним воссоединиться. Это был хотя и материальный, но божественный элемент, и он оказывался связанным с силой мышления<sup>2</sup>, как *psyche* у Софокла, когда Креон говорит, что единственная сила обнаруживает *psyche*, мышление и человеческий ум (Антигона, 175–177). Здесь это слово указывает на черты характера, и оно используется также и в моральном контексте. Пиндар говорит о «предохранении *psyche* от несправедливости»<sup>3</sup>, а Софокл о «благожелательной *psyche* с правильными мыслями»<sup>4</sup>. Закон об убийстве требовал конфискации

<sup>1</sup> В той самой речи, где он призывает афинян «заботиться о своих *psyche*» в совершенно ином смысле, Сократ мог также использовать φιλοψυχία в смысле цепляния за саму жизнь. Εὐψυχος — это, разумеется, общепринятое слово для обозначения живого или одушевленного.

<sup>2</sup> Хотя у Еврипида (Елена, 1014) речь идет о νοῦς, а в «Простительницах» (533) — ο πνεῦμα, и то и другое слово оказывается тождественным с ψυχαί из эпитафии Потидеи. См.: Guthrie. Gks. & Gods, 262, и ср. с фразой δὲ ὅς ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνῶμην ἔχει — Медея, 230. Во фрагменте 839.9 эфирная часть безымянна.

<sup>3</sup> Олимпийские оды, 2.70. Можно сказать, что это было избранием орфиков, поскольку отрывок касается переселения душ и того счастья, которое ожидает тех, кто прожил последовательно три праведных жизни.

<sup>4</sup> Фр. 97 N. Поскольку это немного не соответствует аргументу Бёрнета, он может только сказать, что оно «выходит за пределы его (*psyche*) обычного диапазона» (с. 154), и он вынужден сходным образом приуменьшить значение 55 и 1013 из «Филоктета» Софокла (с. 156). Необходимо тем не менее сказать, что *psyche* иногда используется как синоним личности, даже избыточно и в виде перифраз, когда, например, Электра, обнимая урну, в которой она предполагает держать прах Ореста, называет ее ψυχή; Ορέστοτου λοιπόν — «все, что останется от Ореста»

той *psyche*, которая «совершила или планировала совершить», объединяя смыслы жизни и силы мысли и рассудительности<sup>1</sup>. Когда Аристофан называет школу Сократа домом *psychai*, это, конечно же, может быть сатирическим намеком на его собственное использование слова (Облака, 94).

Эти примеры, многие из которых взяты из собственного собрания Бёрнета, могут вызвать сомнения в нашем желании пройти с ним весь путь его веры в то, что никто до Сократа никогда не говорил, «что у нас есть что-то, что способно к достижению мудрости, что то же самое способно к достижению блага и справедливости, и что это называют душой (*ψυχή*)». Главное — это его наблюдение (с. 158), что мы не избавляемся от претензии Сократа на оригинальность, замечая, что его концепция души была получена путем сочетания некоторых черт существовавших верований: «способность слияния явно разделенного и есть то, что называют оригинальностью». И при этом Бёрнет даже не упоминает о том, что, возможно, является наиболее отличительной чертой учения Сократа, а именно — описание взаимосвязи души с телом в терминах ремесленной аналогии: душа относится к телу, как потребитель к потребляемому, как рабочий к своему инструменту.

(Софокл. Электра, 1127). Это должно предупредить нас не придавать слишком большой весомости слову в таких строках, как ἀρκεῖν γὰρ οἴμαι... μίαν ψυχὴν τὰδ' ἐκτίνουσαν, ἣν εὖνοος παρῆ, или когда Клитемнестра называет Ореста τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς (там же, 775). Возможно, оно было немного более весомым в «Филоктете» (55), где «обмануть *psyche* Филоктета» означает просто обмануть Филоктета, хотя спорно, что перифраза могла быть здесь возможной, если не было естественным связывать *psyche* с умом.

<sup>1</sup> βράσαα καὶ βουλευσαα ψυχὴν (Антифонт. Тетралогия, Г. а 7). Это цитируется Бёрнетом (154 f.), который лишь слегка касается очевидной способности *psyche* начинать и планировать действие.



Короче говоря, то, что Сократ думал о человеческой *psyche*, было то, что она и есть истинное «Я». Живой человек — это *psyche*, а тело (которое для гомеровских героев и тех, кто воспитывался на Гомере, имеет такое решительное предпочтение над душой) — это только набор орудий или инструментов, которые она использует, чтобы жить. Ремесленник может сделать прекрасную работу, если он командует своими орудиями и может вести их туда, куда он желает, к завершению, которое требует знания и практики. Сходным образом жизнь может быть прекрасно прожита, если *psyche* управляет (ἄρχει) телом<sup>1</sup>. Это слово означает просто-напросто разум<sup>2</sup>, который в правильно управляемой жизни полностью контролирует чувства и эмоции. Ее собственной добродетелью является мудрость (σοφία)

<sup>1</sup> Так позже эпитет разума у стоиков, τό ἡγεμονικόν, увековечивает первоначальную идею Сократа. Его предвещает ἡγεμονοῦν у Платона (Тимей, 41с). См. также использование τό ἡγούμενον у Аристотеля (Никомахова этика, 1113аб).

<sup>2</sup> Язык Сократа не является полностью последовательным в этом пункте. В «Первом Алкивиаде» (133b) он говорит о τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή и сразу же после τῆς ψυχῆς... τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἶδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν. Такой язык конструируется издателями Джоуитта (I, 601, прим. 1) как выражающий точку зрения «разума как самого внутреннего Я внутри человеческой души», точку зрения, которую они называют «характерной для последней фазы платоновской мысли» («Филеб», «Тимей»). Это, я уверен, не более, чем временная уступка общепринятой точке зрения на ψυχή как на местонахождение жизни. Для Сократа во всем диалоге, а особенно когда он описывает ψυχή как то, о чем следует заботиться, потому что ее предназначение — управлять телом, ψυχή это ум, поскольку действительно когда он называет ее тем, чья ἀρετή — это σοφία, то она прямо определяется ссылкой на свою ἀρετή. (По его аналогии, глаз, который желает увидеть самого себя, должен смотреть на местонахождение (τόπος) своей ἀρετή.) Здесь нет противоречия между представлением о душе в «Алкивиаде» и представлением в «Апологии» (29d): заботиться о ψυχή — значит, заботиться о φρόνησις и ἀλήθεια.

и мысль (τό φρονεῖν), и чтобы улучшить *psyche*, необходимо овладеть мыслью о мудрости (φρόνησις) и истине (Апология, 29d). Такое отождествление *psyche* с «Я», а «Я» с разумом имеет, можно сказать, корни как в ионийской научной мысли, так и в пифагорействе, хотя, разумеется, в развитии этого тождества Сократом была определенная новизна<sup>1</sup>, не считая того факта, что обычный афинянин, которого он особенно желал убедить, не имел привычки позволять, чтобы его жизнь управлялась любыми такими влияниями. Аргументы, приводящие к такой концепции души, имеют знакомое сократическое звучание и проясняют внутреннюю связь этой концепции с его другой фундаментальной теорией — концепцией знания, и в особенности самопознания как предпосылки праведной жизни. Они лучше всего сформулированы в «Первом Алкивиаде», диалоге, который, даже если его написал и не Платон, был точно охарактеризован Бёрнетом «как проект своего рода введения в философию Сократа для начинающих»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Возможно, что в некоторых отношениях Демокрит близко подошел к позиции Сократа, несмотря на включение души в его всеобъемлющий материализм. Властос утверждал, что он «мог советовать людям, точно так же, как это делал Сократ, заботиться об их душах» (Philos. Rev. 1945, 578). Хотя существуют правомерные сомнения относительно оригинальности его этических фрагментов, так же как и об относительных датировках его сочинений и диалектической деятельности Сократа, я ничего не могу добавить к тому, что я уже сказал в т. II, с. 798. Об образовании души у Демокрита см. указатель к т. II: «Атомизм: о материальности души».

<sup>2</sup> Ess. & Add. 139. См. Д. Таррент в: CQ, 1958, 167: «...искусное изложение сократовского метода ἐλεγχος и индукции. Личность Сократа ... вновь изображается знакомыми чертами. В античности диалог всеми принимался как диалог Платона, но в Новое время его авторство было поставлено под сомнение, особенно немецкими критиками, против которых резко выступил его издатель в Буде—Круазе в 1920 г. Совсем недавно его подлинность была подтверждена А. Моттем в: Ant. Class. (1961). См. так-

Алкивиад, которому еще нет двадцати, имеет амбиции стать вождем как на войне, так и в политике. У него поэтому должно быть некоторое понимание таких концептов, как правильное и неправильное, целесообразное и нецелесообразное. Сократ вначале вынуждает его противоречить самому себе по поводу этих предметов, доказывая таким образом, что он не знает их значения, хотя он и думает, что знает. Затем он указывает, что это не невежество в этих вопросах: невежество заключается в том, что ты вообще невежественен. Как Алкивиад не знает, как летать, так он не знает, как управлять справедливо и для блага афинян. Но, как только он осознает свое незнание, он не будет пытаться это делать, а потому и никакой вред не будет причинен. Опять же (излюбленная иллюстрация), нет никакого вреда в том, что он ничего не знает о судовождении, если он довольствуется ролью пассажира и предоставляет управление искусному рулевому, но может случиться бедствие, если он думает, что сам способен взять на себя руль.

Затем Сократ заставляет Алкивиада согласиться с тем, что для успеха в жизни необходимо заботиться и присматривать за самим собой (*ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ*), совершенствоваться и обучаться, и продолжает доказывать, что ты не можешь ухаживать за чем-то и что-то улучшать, если ты не знаешь природу этой вещи. Как всегда, он пытается «вернуть обсуждение к определению» (с. 654–655 выше). «Знанию как» у Сократа должно предшествовать «знание что́ это», урок, который софисты не смогли выучить. Вначале он проводит различие между заботой о самой вещи и заботой о чем-то, что ей принадлежит. Это обычно предметы различных умений. Ухаживать за ногой — это работа наставника

же оценку Р. Вайля в: *L'Inf. Litt.* (1964) и ссылки, данные корректорами издания Джоуитта «Диалогов Платона», vol. 1, p. 601, n. 1.

атлета (или врача, или мастера педикюра); ухаживать за тем, что принадлежит ноге, — то есть обувью — это работа сапожника. Теперь такие вещи, как богатство и репутация, — это не мы сами, но вещи, которые нам принадлежат, и поэтому увеличивать эти внешние признаки, — что многие рассматривают как надлежащую цель жизни, — вовсе не значит заботиться о нас самих, и искусство заботиться о самих себе является совершенно иным. Что же это за искусство? Может ли кто-то сделать хорошую обувь или починить старую, если он не знает, что такое обувь и для чего она предназначена? Нет. Необходимо понять природу и цель любой вещи, прежде чем мы сможем ее сделать, починить ее или о ней надлежащим образом заботиться. Так и в жизни мы не можем приобрести искусство самосовершенствования, пока мы сначала не поймем, чем мы сами являемся. Наш первый долг поэтому — повиноваться приказу дельфийского оракула «познай самого себя», так как, если мы познаем самих себя, мы сможем узнать, как заботиться о самих себе, а иначе мы никогда не сможем это делать<sup>1</sup>.

Как мы можем прийти к этому знанию нашего настоящего «Я»?<sup>2</sup> Оно достигается посредством дальнейшего различия между тем, кто пользуется чем-то, и тем, чем он пользуется. Алкивиад вначале вынужден

<sup>1</sup> 128b–129a, 124a. Благодарность дельфийскому предписанию вновь появляется у Платона в «Федре» (229e) и у Ксенофонта в «Воспоминаниях» (4.2.24 и 3.9.6), где незнание самого себя приравнивается к незнанию своего собственного невежества, к глупости, о которой в «Алкивиаде» уже было рассказано. Плутарх в «Против Колота» (1118c) цитирует Аристотеля, утверждавшего, что это было исходной точкой исследований природы человека у Сократа (*ἀλορίας καὶ ζητήσεως ταύτης* относится к вопросу *τί ἀνθρώπος ἐστὶ*, хотя это и становится ясным благодаря отрывку, напечатанному во фрагментах Аристотеля Розе (фр. 1) или Россом (De phil. фр. 1).

<sup>2</sup> *τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί*, 129b.

признать, что эти двое всегда различны: он и Сократ — люди, разговаривающие посредством *logoi*, и *logoi*, который они используют, отличается от них самих. Сапожник отличается от своего ножа и шила, музыкант от своего инструмента. Но мы можем пойти дальше. Сапожник, говорим мы, или какой-то другой ремесленник использует не только свои орудия, но также и свои руки и глаза. Мы можем обобщить это и сказать, что тело в целом есть нечто, что человек использует, чтобы исполнять свои цели, его ноги позволяют ему идти туда, куда он хочет, и т. д. И если мы соглашаемся, что такое утверждение имеет смысл, мы обязаны согласиться, что, говоря о человеке, имеем в виду нечто отличное от его тела — на самом деле то, что использует тело как свой инструмент. Нет ничего, что могло бы этим быть, кроме *psyche*, которая использует и управляет (ἀρχει) телом<sup>1</sup>. Поэтому тот, кто говорит «познай самого себя», на самом деле предлагает нам познать нашу *psyche* (130e). Если вернуться к более раннему различию, то познать тело, значит, познать нечто, что принадлежит мне самому, как обувь ноге, но не моему реальному «Я»; и точно так же заботиться о теле — это не значит заботиться о моем реальном «Я». Познать самого себя — это одновременно и интеллектуальное, и моральное понимание, так как это значит узнать, что *psyche*, а не телу, предназначено самой природой или богом (124c) быть управляющим элементом: познать самого себя, значит, управлять самим собой (*sophron*, 131b и 133c). Это может пролить свет на наши более ранние обсуждения интеллектуализма Сократа (с. 688–689 выше). Именно в этом пункте Сократ также использует аргумент,

<sup>1</sup> Трудно понять, что было на уме у Йегера, когда он писал (Пайдейя, II, 43) что «по его (Сократа) мысли, здесь нет противоположности между физическим и психическим человеком». Тело является таким же посторонним для человека, для его *psyche*, как пила для плотника.



чтобы выступить против преобладающих сексуальных стандартов: сам он может быть правильно описан как любовник Алкивиада, потому что он любит его *psyche*; те, кто любят его тело, любят не Алкивиада, но только нечто ему принадлежащее (с. 597 выше)

Все это — хорошо знакомое учение Сократа, элементы которого могут быть обнаружены многократно повторяющимися в сократических сочинениях, но здесь они представлены так, что показывают их взаимосвязи в одном единственном непрерывном аргументе. Мы поэтому не удивляемся, когда, после установления, что знать самого себя, значит, знать *psyche*, а не тело, он продолжает говорить, что, если мы желаем узнать, что такое *psyche*, мы обязаны рассмотреть «отдельно ту ее часть, в которой находится ее добродетель», и добавляет сразу же, что этой добродетелью *psyche* является мудрость (*sophia*). Знать, что нечто есть, значит, знать, для чего оно есть, и мы уже открыли, что этот *ergon*, или предназначение души, заключается в том, чтобы управлять, руководить и контролировать. То, что добродетель является знанием, истинно для всей шкалы человеческих занятий. Добродетелью сапожника является знание о том, для чего предназначена обувь и как ее изготовить; добродетелью врача является знание о теле и как за ним ухаживать. А добродетелью совершенного человека, как индивида, так и социального существа, является знание о моральных и государственных добродетелях — справедливости, мужестве и остальных, — о которых все амбициозные афинские политики утверждали, что их знают, но тягостной обязанностью Сократа как раз и было указать, насколько они (и в меньшей степени он сам) невежественны относительно их природы<sup>1</sup>. Здесь перед нами целый ряд мыслей, ко-

<sup>1</sup> Описывая первую серьезную попытку в истории определить значение слова «благо», я не думал, что будет полезно или

торые скрываются за сделанным в «Апологии» обращением заботиться о *psyche* и о мудрости и истине, а не о деньгах и репутации, мыслей, которые было бы неуместно, или даже невозможно, изложить в речи перед судьями на его процессе.

## 10. РЕЛИГИОЗНЫЕ УБЕЖДЕНИЯ СОКРАТА: БЕССМЕРТНА ЛИ ДУША?

Следующее положение, выдвинутое в «Алкивиаде», возникает довольно неожиданно для современного читателя, но Сократом оно вводится без преамбулы: «Можем ли мы назвать, — спрашивает он (133с), — более божественную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение? Значит, эта ее часть<sup>1</sup> подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее

справедливо сравнить это значение непосредственно с идеями XX в., как это указано в такой книге, как «Язык морали» Р. М. Хэера. Но одно выдающееся различие между этими двумя значениями можно отметить. На с. 100 этой книги профессор Хэер говорит о некоторых словах, которые он называет «функциональными словами», и пример, который он приводит, принадлежит Сократу: «Мы не знаем, кто такой плотник, пока мы не узнаем, что плотник должен делать». Но экстраполяция такого случая на человека вообще более недопустима: «слово „человек“ для выражения „хороший человек“ не является при нормальном положении вещей функциональным, и никогда не может им быть, когда дается моральная рекомендация» (с. 145). Это положение более детально разработано в его очерке, перепечатанном в «Foot Collection» (с. 78–82).

<sup>1</sup> τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς. Как это часто бывает, можно только позавидовать той неуловимости, которую пропуск существительного делает возможным для грека. Разумеется, совсем не бесспорно, что «часть» это самое лучшее слово для замены. Τόπος в 133b имеет метафорическое значение и переносится из примера с глазом. Если требуется существительное, автор мог бы предложить δόναμις.

и познает все божественное — бога и разум, таким образом лучше всего познает самого себя». Бог, продолжает он, отражает природу *psyche* более ярко и чисто, чем что-либо в наших душах, и мы поэтому можем использовать его как зеркало человеческой природы, если то, что мы ищем, это *areté* души, и это лучший способ увидеть и понять самих себя<sup>1</sup>. Имея в виду этот отрывок, издатели Джоуитта (I. 601, прим. 1) говорят, что в «Алкивиаде» «религиозный дух более положительный, чем в ранних диалогах Платона», и приводят это как основание для предположения, что это более поздняя и, возможно, поддельная работа. Но религиозные ссылки в «Апологии» также положительны, и концепция божественного ума как универсальной и более чистой копии нашего собственного ума была общепринятой в V в. и приписывалась Сократу Ксенофонтом. В «Апологии» Платона Сократ говорит, что было бы неверным не повиноваться приказам бога под страхом смерти (28e), и что он, любящий афинянин, подчинится скорее богу, чем им (29d), что бог послал его в Афины для блага города (30d–e), и что боги не пренебрегают судьбой блага (41d). Он заявляет, что худшему человеку не дозволено (*θεμιτόν*) навредить лучшему (30d), и запрещает это не человек, а бог. Как в «Апологии», так и в «Евтифроне» упоминается о его серьезном отношении к «божественному знаменью», которое он рассматривал как голос бога. Насколько оправдан перевод

<sup>1</sup> Высказывания об использовании бога как зеркала пропущены в наших рукописях диалога, но они были известны Евсевию и другим античным авторам. Они восстановлены Бёрнетом в оксфордском тексте и в переводе Джоуитта, и они явно необходимы, чтобы дополнить довольно разработанную аналогию с зеркалом и глазом, которую проводит Платон. Возражение Круаза (изд. Буде, 110, прим. 1), что они только повторяют то, что шло до этого, вводит в заблуждение, и при этом неубедительно его заявление, что их содержание имеет неоплатонический оттенок.



ὁ θεός простым словом «бог», — это трудный вопрос. В 29d Сократ имеет в виду главным образом Аполлона и его оракул, а в 41d говорит «о богах» во множественном числе. И все же в некоторых случаях он, кажется, выходит за пределы народной теологии к понятию единой божественной силы, для которой слово «бог» — наименее вводящий в заблуждение современный эквивалент. В любом случае, нельзя сказать, что религиозный язык «Апологии» менее положительный, чем язык «Алкивиада», и мы явно не имеем права говорить, что он используется в ином духе.

Самым близким к мыслям Алкивиада о боге и душе является отрывок у Ксенофонта (Воспоминания, 1.4.17), где Сократ говорит Аристодему: «Пойми, что и твой ум, пока находится в твоём теле, распоряжается им, как хочет. На этом основании следует думать, что и разум во Вселенной устраивает Вселенную так, как ему угодно». Это высшее существо появляется в 4.3.13, в противоположность «другим богам», как тот, «кто координирует и держит в стройном порядке весь космос», а немного позже, в той же самой главе, *psyche* человека описывается как то, «что больше всего в человеческой природе разделяет божественную». Здесь мы видим сходство языка с тем, что сообщают об Анаксимене, который сравнивал вселенское дыхание, или воздух, с человеческой душой, которая также является воздухом и объединяет нас (т. I, с. 263), и это сходство напоминает нам, насколько древней является эта связь между человеческой и вселенской душой. Интеллектуальный характер вселенской души как божественного ума и ее творческая роль подчеркивались во времена самого Сократа Анаксагором и Диогеном Аполлонийским, и не удивительно, что, рассматривая ее возможности для одухотворения, он должен был принять общие верования и приспособить их к своему собственному учению. В 1.4.8 он заявляет, что нелепо, что мудрость «благода-

ря какой-то счастливой случайности» должна обитать в крошечных порциях материи, которые формируют наши тела, и все же «все огромные и бесконечно многочисленные тела» во Вселенной должны были достичь регулярности и порядка, который они демонстрируют без какой-либо мысли вообще<sup>1</sup>. Его критика Анаксагора заключалась не в том, что тот делал Ум движущей силой, скрывающейся за Вселенной в целом, но что, сделав так, он не знал об этом и объяснял космические феномены механическими причинами, которые, как оказалось, не имели никакой связи с разумом.

Упоминания о боге, который является верховной мудростью мира, как и наши умы в нас самих, связывается с его настойчивым требованием любящей заботы о человечестве. В 1.4.5 это существо «является тем, кто создал человека с самого начала», и Сократ подробно рассказывает, как части нашего тела предназначены служить нашим целям, а в 4.3.10 — как низшие животные также существуют ради человека. Бог заботится о людях (как и в «Апологии» Платона, 41d), думает о них, помогает им, а также является их создателем<sup>2</sup>. Все это исключает предположение, что Сократ просто придерживался туманного пантеизма современных ему интеллектуалов. Он без различий использует и слово «бог», и слово «боги», но склоняется к первому, и мы видели упоминание о высшем правителе Вселенной, который противопоставлялся меньшим богам. Поскольку он изначально верил в богов народного политеизма (и Ксенофонт решительно защищал его против обвинений в пренебрежении к их культуре), он, вероятно, думал о них как о различных манифестациях одного высшего духа. Это была позиция многих мыслящих

<sup>1</sup> Сходный аргумент используется в «Филебе» Платона (29b–30b), позднем диалоге, в котором тем не менее Сократ — главный оратор. Его идея, разумеется, восходит к V в.

<sup>2</sup> См. фразы, собранные Целлером: Ph. d. Gr. 178, п. 3.

людей, и явно безразличное использование слов «бог», «боги» и «божество» (среднего рода) характерно для того столетия. «Если, служа богам, — говорит Сократ у Ксенофонта (Воспоминания, 1.4.18), — ты попробуешь узнать, захотят ли они тебе давать советы о чем-нибудь, неизвестном людям, ты поймешь, что божество обладает таким могуществом и такими свойствами, что может сразу все видеть, все слышать, везде присутствовать и сразу обо всем иметь попечение». Слова «о чем-нибудь, неизвестном людям» являются напоминанием, что Сократ осуждал обращение к оракулу взамен мышлению. В вопросах, где боги предоставляли людям возможность судить самим, люди должны позаботиться о том, чтобы научиться тому, что является необходимым, и пользоваться своим умом: беспокоить богов о таких вещах противоречит истинной религии (αθῆμιτα: см. Воспоминания, 1.1.9). Таким образом, Сократ верил в бога, который был высшим Умом, ответственным за порядок Вселенной, и в то же самое время творцом человека. Кроме того, люди имеют с ним особую связь — их собственные умы, которые контролируют свои тела так же, как бог контролирует физическое движение Вселенной, были хотя и менее совершенными, чем ум бога, но имели ту же самую природу и работали на основе тех же самых принципов. Действительно, если рассматривать только *areté* человеческой души и не обращать внимания на ее недостатки, то ум бога и ум человека тождественны. Из-за этой взаимосвязи или в силу другой причины бог обладал особым отношением к человеку и создал как само человеческое тело, так и всю остальную природу для его пользы.

Эти религиозные взгляды достаточно полно характеризуют Сократа, и они создают предпосылку для его веры в то, что душа продолжает существовать после смерти более удовлетворительным способом, чем

неосознанное существование мертвых Гомера в виде тени. Из уважения ко многим ученым, которые считали, что Сократ был агностиком, это вопрос необходимо рассмотреть более обстоятельно. Назвать душу или ум божественной частью человека еще не подразумевает само по себе личное индивидуальное бессмертие. Надеждой мистика была утрата его индивидуальности и растворение в едином всепоглощающем духе, и такое поглощение было, вероятно, ожиданием всех — как мистиков, так и натурфилософов, которые верили в воздушную (и в конечном счете эфирную) природу *psyche* и в *aither* как живой и «управляющий» элемент во Вселенной. Для таких верящих в переселение душ, как орфики и пифагорейцы, индивидуальное бессмертие, несущее с собой награды и наказания за род жизни, прожитый на земле, было судьбой только тех, кто еще оставался в плену колеса перерождений и кому было предназначено перевоплощение. Окончательной целью было новое поглощение<sup>1</sup>. В той или иной форме — в мистериях, во взглядах философов, в предрассудках изначальной античности — эта вера могла быть довольно широко распространенной в V в. и, вероятно, проявляла себя в строках Еврипида о том, что ум мертвого «погружает бессмертного в бессмертный *aither*» (Елена, 1014).

Это одна причина осторожности в использовании ссылки в «Алкивиаде» на душу как на нечто божественное в качестве свидетельства того, что Сократ верил в личное бессмертие. Другая — это сомнение, выражаемое некоторыми учеными относительно датировки диалога. Даже предназначенный в качестве «введения в философию Сократа» этот диалог может, даже если он не написан до середины IV в., включать в себя со всей невинностью нечто такое, что не принадлежало Сократу. За самой близкой параллелью его утверждению

<sup>1</sup> См. т. I, особенно с. 778–779 и 758 с прим. 1.

о божественности человеческого разума, изложенному кратко и трезво, без всякого обращения к языку инициации, перерождения и т. д., который Платон заимствовал из религиозных мистерий, нам следует обратиться к Аристотелю. В десятой книге «Этики» он доказывает, что самая лучшая и высшая форма человеческой жизни заключается в непрерывном следовании разуму. «Поздняя жизнь, — продолжает он (1177b27), — будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью». Немного позже, в полном соответствии с «Алкивиадом», он говорит, что тем не менее эта божественная способность разума выше всех остальных в истинном «Я» человека (1178a7). Если «Алкивиад» был написан, как думают некоторые, во время смерти Платона и зрелости Аристотеля, то добавление могло быть вполне естественным. Можно на самом деле предположить (как Платон и предполагал), что независимость души от тела и, следовательно, ее бессмертие, были естественными следствиями острого дуализма души и тела, который утверждается в главной части диалога, — вполне сократовский аргумент, что тело — это не реальный человек, но только инструмент, который человек (то есть *psyche*) использует. Но мы все же не можем сказать с уверенностью, что Сократ делал такое заключение.

Надежнее вначале обратиться к «Апологии», самому сократическому из всех произведений Платона<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Относительно историчности «Апологии» были высказаны мнения всех оттенков (см. об этом Энмарк (Ehnmark) в: Eranos, 1946, 106, особенно о влиянии этого диалога на вопрос о бессмертии), но немногие находили возможным отрицать его суще-

Здесь Сократ в нескольких местах говорит, что он думает о смерти. Ни о каком другом человеке не будет более верным сказать, что у каждого свой Сократ. Некоторые вычитывают в этих отрывках агностицизм, другие религиозную веру в будущую жизнь. Прежде всего текст должен говорить сам за себя. В 28е говорится, что было бы постыдным, если бы после встречи лицом к лицу со смертью в сражении по приказу государства, он бы из-за страха смерти не повиновался бы приказу богов заниматься философией, изучая самого себя и других.

ственную верность философии Сократа. По общему признанию, особый случай представляет собой третья речь (38с), произносимая после того, как приговор был вынесен, но даже скептик Вилламовиц согласился, что в ее составлении «Платон должен был тщательно избегать каких-либо высказываний, какие сам Сократ не мог произнести» (*Ehnmark. Loc. cit. 108*). На самом деле нет никаких причин отделять эту речь от остального, и относительно целого самое разумное предположение заключается в том, что Платон (который считает обязательным упоминание о своем собственном присутствии на процессе — 34а, 38b), несмотря на несомненное улучшение и сокращение, упорядочивание того, что на самом деле сказал Сократ, не сфальсифицировал факты или дух его замечаний. Самое большее, он пошел не дальше, чем Фукидид в сообщениях о речах в своей «Истории», хотя некоторые из них он слышал только из вторых рук. См. с. 125 выше. В случае с Платоном мы должны принять во внимание, что он сам присутствовал, и что это событие было последним кризисом в жизни человека, которым он больше всего восхищался во всем мире. Это достаточная гарантия, что он передал сущность того, что говорил Сократ, и что если что-то и было добавлено с целью реабилитации памяти о Сократе, то это полностью соответствовало его реальным воззрениям и характеру. Если все же отрицается, что мы можем наверняка знать, использовал ли сам Сократ возможность своего процесса, чтобы сделать такую полную *apologia pro viâ sua*, мы можем только ответить, что для него было совершенно разумно так поступить, и что, в любом случае, сообщение о его жизни и убеждениях, которое Платон нам дает, является истинным сообщением о реальном человеке.

Бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают на верное, что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь? Что же касается меня, о мужи, то, пожалуй, я и тут отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, так и думаю, что не знаю. А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно — это вот я знаю. Никогда поэтому не буду я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что на верное есть зло.

После смертного приговора Сократ адресует несколько слов тем, кто голосовал за его оправдание. Сначала он сообщает им о молчании его божественного знамения, или голоса (с. 608–609 выше), что означает, «что то, случилось со мной, должно быть чем-то хорошим, и те из вас, кто думает, что смерть — это зло, не могут быть правы». Он продолжает (40с):

А рассудим-ка еще вот как — велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения — все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, — то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается на самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь

нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так, если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место, и если правду говорят, что будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, как говорят, судят в Аиде, — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что касается меня, то я не прочь умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер, став жертвой неправедного суда. И мне думается, что сравнивать мою судьбу с их было бы не неприятно. Наконец, главное — это проводить время, распознавая и разбирая тамошних людей точно так же, как здешних, — узнавать, кто из них мудр, а кто только думает, что мудр, а на самом деле вовсе нет. Чего бы не дал всякий, о мужи судьи, чтобы расспросить человека, который привел великую рать под Троию, или Одиссея, или Сизифа, как и множество других мужей и жен. Было бы несказанным блаженством общаться и вести с ними беседу, и узнавать их — и, во всяком случае, за это там не приговаривают к смерти. Среди прочих преимуществ тех, кто пребывает в Аиде, их бессмертие, если верно то, что об этом говорят.

И вам, о мужи судьи, не следует ожидать ничего дурного от смерти. Уж если что принимать за верное, так это то, что с хорошим человеком не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти. Боги не перестают заботиться о его делах.

Затем там идет финальное высказывание всей «Апологии»:



Но вот настал момент ухода, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить. И никто из нас не знает, кого ожидает лучшая участь, кроме бога.

Только обстоятельно читая такие отрывки, как этот, можно уловить некий аромат человека, который по меньшей мере имел на своих друзей и на потомков влияние, равное по силе позитивной доктрине, которой он должен был учить. Действительно, как показывают эти же самые отрывки, в случае с такой от природы недогматической личностью не всегда легко сказать, чему же он учил, и большинство тех, кто его любил и им восхищался, было склонно видеть в его языке то, во что само верило. Агностик приветствует его как родственного ему по духу, потому что он говорил, что заявлять о знании того, что происходит после смерти, значит, заявлять, что знаешь то, о чем никто знать не может: он указывает возможные альтернативы и оставляет их открытыми. Религиозные умы находятся под впечатлением того, что, когда бы он ни упоминал о смерти, он всегда говорил, что это нечто хорошее. В процитированной речи, правда, он принимает во внимание возможность того, что смерть может быть либо новой жизнью, в которой можно встретить великих людей прошлого, либо лишенным сновидений сном, и утверждает, что видит благо и в том и в другом. Однако напрасно было бы ожидать от него подтверждения своих внутренних убеждений в публичной речи, в которой на самом деле он трактует вопрос с некоторой долей юмора, особенно когда представляет себя продолжающим в загробном мире свою исследовательскую деятельность, сделавшую его столь непопулярным в этом мире. Можно согласиться вместе с Тэйлором, что «нужен исключительно нечувствительный и лишенный вкуса читатель, чтобы не увидеть, что его собственные симпатии связаны с надеждой на блажен-

ное бессмертие» (VS, 31). Намеки на его собственную веру мы найдем, скорее, в таких утверждениях, как «боги не пренебрегают судьбой хорошего человека». Можно сказать, что человек, который верил, что душа праведника находится в руках бога, едва ли верил, что смерть означает окончательное исчезновение. Природа смерти, делает он вывод, неизвестна никому, за исключением Бога; и можно было бы доказать, что именно это исключение и имеет самое главное значение.

Мое собственное прочтение «Апологии» склоняет меня ко второй интерпретации, но и с той, и с другой стороны слишком многое можно сказать о вопросе, чтобы решить его только на основе этих отрывков. Они должны рассматриваться вкуче с другими соображениями. Было бы необычно, — если не сказать большего, — для любого со взглядами Сократа на человека как высшего объекта заботы и попечения бога, ради которого существует все творение (можно сослаться при этом на «Апологию» Платона и на Ксенофонта, см. с. 720 выше), при его взглядах относительно природы и важности человеческой души, считать, что физическая смерть является концом и что душа погибает вместе с телом. Вера в независимость души и ее безразличие к судьбе тела естественным образом сочетаются у Сократа с тем острым различием между ними, что мы находим не только в «Алкивиаде», но и в «Апологии», как и в других, более несомненных сократических частях Платона. Для Сократа душа и тело всегда были двумя различными вещами: *psyche* (то есть разумная способность) есть высшее, а тело иногда только ее трудно подчиняющийся инструмент. Отсюда высокое значение заботы о *psyche* (то есть обучения ума), и хотя Сократ понимал эту заботу как прежде всего проживание практически праведной жизни на земле, он, вероятнее всего, полагал, что точно так же,

как *psyche* обладала в целом превосходящей тело природой, так она и переживала его.

Конечно, если кто-то будет рассматривать «Федона» как простое продолжение «Апологии», с такой же точностью, какую использует «Апология», рассказывающее, что Сократ говорил своим самым близким друзьям в день своей смерти, передавая свое выступление перед пятьюстами судьями на его процессе, то никакой проблемы нет. Здесь Сократ утверждает, что *psyche* не только отличается от тела и превосходит его, но отличается как вечное от временного. Однако и в данном случае может найтись «нечувствительный и лишенный вкуса читатель», который совершенно не почувствует разницы между этими двумя произведениями, — интеллектуальной скромности одного с человеческой простотой его альтернатив (лишенного сновидений сна либо новой жизни, мало от него отличной) и имеющегося в другом сочетании мистического языка в отношении реинкарнации с метафизическим аргументом о связи души с вечными Формами. Относительно этого я уже высказал свою точку зрения (с. 533 выше): если бы Сократ не чувствовал себя уверенным в личном бессмертии, то для Платона было бы невозможно передать рассказ о его последней беседе и смерти, какими бы воображаемыми ни были их подробности. Цель заключалась в том, чтобы внушить уверенность в этом у читателя. В противоположность «Апологии», он рассказывает нам, что сам не присутствовал при беседе, и он не стесняется поддержать простую, недоказуемую веру своего друга с помощью той разновидности аргументации, которая требовала от него более умозрительной природы. При этом есть много штрихов от Сократа, которого мы хорошо помним, — и не только в том совершенном спокойствии и стойкости, с какими он идет навстречу своей смерти. Конечно же, Сократу принадлежал и тот «тихий смех», с которым он отвечает на вопрос Критона

о том, как им следует похоронить его: «Как вам будет угодно, при условии, что вы схватите меня и я не убегу», — вместе с объяснением, что мертвое тело, которое они вскоре увидят, — это что-то совершенно отличное от Сократа, личности, сейчас с ними разговаривающей. «Апология», хотя и невиновная в любых теориях реинкарнации, говорит о смерти как о «перемене местожительства для души с этого на другое место», «похожей на путешествие в другую страну», и такой язык имеет точные параллели с «Федоном»<sup>1</sup>. В «Федоне» Сократ вновь выражает свою надежду на встречу среди мертвых с людьми лучшими, чем те, что живут в одно время с ним (63b). Даже о признании Сократа в неведении и о выдвигании альтернатив здесь не забыто (91b): «Если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего уже нет ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы». Это, однако, было перед заключительными аргументами, после которых Сократ у Платона берет на себя руководство беседой, и, когда он описывает возможный ход событий для души как в теле, так и вне его, он заявляет, что даже если невозможно дать положительный ответ на такой вопрос, должно быть истинным нечто подобное, «потому что было ясно показано, что душа является (φαίνεται οὖσα) бессмертной» (114d). Платон думает, что он доказал то, во что Сократ только верил, — факт бессмертия души, но когда дело доходит до деталей ее судьбы, он вновь вспоминает, как недогматический Сократ, знающий о своем собственном неведении, обычно

<sup>1</sup> Ср.: Апология, 40с, μεταίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, с Федон, 117с, τὴν μεταίκτησιν τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε, и 40е, εἰ δ' αὖ οἶον ἀποδημῆσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, с 61е, где Сократ говорит о себе как о μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν (а также ἀποσημα в 67b). О связях между «Апологией» и «Федоном» см. также: Ehnmark в: Eranos, 1946.

говорил. Нечто подобное его *mythos* должно быть правдой, «ибо такая решимость и достойна, и прекрасна — с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я так пространно и подробно пересказываю это предание». Причина, как всегда у Сократа, является практической: вера в схему переселения душ, которую он обрисовал, вместе с продвижением к лучшим жизням ради блага и, *наоборот*, будет побуждать человека меньше думать о телесных удовольствиях, добиваться знания и «украшать душу не чужими, а доподлинно ее украшениями — воздержанностью и справедливостью, мужеством, свободой, истиной» (1114d–e).

«Федон» — это диалог, вдохновленный Сократом, но в определенных и важных отношениях вызывающий затруднения. Стремление отделить то, что принадлежит Сократу, от принадлежащего Платону может многим показаться самонадеянным, но можно следовать одной лишь своей оценке и оставить вердикт для других. Я уже дал характерный набросок портрета Сократа, основанный на том, что представляется наиболее достоверным свидетельством, и именно к этому впечатлению от его личности в целом мы должны обратиться за ответом на такой вопрос, как этот<sup>1</sup>. Он, кажется, был человеком, который, как говорил Аристотель, применял все свои интеллектуальные способности к решению вопросов о практическом поведении. Я мог бы предположить, что в более высоких вопросах он руководствовался простой религиозной верой. Некоторые проблемы в принципе были разрешимы усилием человека. Беспокоить ими богов было проявлением лени и глу-

---

<sup>1</sup> Очевидно, что теоретически возможно, что параллели между «Апологией» и «Федоном» вызваны скорее платоновским характером первого, чем сократовскими элементами последнего. Только это ощущение личного знакомства с целостным характером Сократа позволяет отклонить такую невероятную — какой я ее вижу — гипотезу.

пости. Но всегда существовали истины за пределами масштаба человеческого объяснения, и в том, что касается этих истин, следовало доверять слову богов, переданному оракулами или по другим каналам<sup>1</sup>. Не было никакой иронии в том, как он говорил о божественном знамении: он полностью вручал себя тому, что, как он искренне верил, было вдохновением с небес. Он обладал религиозной добродетелью смирения (которая другими иногда принималась за высокомерие) и вместе с ней, несмотря на его постоянные вопросы обо всем, что связано с человеком, несомненной верой. Нет ничего невозможного или беспрецедентного в объединении острого и пронизательного понимания человеческих поступков и безошибочного взгляда на любое мошенничество с простым религиозным благочестием. Он не мог так подчеркивать «заботу» о *psyche* как о реальном человеке, не имея веры, что поскольку *psyche* является истинно человеческим началом и в то же время причастна божественной природе, то она есть часть нашей природы с наиболее длительным существованием и соответствующее обращение с ней в этой жизни может воздействовать на ее природу и счастье в следующей (Федон, 63с). Различие между ним и Платоном в том, что в то время как Сократ довольствовался тем, что верил в бессмертие, как это делает скромный и мало искушенный в теологии христианин, Платон чувство-

<sup>1</sup> Ксенофонт. Воспоминания, 1.1.6–9, особенно 9: τοὺς δὲ μὴδὲν τῶν τοιοῦτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρώπινης γνώμης, δαιμονῶν ἔφη. Хорошо это излагает Хэкфорт (СРА, 96): «Он, я думаю, довольствовался, и мудро довольствовался, тем, что не пытался примирить разум и веру, не из-за безразличия и не из духа самодовольства, снисходящей терпимости к традиционной вере, а скорее потому, что обладал той редкой мудростью, которая знает, что никакие границы не могут быть установлены для деятельности человеческого разума — что ἀνεξέταστος βίος — это οὐ βιωτός ἀνθρώπῳ — хотя ἡ ἀνθρώπινη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξίαέστί καὶ οὐδενός».

вал необходимость подкреплять эту веру аргументами, которые, по крайней мере, могли бы устрашать боязненного, если не обратить неверующего. Он стремился переместить бессмертие души из области религиозной веры в область философского учения.

Это, однако, влечет за собой в конце концов существенное изменение позиции. Фокусируя внимание на *psyche* до той степени, которая необходима для доказательства ее бессмертия, мы неизбежно, и незаметно, приходим к позиции, которую Платон занимает в «Федоне», — позиции презрения к этой жизни и сосредоточения на другой. Жизнь становится чем-то таким, от чего философ будет все время убежать, а пока она продолжается, будет рассматривать ее как практику или обучение смерти; то есть, поскольку смерть есть высвобождение души из тела, он будет держать тело в презрении (ὀλιγωρεῖν, 68с) и сохранять душу настолько чистой от испорченных чувств и желаний, насколько это возможно в этой жизни<sup>1</sup>. Он погружается в представления орфиков и пифагорейцев о теле как о гробнице или тюрьме для души и об этой жизни как о чистилище, от которого глаза философа должны быть отведены, чтобы взирать на блаженный потусторонний мир. Такую позицию Платона я рискнул бы назвать, в сущности, несократовской. Одно замечание в очерке Бёрнета о сократовском учении о душе является глубоко верным, правда, трудно примиримым с его неизменной идеей, что «Федон» не содержит ничего, кроме чистого учения Сократа. «Едва ли, кроме того, — писал он, — эта (вера в бессмертие) была обычной темой его рассуждений. Что он действительно проповедовал — как единственную вещь, необходимую для души, — так это то, что ей следует бороться за мудрость и благо» (с. 159). Эти две цели следует обратиться к их греческим оригиналам:

<sup>1</sup> См. особенно: Федон, 61b–с, 64a, 67с–е.

*sophia*, знанию, или умению, важному для всякого ремесла, от изготовления обуви до моральной и политической науки, и *areté*, превосходству, которое означало способность быть хорошим в чем-то, — в данном случае в жизни на пределе своих возможностей. Сократ видел свое собственное место не в «практике умирания» в философском уединении (над чем Калликл мог глумиться), а в разработке практических вопросов вместе с политическими и риторическими учителями Афин времени их расцвета, как и в прививке надлежащего представления о ценностях своим юным друзьям в гимназии или палестре.

## 11. НАСЛЕДИЕ СОКРАТА

Даже систематические философы, идеи которых увековечены в объемных сочинениях, по-разному понимались своими последователями. В еще большей степени это произошло с Сократом, который учил устно и настаивал на том, что его единственным преимуществом перед другими было знание о своем собственном незнании. Его служение философии совпадало с тем, что, согласно его утверждению, он делал для народа Афин, а именно — был оводом, который жалил его и побуждал к новой деятельности. Многие в его влиянии было вызвано не тем, что он говорил, но магнетическим воздействием его личности, примером его жизни и смерти, той последовательности и целостности, с которой он следовал своей собственной совести, вместо того чтобы принять какую-то веру или законное предписание потому, что так было принято или предписано, несомненно, признавая право государства, которому он был обязан родителями, воспитанием и защитой на время всей жизни, обращаться с ним так, как оно сочтет целесообразным, если он не сумеет убедить его



в чем-то. Неизбежно поэтому, что в годы, следовавшие за его смертью, большинство различных философов и школ могло утверждать, что они идут по его стопам, хотя по меньшей мере некоторые из них, возможно, покажутся нам далеко не последователями Сократа в своих выводах. Это был вдохновенный рассказчик, обладавший выдающимся интеллектом и уникальной, по крайней мере для своего времени, силой логического различения, который был готов посвятить все свое время изучению человеческого поведения, находясь в убеждении, что жизнь не является бессмысленным хаосом или бессердечной шуткой бесчувственной высшей силы, а имеет определенное направление и цель. Поэтому для него или для других не было ничего более важного, чем постоянно спрашивать самих себя о том, что есть благо для человека и в чем именно заключается человеческая *areté*, превосходство, которое позволяет ему достичь этого блага. Но важно помнить, что сам Сократ, как мы уже видели, никогда не заявлял о том, что имеет ответ на эти вопросы. Он хотел противостоять софистам и другим людям, которые считали лучшей жизнью ту, где присутствовали потакание своим собственным желаниям и тираническая власть, тем, кого представляет у Платона Калликл, когда отождествляет благо с удовольствием. Верно, к примеру, что оратор, который потакает народу, может причинить ему много вреда, а тот, кто стремится к его благу, возможно, должен говорить очень неприятные вещи; и хотя удовольствие само по себе может быть благом, эти утверждения были бы невозможны, если бы удовольствие и благо были бы тождественны. Как он должен был показать, что такие софисты неправы?

В значительной степени он пытался сделать это, сталкиваясь с ними на их собственной почве. Соглашаясь, что личный интерес — это главное, и наша цель заключается в том, чтобы сделать удовольствие макси-

мальным, успешное достижение такой цели требовало, чтобы это был просвещенный личный интерес. Неразумное следование удовольствию в данный момент может привести к будущему страданию. Это — острый конец клина, которым пользовался Сократ. Любой допускал это, но из этого следовало, что действия, доставляющие удовольствие сами по себе, могут вести к огромному вреду, даже если значение вреда все еще ограничивается тем, что является болезненным. Следовательно, само по себе удовольствие не может быть целью жизни. Если мы хотим найти слово, которое было бы эквивалентом «блага» (αγαθόν), и объяснить его, то мы обязаны воспользоваться каким-то иным. Сам Сократ предлагал «полезное», или «выгодное». Благо должно быть чем-то таким, что всегда выгодно и никогда не вредит. Действия, которые сами по себе приносят удовольствие, могут теперь соотноситься с этим как с более высоким стандартом. Мы можем задать вопрос, все еще поддерживая нашу позицию чисто личного интереса: «Будет ли для меня в конечном счете выгодно поступать так?». Добившись успеха, ему было легко показать, что мы не можем жить лучшей жизнью без знания или мудрости. Мы видели, насколько необходимо овладеть «искусством измерения», посредством которого мы можем рассчитать ход действия, которое будет длительное время приносить нам максимум удовольствия и минимум боли. В «Протагоре», где, к испугу некоторых его почитателей, он явно защищает удовольствие как благо, он заставляет Протагора вначале согласиться, что удовольствие, на котором мы основываем наши расчеты, обязано иметь место как в будущем, так и в настоящем, а в конце включить в «удовольствие» все то, что в других диалогах (см. «Менон») он описывает как «выгодное». Все это осторожно исключается, когда в «Горгии» он аргументирует *против* приравнивания удовольствия к благу. «Удовольствия» в «Протагоре»



включают в себя большинство из того, что в современной речи попадает в раздел «ценностей», по крайней мере с таким же акцентом на духовных ценностях, как и на всех остальных.

Таким образом, оказывается, что на номинально практичной и даже индивидуалистической утилитарной основе можно, имея Сократа в качестве руководителя, достичь по меньшей мере такого возвышенного и альтруистического кодекса нравов, к которому, вероятно, большинство людей будут всегда стремиться. Это, как мы знаем, не было общим итогом его учения, которое включало в себя веру, что настоящая душа является разумной и моральной *psyche*, и что поэтому истинное значение выгоды было в том, чтобы приносить выгоду *psyche*, которой вред мог быть нанесен жизнью с безнужными злодеяниями. Я мог бы сам добавить, что рассчитывая будущую выгоду или вред, которые будут возрастать по ходу действия, он мог бы включить заботу о душе со стороны божественной силы в будущей жизни. Все это было источником вдохновения для его последователей, но недостаточным ответом моральным скептикам, потому что оставался открытым вопрос о том, что на самом деле было окончательным свершением и целью человеческой жизни. Поддержка «выгодного» как критерия действия оставляет нерешенным вопрос о природе выгоды, которую деятель надеется приобрести. Сократ, полная противоположность гедониста по природе, использовал гедонистический аргумент, принуждающий к логическому выводу, опровергающему самих гедонистов, но такой прием имеет свои ограничения. Он оставляет открытым вопрос «Выгодным для чего?». Человек все еще может рассматривать даже физическое удовольствие в качестве окончательной цели, при условии, что он действует с достаточной осторожностью, чтобы гарантировать, что удовольствия текущего дня не помешают удовольствиям дня завтраш-

него. Или же он мог бы выбрать власть. Ее достижение может потребовать, как показывают биографии некоторых диктаторов, сокращения удовольствий в обычном смысле, даже жизни в строгом личном аскетизме. Гедонистический расчет не предоставляет на это ответ, и если Сократ говорит: «Но вы ничего не знаете о воздействии на вашу *psyche* и о том, что случится с ней после смерти», — то общение прекращается, как показывает Платон в «Горгии»; ибо в то, на что он полагается, его противник просто не верит, и нет никаких средств его убедить в том, что является в некоторой степени актом веры (Теэтет, 177а).

В одном отношении тогда цель непосредственных последователей Сократа и их школ была в том, чтобы придать содержание «благу», которое он предписал им искать, но сам оставил неопределенным. В том, что касается метода, он завещал им отрицательные добродетели эленхоса или опровержения, разоблачение ложных претензий на знание и чувство высшего значения согласия относительно смысла слов, разработки определений посредством диалектики или обсуждения. Его настойчивость на определениях была отмечена такими крайне различными характерами, как Платон и Ксенофонт, и могла привести, в соответствии с темпераментом, к форме лингвистической философии, с одной стороны, а с другой — к философскому реализму, когда Платон гипостазировал объекты определения и сообщал им независимое существование<sup>1</sup>. Сходным обра-

---

<sup>1</sup> Возможно, человеком, который ближе всего подошел к целям Сократа в его поисках значения слов, был совсем не грек, а его современник в далекой стране, который о нем ничего не знал. Конфуцием было сказано (*Analects*, 13.3), что, когда его спросили, что бы он сделал вначале, если бы его наделили обязанностью управления страной, он ответил: «Это конечно же было бы исправление языка». Его слушатели были удивлены, поэтому он объяснил, что если язык неправильный, тогда то, что

зом его диалектика и искусство опровержения могли либо использоваться конструктивно, либо исчезнуть в бесплодной эристике. По мнению Грота, сам Сократ был высочайшим эристиком<sup>1</sup>, и его аргументы, в том виде, в каком они появляются у Платона, имели иногда довольно сомнительную природу; но по крайней мере его целью была не личная победа в споре софистов, а разъяснение истины. Иначе его жизнь пошла бы совсем иным путем, и он мог бы умереть естественной смертью.

Что касается различных ответов, которые его ученики давали оставшемуся без ответа вопросу о благе для человека, то один или два из них могут стать предметом краткого заключительного раздела, прежде чем мы обратимся (в следующем томе) к тому, кто, что бы мы ни думали о его верности учению их учителя, был одним из самых универсальных мыслителей всех времен. Остальные, насколько мы знаем, цеплялись за одну сторону учения Сократа и развивали ее за счет остальных. Платон, насколько он мог основываться на

---

говорится, не является тем, что имеется в виду; если то, что говорится, не является тем, что имеется в виду, то что может быть сделано, остается не сделанным; если это остается не сделанным, нравы и искусства ухудшаются, справедливость исчезает, и народ остается в беспомощной путанице. С этим можно сравнить слова, приписываемые Сократу Платоном (Федон, 115e): «Запомни хорошенько, мой дорогой Критон: когда ты говоришь неправильно, это не только само по себе скверно, но и душе приносит зло».

<sup>1</sup> См. особенно его книгу «Платон», III, 479, где он говорит, что хотя мегарцы и добились того, что их называли эристиками, они «не смогли, вероятно, превзойти Сократа и, возможно, были не равны ему в искусстве опровержения и эленхосе... Никто из этих мегарцев, вероятно, никогда не излагал столь широкую негативную программу и не заявлял столь решительно о своей собственной неспособности сообщить позитивное наставление, как Сократ «Апологии» Платона. Никогда не было личности более эристичной, чем Сократ.

сократизме в качестве положительного учения, показал себя понимающим его истинный дух, когда его Сократ говорит, что воспитание не означает ни передачи готового знания, ни наделения ума способностью, которой человек до этого не имел, подобно тому как зрение может быть дано слепым глазам. Глаз ума не слеп, но у большинства людей он смотрит неправильным образом. Воспитать — значит, преобразовать или развернуть его так, чтобы он смотрел в правильном направлении (Государство, 518b–d).

## 12. НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ СОКРАТА

Чтобы узнать, кто были самые близкие последователи или друзья Сократа, нам лучше всего посмотреть на перечень тех, кого Платон старается назвать по имени в «Федоне» (59b) как присутствующих с ним в его последние часы в тюрьме, или тех, о чьем отсутствии Платон чувствовал себя обязанным сообщить. Федон — повествователь — был известен как уроженец Элиды<sup>1</sup>. Присутствующие афиняне включают Аполлодора, Критобула и его отца Критона, Гермогена, Эпигена, Эхина, Антисфена, Ктесиппа и Менексена. Из других городов-государств были Симмий, Кебет и Федонд из Фив, Эвклид и Терпсион из Мегар. Известно, что Аристипп и Клеомброт отсутствовали в Эгине, а сам Пла-

---

<sup>1</sup> Грот (Платон, III, 503, прим. п) полагал, что исторические обстоятельства его пленения и продажи в рабство в Афинах (*Диоген Лаэртский*, 2.105) могут быть объяснены только предположением, что «элидский» было ошибочной передачей названия «милосский» — предположением, которое Мэри Рено использовала для драматического эффекта в своем романе «Последние капли вина». См. также фон Фритц в: RE, XXXVIII. Halbb. 1538 (также обо всем известном и предполагаемом о Федоне).

тон был болен<sup>1</sup>. Симмий и Кебет, ученики пифагорейца Филолая, разумеется, играли большую роль в обсуждении бессмертия в «Федоне», а Критон, Гермоген, Ктесипп, Менексен и Эвклид появляются также и в других диалогах Платона. Эхекрат из Флиунта, которому Федон рассказывает историю, был также учеником Филолая, добавившим в диалог пифагорейскую атмосферу<sup>2</sup>. Все, кроме Эсхина, Федона, Ктесиппа и Клеомброта, появляются у Ксенофонта в качестве спутников Сократа. О некоторых известно мало, или ничего неизвестно. Эсхина мы уже встречали как автора сократовских диалогов (с. 500), но единственные спутники, о которых мы знаем что-то как о философах, — это Антисфен, Эвклид и Аристипп, каждый из которых был предполагаемым основателем школы, которая поддерживала какую-нибудь из сторон сократизма и которая к нему апеллировала. О мнениях самих этих людей Платон должен был быть хорошо осведомлен, а их преемники могли быть

<sup>1</sup> Я никогда не уделял этому много внимания (хотя, как Бёрнет говорит *ad loc.*, «много странного было об этом написано»), пока один знающий коллега по другому поводу не сообщил в письме, что поведение Платона, оставившего Сократа в его последние часы, каким бы нездоровым он ни был, являлось непростительным. Учитывая контекст, это, конечно же, поразительное заявление, и могло бы быть интересным поразмышлять о том, почему Платон включил в текст упоминание о своей болезни. Неблагосклонно осудить его за это было бы явно несправедливо, поскольку мы не только обязаны знанием обстоятельств одному Платону, но и «Федон» в целом, не говоря уже о других диалогах, не оставляет сомнений в реальности и силе его преданности Сократу. Его чувства были, возможно, настолько сильны, что он не смог бы вынести зрелища действительной смерти самого лучшего, самого мудрого и самого справедливого человека из всех, кого он знал. Он мог раньше попрощаться со все понимавшим Сократом. Но поскольку мы не имеем абсолютно ничего, кроме его собственных четырех слов, все подобные догадки о мотивации являются пустыми.

<sup>2</sup> Ссылки см.: *Bluck*. Федон, 34.

активными во времена Аристотеля. Кажется уместным поэтому сказать здесь немного о тех, кто, как и Платон, были личными друзьями Сократа, а более полное обсуждение их «школ» — киников, киренаиков и мегарцев — оставить для более позднего обсуждения.

Каждый, похоже, взял одну-единственную особенность бесед или личного контакта с Сократом и возвел ее в крайность как представляющую для него «истинный» дух его учения, игнорируя при этом все остальное как не имеющее значения. Антисфен рассматривался в «Софистах»<sup>1</sup>. Для него у Сократа имело значение то, что он был безразличен к мирским приобретениям и удовольствиям и провозглашал верховенство добродетели. Следуя его примеру, Диоген и киники практиковали крайний аскетизм и культ нищеты — с их рваным плащом<sup>2</sup>, посохом и сумой нищего в качестве символа и полным пренебрежением к внешности и (возможно, как любопытное следствие культа добродетели) намеренным презрением к принятым правилам благопристойности в общественном поведении. Не для них был тщательно подобранный наряд ради почтительности к другу и хозяину, а также приятности симпозиума, в которые Сократ мог броситься с искренним удовольствием.

На другом полюсе, по крайней мере согласно поверхностному представлению, находился *Аристипп*. Св. Августин мог удивляться, как эти два философа,

<sup>1</sup> См. особенно с. 462–472.

<sup>2</sup> Таким, по крайней мере, был плащ Сократа. См. с. 587 с прим. 2 выше. Но Сократ носил его не из гордыни, а только потому, что должен был думать о более важных вещах, чем новый плащ. Его известный упрек Антисфену (*Диоген Лаэртский*, 2.36), который приспособил свой плащ таким образом, чтобы были видны дыры, является верной чертой его характера: «Я могу видеть твое тщеславие с помощью твоего плаща».



оба афиняне и оба сократики, находили смысл жизни в таких разных, действительно противоречивых целях (Град Божий, 18.41). Аристиппа, родившегося в Кирене (отсюда название его последователей — киренаики), привела в Афины, как говорили, известность Сократа. Он преподавал как софист, первый из учеников Сократа, беря за это плату, и создал себе репутацию, достаточную для того, чтобы быть приглашаемым во дворец Дионисия<sup>1</sup>, где, как говорили, он наслаждался роскошной жизнью. История, рассказанная Диогеном Лаэртским (2.83), делает его старше сократика Эсхина. Вероятно, он был немного старше Платона, и Диодор (15.76) говорит о нем, как все еще живом, в 366 г. Можно предположить, что в конце своих дней он вернулся в Кирену, где его дочь Арета и внук Аристипп (воспитанный матерью) вместе с другими киренаиками развили его гедонистические взгляды и стали известны в качестве школы киренаиков<sup>2</sup>.

Большинство свидетельств о его взглядах являются очень поздними, и они не всегда содержат ясное различие между самим Аристиппом и более поздними модификациями его последователей, которые, после Эпикура, были заинтересованы поддерживать определенные отличия от соперничавших концепций гедонизма<sup>3</sup>. Мы

<sup>1</sup> Несомненно, старшего, как говорит комментатор Лукиана (фр. 37). См. Грот (ссылка в следующем примечании).

<sup>2</sup> Об упомянутых деталях см.: *Диоген Лаэртский*, 65 (фр. 1–8), а о его связях с Дионисием I, см.: *Grote. Plato*, III, 549, прим. s. Маннебах (A. et Sуг. Fr. 89) мог считать датой его смерти 355 г. Об Арете и Аристиппе Μητροδίδακτος — *Диоген Лаэртский*, 2.72 и 83, Аристокл (II в. н. э.) *ap. Eus P. E.* 14.18.

<sup>3</sup> К. Дж. Классен, в «Гермесе», 1958, стремится отделить Аристиппа от киренаиков, но, возможно, заходит слишком далеко. Трудно утверждать на каком-либо основании, что когда Диоген Лаэртский описывает киренаиков в 2.86 как Οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μέιναντες, это не может интерпретироваться как намерение дать понять, что они сохранили

также сталкиваемся с ним у Ксенофонта и Аристотеля, которые избавлены от возможности такой путаницы и с которых мы поэтому и начнем. В отрывке из «Метафизики» Аристотель доказывает, что не все формы причинности могут быть найдены в каждом предмете, например в таких неизменных вещах, как объекты математики, где нет места ни для причины движения, ни для блага как принципа. Он продолжает (996a29):

Поэтому в математике и не доказывается ничего через посредство этой причины, и ни в одном доказательстве не ссылаются здесь на то, что так лучше или хуже, да и вообще ничего подобного никому здесь даже на ум не приходит. Вот почему некоторые софисты, например Аристипп, относились к математике пренебрежительно: в остальных искусствах, мол, даже в ремесленнических, например в плотничьем и сапожном деле, всегда ссылаются на то, что так лучше или хуже, математическое же искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное<sup>1</sup>.

По словам греческого комментатора Аристотеля, Аристипп решился на создание этого аргумента о несуществовании объектов математики, исходя из пред-

---

учение Аристиппа (184). Маннебах (A. et Sug. Frg. 86) говорит только, что слово ἀνωγῆ не означает ничего определенного, кроме «vivendi quandam aut philosophandi rationem in universum». Хотя киренаики в целом у нас станут предметом более позднего рассмотрения, читателя, возможно, заинтересуют ссылки на литературу о них и Аристиппе. Тексты собраны и снабжены комментарием Е. Маннебахом, A. et Sug. Frg. (1961), и Г. Джаннантиони (I cirenaici, 1958). (Мои собственные ссылки — на издание Маннебаха. — У. К. Ч. Г.). В других случаях можно взять сведения Грота в его «Платон», III, 530–560, статью Штенцеля «Κυρηναϊκῆ» в: RE. (Ссылки Наторпа об Аристиппе немного устарели.)

<sup>1</sup> Такая критика математики появляется вновь, без имен, в 1078a33. Единственное другое упоминание об Аристиппе у Аристотеля касается его упрека Платону, о котором мы уже говорили (с. 537, прим. 1).

положения, что «все, что существует, существует для какого-то блага или прекрасной цели»<sup>1</sup>. Он, возможно, утверждал, что нашел зародыш этого любопытного онтологического аргумента у Сократа, если судить по таким отрывкам, как: *Платон. Государство*, 352d ff.

Мы уже рассматривали (с. 701–702) беседы между Сократом и Аристиппом у Ксенофонта, в которых Сократ избежал западни, настаивая на относительности «блага» для частной цели. В другом случае (*Воспоминания*, 2.1) Сократ пытается поймать Аристиппа на слове при выборе двух типов жизни. Есть те, кому подобает управлять другими, кто обязан тренировать себя в том, чтобы быть мужественным, выносливым к трудностям, физически ловким и полностью управлять своими желаниями, а есть те, кому недостает этих качеств, кому подобает только подчиняться правлению других, кто предрасположен в любое время быть ограбленным, поработанным и подверженным любому иному бесчестью и страданию. Аристипп отвечает, что ни управление, ни рабство не привлекательны для него, но, по его мнению, есть третий, средний путь: дорога к счастью лежит через свободу, которая, безусловно, не являлась судьбой правителя или начальника при тех рисках и тяжелой работе, которые она влечет за собой. Он лишь желает пройти по жизни настолько легко и приятно, насколько это возможно, и думает, что не смог бы достичь этого, отождествив себя с каким-то отдельным государством, а только будучи «повсюду чужим» (*xenos*)<sup>2</sup>. Кри-

<sup>1</sup> *Псевдо-Александр. К Метафизике*, 1078a31, фр. 154 А в М.: *εἰ γὰρ πᾶν, φησὶν ὁ Α., ὄν ἀγαθοῦ ἢ καλοῦ ἔνεκεν ἐργάζεται, τα δὲ μαθηματικά οὔτε καλοῦ οὔτε ἀγαθοῦ στοχάζεται, τα μαθηματικά ἄρα οὐκ εἰσὶν.*

<sup>2</sup> Аристиппа иногда цитируют как создателя *κοσμοπολίτης* киников и стоиков. Возможно, практические последствия были во многом теми же самыми, но по крайней мере по форме здесь есть различие между принадлежностью к «везде» и принадлеж-

тикуя предрасположенность Аристиппа к легкой жизни и удовольствиям, Сократ повторяет аллегория Продика о выборе Геракла (с. 421 выше).

Нам нет здесь необходимости вникать в вопрос (не всегда имеющий большое значение), следует ли рассматривать в качестве основателя школы киренаиков спутника Сократа или его внука с тем же именем. Выдвигались различные точки зрения, и едва ли можно выйти за пределы разумного вердикта Маннебаха (р. 88), что внук создал учение на том фундаменте, который был заложен его дедушкой (но см. с. 784, прим. 1 ниже). Насколько источники позволяют нам провести различие между Аристиппом и более поздними модификациями его взглядов, эти модификации кое-что дополняют, но в целом не противоречат сведениям Ксенофонта и Аристотеля. Многое сообщается в форме анекдотов и остроумных ответов, включая разновидность изменчивых высказываний, которые приписываются также и другим. Они показывают ту смесь остроумного жаргона с грубостью и невоспитанностью, которая характерна также и для киника Диогена. Единственное, что юные друзья Сократа, кажется, не сделали, — так это не научились у него учтивости. Если Аристипп критиковал передаваемое Платоном, творя, потому что «Сократ никогда так не говорил» (с. 36, прим. 2 выше), то лучше бы он помалкивал. При дворе Дионисия у него, кажется, было положение известного шута и приживальщика, которому в Средние века разрешалось разговаривать с королем с нахальством, не позволительным обычным придворным. Одного примера будет достаточно. Когда он, согласно Аристотелю, попросил денег, Дионисий ответил: «Но ты говорил, что мудрец никогда ни в чем не

---

ностью к «нигде», быть *πολίτης* и быть *ζένο*. Антисфен, в отличие от его последователей, был, как говорят, настроен против Аристиппа (Августин. Град Божий, 18.41; *Аристипп*, фр. 231 М.).

нуждается». «Дай мне денег, и тогда мы допустим это». Деньги Дионисий дал, и Аристипп ответил: «Видишь, я не нуждаюсь»<sup>1</sup>. Обычно его изображают как прожившего жизнь в роскоши и неумеренных удовольствиях, любящим жирную пищу, вино, изящную одежду, благовоения и женщин (фр. 72–83). Относительно владения богатством и имуществом о нем говорят, что, с одной стороны, он утверждал, что в отличие от обуви, собственность никогда не может быть слишком большой для удобства (*Стобей*, фр. 67), а с другой стороны — он советовал своим друзьям ограничить свое имущество до той величины, которую они могут сохранить, вместе со своей жизнью, при кораблекрушении (фр. 9 А, В, D и E). Несомненно, он видел преимущество в пользовании щедростью тирана, вместо того чтобы предаваться тяжелому труду «накопления собственного состояния и ответственности заботы о нем». О нем также говорили, что он осознавал возможные риски такого образа жизни и, наслаждаясь тем, что носил прекрасный пурпур, был готов, если понадобится, облачиться и в тряпье (фр. 30–34). Одна веселая история, рассказанная о нем комментатором Горация, напоминает об упреке Сократа Антисфену (с. 742, прим. 2 выше). Однажды в банях он забрал старую накидку Диогена и оставил ему собственный пурпур. Диоген, вышедший вслед за ним без плаща, потребовал вернуть ему его собственный, после чего Аристипп бранил его за столь большую заботу о своей репутации, за то, что тот скорее бы замерз, чем надел пурпурный плащ (фр. 32с).

Диоген Лаэртский (2.83–85) приводит длинный перечень заглавий сочинений Аристиппа, который придает некоторую красочность подозрениям Грота отно-

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский, 2.82, фр. 45 М. История имеет больше нюансов на греческом, где ἀπορείν означает одновременно и быть в нужде, и быть лишенным.

сительно тех, кто заявлял, что тот был простым сластолюбцем, и что-то, похожее на учение, идет от его внука<sup>1</sup>. Тем не менее сочинения, возможно, состояли из отдельных апофтегм. Оставив этот довод в стороне, можно на основе более поздних разрозненных источников с основанием доверять сократуку Аристиппу в изложении следующих взглядов. Только практические принципы поведения следует изучать, а не математику (как мы видели) и не физический мир, ибо он непознаваем, а если бы и был познаваем, то такое знание не служило бы никакой полезной цели (фр. 145). Удовольствие — та цель, к которой следует стремиться душе (фр. 156, 157, 161), и такой гедонизм был самым строгим. Удовольствие ограничивалось телесным удовольствием (фр. 181–183) и, следовательно, удовольствием момента: ни ожидание будущего, ни воспоминание о прошлых удовольствиях нельзя назвать удовольствием (фр. 207–209, по мнению Маннебаха, Элиан во фр. 208, вне всякого сомнения, сохранил собственные слова Аристиппа). Такие удовольствия, конечно же, скорее ментальные, чем физические, но Ари-

<sup>1</sup> *Прот.* Платон, III, 549, прим. г. История о юном Аристиппе как основателе школы основывается на единственном утверждении Аристокла (*ар. Eus. P. E.* 14.18, разделенный у М. между фр. 155, 163 и 201), что старший не сказал ничего ясного о тэле, кроме того, что сущность счастья потенциально лежит в удовольствии. Юный же — σαφῶς ὠρίσατο τὸ τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐνταῦτων τῆν κατὰ κίμησιν. Это не дает многого, особенно поскольку (а) Аристокл только что упоминал старшего Аристиппа как ὁ τὴν καλουμένην Κυρηναϊκὴν συστησάμενος αἴρεσιν, и (б) учение, что удовольствие является движущей силой, — одно из тех немногих, которые могут с определенной уверенностью быть приписаны старшему. См. примечание Маннебаха к фр. 193. Другие, более поздние, свидетельства определенно отсылают к сократуку Аристиппу как основателю школы. См. фр. 125, 126а–с, 132. О существовании и вероятной природе сочинений Аристиппа см.: Маннебах о фр. 121, р. 76 ff.



стипп имел и иной довод, основанный на его теории: удовольствие и боль являются движущими силами, первое — плавной, вторая — резкой, грубой, или, об этом также говорится, «он показал, что *telos* (цель или стремление, то есть, в его случае, стремление к удовольствию) является плавным движением, распространяющимся на чувства» (фр. 193 и следующие). Эти движения, хотя и вызванные телесными событиями и поэтому одновременные с ними, сообщаются *psyche* (иначе, по-видимому, мы не могли бы их осознавать), а движение *psyche* со временем затухает» (фр. 209). Это было прославление телесных удовольствий и настойчивое утверждение, что удовольствие является движением, в чем последователи Аристиппа имели самые большие разногласия с гедонизмом Эпикура, который возвеличивал удовольствия ума, а статические или устойчивые удовольствия приравнивал к простому отсутствию боли.

Как и его учитель Сократ, Аристипп верил, что человек должен быть господином над самим собой и никогда не позволять над собой господствовать, или брать удовольствиям верх. Но если для Сократа это повлекло за собой необходимость ведения умеренной жизни, то ученик сделал иной вывод. Его точка зрения, как сообщается (фр. 45, из Стобея), заключалась в том, что быть господином над удовольствиями значило не воздерживаться от них, но наслаждаться ими, не находясь в их власти, так же как быть хозяином корабля или лошади не означает не использовать их, но значит вести их туда, куда он пожелает. Что касается пурпура и благоволий, то Аристипп мог утверждать, что у него столько же самообладания, сколько и у Диогена. Точно так же, как если бы человек, имея тело, непроницаемое для огня, он мог бы без опасений предать себя пламени Этно, так и человек с надлежащим отношением к удовольствиям может погружаться в них, не боясь быть обожженным

или погибшим (фр. 56)<sup>1</sup>. Античные авторы любили цитировать его возражение, упрекая его за ассоциацию с известной куртизанкой Лаис: «Я обладаю Лаис, она не обладает мной» (фр. 57а–с). В соответствии с этим он в полной мере наслаждался удовольствиями, которые были у него под рукой или были легко доступны, и не видел причин прилагать усилия, чтобы заполучить удовольствия, приобретение которых стоило бы тяжелого труда или усилий (фр. 54а–b).

Несмотря на некоторые мнения того времени, было бы опрометчиво приписывать Аристиппу и скептическую теорию знания, прекрасно согласующуюся с этикой непосредственного чувственного удовольствия, которому, по его убеждению, такая теория должна была быть подчинена<sup>2</sup>. Она суммируется в высказы-

<sup>1</sup> Это напоминает поздний комментарий Дж. Л. Остина о ситуации, когда берут две порции любимой сладости, в то время как всех порций хватает лишь для того, чтобы каждый из компании взял только одну: «Я испытываю искушение взять два кусочка и беру их, поддавшись искушению... Но теряю ли я контроль над собой? Ничего подобного. Мы часто поддаемся искушению со спокойствием и даже с коварством». Этот аргумент из его президентского обращения к аристотелевскому обществу (1956, с. 24) цитирует и критикует Геллнер в «Словах и вещах» (Pelican, 1968), 242.

<sup>2</sup> Строго говоря, Евсевий приписывает ее οἱ κατ' Ἀ. (или κατ' Ἀ. τῶν Κυρηναίων) λέγουτες, а Аристокл — το ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρηνης (фр. 211а–b, 212). Цицерон и Секст Эмпирик (фр. 213а–с, 217) говорят о киренаиках, а Диоген Лаэртский о «тех, кто утверждает ἀσωγή Аристиппа (сократика) и кого называли киренаиками». В другом месте (фр. 210) Аристокл ссылается на утверждение внука со сходным значением (о трудности различия их двоих в этом источнике см. с. 748, прим. 1). Судя по тому, что уже было отмечено, Евсевий и его источник Аристокл, пользуясь именем Аристипп, никак его не квалифицируют — более вероятно, что они имеют в виду скорее сократика, чем Μητροδιδάκτος. Тем не менее то, что я сказал выше, противоречит самым последним научным исследованиям. Маннебах (с. 114–117) предполагает, что скептическую теорию познания преподавал юный Аристипп, ко-



вании «только в чувствах мы можем быть уверены»<sup>1</sup>. Секст Эмпирик (Против ученых, 7.190, фр. 217) после замечания, что школа киренаиков, как и школа Платона, возникла в своих истоках в учении Сократа, объясняет их воззрения следующим образом. Мы безошибочно постигаем наши собственные чувства, эмоции и ощущения, но ничего не знаем об их причинах. Мы можем неопровержимо установить, что имеем ощущение сладости, но не то, что это ощущение произведено объектом, который является сладким или белым. Эмоция, которая имеет место в нас, не открывает нам ничего, кроме самой себя. И он, и Плутарх (Против Колона, 11210b сл., фр. 218) добавляют в этой связи свидетельство патологических состояний, в которых мед может производить ощущение горечи, а поврежденный глаз все видит с оттенком красного, а Секст Эмпирик еще добавляет к этому галлюцинации. Эмоции или ощущения также описываются (Цицероном, см. фр. 213 A) как «внутренние движения» (или волнения, *permotiones intimae*). Теория сразу же напоминает нам о Протагоре, и Евсевий (фр. 211 A) говорит о «тех,

торый, однако, не был ее автором, а узнал о ней от Пиррона, — идея, которую, как он искренне замечает, Поленц рассматривал «вне границ вероятного». Проблема состоит в том, что сторонники противоположного представления полагались в большей степени на веру, что некоторые отрывки у Платона направлены против Аристиппа, веру, которая, будучи невосприимчивой к доказательствам, не принимается здесь во внимание. Если достоверность невозможна, то по меньшей мере скептическая теория находится в полной гармонии с формой гедонизма Аристиппа и была, вероятно, изложена в некоторых из его довольно многочисленных сочинений.

<sup>1</sup> μόνα τά πάθη καταληττά, фр. 211 A и B, 212, и в различных перифразах в остальных фрагментах, 211–218. Πάθη — это более широкое по смыслу слово, чем αἰσθήσεις, включающее эмоции (и в некоторых контекстах ограничивающееся ими), но античные объяснения учения показывают, что оно в первую очередь основывалось на ощущении в силу его достоверности.

кто следует Аристиппу, утверждая, что только чувства передают достоверность, и о последователях Метродора и Протагора, полагающих, что не следует доверять ничему, кроме телесных ощущений». Это представление не предполагает никакого большого различия<sup>1</sup>, хотя оно и не отличается точностью, — представление, что Протагор применял тот же самый канон к таким моральным понятиям, как справедливость (с. 259–260). Цицерон (Первая Академика, 2.46.142, фр. 213 А) попытается провести между ними различие следующим образом: «Протагор полагает, что для каждого истинным является то, что представляется ему таковым. Киренаики же считают, что не существует иного критерия истины, кроме глубочайших внутренних движений души». Поскольку на традицию можно полагаться, различие доходит до того, что Аристипп и киренаики были в своей эпистемологии бóльшими скептиками, чем Протагор (то есть они считали, что знать можно даже еще меньше), но в онтологии меньшими, потому что не могли вместе с ним зайти так далеко, чтобы отрицать существование внешней для нас реальности. Они просто не могли сказать, существует ли одна реальность, и, если существует, то на что она похожа. Эта легкая модификация учения Протагора, весьма вероятно, была произведением какого-то сократика, принадлежавшего следующему за самим Протагором поколению<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хотя, предположительно, Евсевий позже (14.19) цитирует Аристокла, называющего Метродора и Протагора вместе *τοὺς τὴν ἐναντίαν βεβήζοντας*. Протагор, конечно же, больше отличается от Метродора, чем от Аристиппа.

<sup>2</sup> То есть Аристиппом. Грот (Платон, III, 560) считал его учение, в сущности, тем же самым, что и учение о «человеке как мере всех вещей» Протагора, и различие и на самом деле не такое большое. Целлер (Ph. d. Gr. 350) допускал, что в утверждении субъективности всех наших впечатлений оба одинаковы, но видел различие, которое, признаюсь, я нахожу не вполне ясным. На немецком это звучит так: «Ihre [sc. киренаики] Ansicht unterschei-

Два дальнейших замечания об Аристиппе могут быть процитированы из наших поздних источников. Первый (возможно, довольно сомнительный) предполагает, что он имел ту же, что и у Продика, потребность в дифференциации слов со сходными значениями или формами<sup>1</sup>. Второй (фр. 227) указывает, что он считал смешным молиться и обращаться с просьбами к боже-ству: врачи, говорил он, дают пищу и вино больному человеку не тогда, когда он просит их об этом, но тогда, когда с ним все хорошо.

Все это показывает, что хотя Аристипп заканчивает такими разными заключениями, в особенности моральными, он слушал Сократа и запомнил многое из того, что услышал. В своем скептицизме он мог заявлять, что он только выполнял совет Сократа быть знающим о своем собственном незнании. Как и Сократ, он сторонился политической деятельности, хотя Сократ, весьма далекий от того, чтобы «везде быть чужим», имел сердце и душу гражданина Афин и был лоялен к их законам. Как и Сократ, он также интересовался прежде всего практической жизнью и осуждал математические и физические исследования за пределами того пункта, где они переставали служить практическим целям. Фемистий был прав, зачисляя его в «группу истинных друзей Сократа», поскольку он придерживался исследований добра и зла и человеческого счастья (см. фр. 143 у М.).

det sich von der seinigen nur dadurch, dass dieselben bestimmter auf die Empfindung unserer Zustände zurückführen, in dieser, nicht in der durch die äusseren Sinne vermittelten Wahrnehmung, das ursprünglich Gegebene suchen». Он добавляет в примечании, что и Цицерон, и Евсевий (то есть Аристокл) преувеличивали различие. Но сегодня самой известной является точка зрения Маннебаха (с. 114), что «нельзя ни доказать, ни даже предположить», что киренаики следовали по стопам Протагора. Здесь опять аргумент, сбивающий с толку тех, кто пытается доказать обратное, читая Аристиппа через Платона.

<sup>1</sup> Фр. 22 А и В. Данный пример — θάρσος и θράσος.

Хотя избранная им цель была иной, он эхом следовал языку Сократа, утверждая, что *psyche* имеет свою цель или особое стремление (τέλος τῆς ψυχῆς, фр. 156). У него также телеологическая гипотеза применялась не только к человеку, но ко всем существующим вещам, и он использовал аналогию более скромных творческих профессий, чтобы эту гипотезу поддержать. Его отношение к молитве пошло дальше, чем у Сократа, но оно основывалось на его учении, что поскольку боги знают, что является для нас благом, мы не должны молиться о каких-то особенных дарах (*Ксенофонт*. Воспоминания, 1.3.2). Что касается его гедонизма, который представляет собой такой контраст с жизнью Сократа и с духом его учения, то мы обязаны всегда помнить, во-первых, что сам Сократ не ответил на свой собственный вопрос об окончательной цели человеческой жизни, а во-вторых, как я пытался показать, то, что он действительно говорил, допускало утилитарную и даже гедонистическую интерпретацию. Штенцель полагал (RE, 2. Reihe, v. Halbb. 887), что учение киренаиков об удовольствии не является такой (как полагали) полярной противоположностью этике Сократа, как сужение основного принципа Сократа до индивидуального. Было бы более правильным сказать, что, хотя они оба и имели в виду индивида, Аристипп не учел многое из того, что Сократ говорил о природе *psyche* и о разновидности поведения, которое могло бы принести ей пользу.

Наконец, в качестве оправдания, что мы уделили так много места тому, кто, как можно подумать, находится на периферии философии, мы обратимся к Платону. Платон никогда не приводит имени Аристиппа, и было бы опасно следовать за более старшими критиками, используя некоторые его диалоги как свидетельство о воззрениях Аристиппа и предполагая, что он непременно является целью критики. Но оба они были современниками и знали друг друга. И когда кто-

то полагает, что в диалоге «Теэтет» Платон критикует скептическую теорию познания, которая, разумеется, имеет сходство с теорией киренаиков, что «Филеб» целиком посвящен вопросу о месте удовольствия в праведной жизни, — будь это удовольствие телесное или духовное, — вопросу о статусе удовольствий ожидания и памяти, о связи удовольствия с движением, о нейтральном состоянии отсутствия боли, было бы крайне неразумным, в этом случае, исключать возможность, что он отвечает другу и ученику Сократа, который, как ему должно было казаться, глубоко заблуждался. Все признают, и не без оснований, что «Филеб» является одним из самых поздних диалогов Платона, относящихся к тому периоду, когда Сократ был вынужден передавать ведение диалога другому или вообще отсутствовал. Хотя в «Филебе» он вновь в центре картины и управляет всей беседой. Эти вопросы нам еще предстоит рассмотреть, когда мы перейдем к Платону. Но возможность того, что он иногда нападает на Аристиппа, не должна, разумеется, отвергаться *a priori*, если мы хотим видеть его философию, как мы и должны, как возникающую из споров, что бушевали в его время. И в ответ на эти споры он формулировал свои собственные проблемы и давал свой ответ на вопрос Сократа: какова конечная цель человеческой жизни?

Эвклид из Мегары (которого лучше называть полной греческой формой его имени, чтобы избежать путаницы с его более известным тезкой), помимо того, что он упоминается Платоном как присутствовавший в последние часы жизни Сократа, пересказывает беседу, являющуюся главной частью «Теэтета»<sup>1</sup>. Если

<sup>1</sup> Точнее, он приказывает рабу прочитать сообщение об этом, которое он записал раньше с помощью записок, созданных в свое время, проверенных и дополненных Сократом. См. с. 518 выше.

рассказу Геллия можно доверять (Noct. Att. 6.10), то его знакомство с Сократом восходит к Мегарскому декрету 432 г., и свидетельство «Теэтета» указывает на то, что Эвклид из Мегары был еще жив, когда Теэтет был привезен из Коринфа умирающим от ран и дизентерии. Это должно было быть в 369 г., когда Эвклид был уже стариком восьмидесяти или более лет<sup>1</sup>. После смерти Сократа Платон и некоторые из его других спутников покинули Афины и остановились на некоторое время у Эвклида в Мегаре<sup>2</sup>. Мегара, вместе с Фивами (или Беотией), домом Симмия и Кебеса, упоминается в «Критоне» (53b) и «Федоне» (99a) как место, где Сократ мог бы найти убежище, если бы счел для себя возможным избежать приговора афинян. Очевидно поэтому, что Эвклид был интимным членом круга Сократа. Относительно его учения мы находимся в еще более невыгодном положении, чем в случае с Аристиппом. Платон никогда не упоминает о нем в философском контексте, а Аристотель никогда не называет его учение его именем, но говорит лишь о «мегарцах», так что мы можем полагаться только на гораздо более поздние источники. Имена многих его учеников известны, так же как и имена более поздних членов

<sup>1</sup> Он не должен был быть значительно старше, поскольку, как и другие юноши, вероятно, был привлечен в круг Сократа в возрасте 18 лет или немногим более. Были споры о том, в каком из двух сражений между Афинами и Коринфом в годы своей зрелости он встретил свою судьбу, — в сражении 394 или 369 г., — но этот вопрос был решен, за рамками разумных сомнений, Евой Саш в ее монографии «De Theaeteto» (с. 22). См. также фон Фритца в: RE, 2. Reihe, X. Halbb. 1351.

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский (2.106 и 3.6) указывает на это, ссылаясь на авторитет Гермодора, друга и ученика (ἑταῖρος) Платона, который написал о нем книгу (*Симплиций*. Физика, 247.33, 256.32). Он добавляет, что Платону в это время было 28 лет. Что касается вопроса о тиранах, страх перед которыми привел Платона и его друзей в это место, см.: Целлер. Ph. d. Gr. 402 прим. 2.

школы<sup>1</sup>. Среди них был Эвбулид, известный как автор некоторых логических загадок, включая ту, что волновала философов вплоть до нынешнего века: говорит ли человек, который утверждает, что он лжет, правду или нет. На даты его жизни приблизительно указывают факты, говорящие о том, что он был учителем Демосфена и совершал личные выпады против Аристотеля<sup>2</sup>. «Мегарцы» как философская школа мысли впервые упоминаются у Аристотеля, и эта школа могла не признаваться в качестве философской до этого времени<sup>3</sup>. Кажется бесспорным, что они ушли в философии дальше, чем Эвклид, особенно в развитии логики, и было бы необдуманным считать его ответственным за учение на том лишь основании, что его называли учением «мегарцев». Ему были приписаны их диалоги (они названы у Диогена Лаэртского, 2.108), но их подлинность ставилась под сомнение стоиком Панетием (там же, 64).

Только одно положительное учение может быть надежно приписано Эвклиду, а именно учение о единстве блага. Свидетельствами являются:

(1) Цицерон. Учение академиков, 2.42.129. Цицерон начинает несколько странно, утверждая, что, «как я читал», *princeps Megartorum nobilis disciplina* был Ксенофан, за которым следовал Парменид и Зенон. «Затем, — продолжает он, — пришел Эвклид, ученик Сократа из Мегары, после которого их называли мегарцами. Он

<sup>1</sup> Об этом см.: Целлер. Ph. d. Gr. 246–248 и с. 330 выше.

<sup>2</sup> О парадоксе Эвбулида см.: У. и М. Нил. Развитие логики, 114 (и их указатель s. v. «лжец», «последняя попытка решить парадокс»), также Грот. Платон, III, 482, с прим. о. Его выпады против Аристотеля упоминаются у Диогена Лаэртского (2.108) и у Аристокла (ар. Eus. P. E. 15.2), а о его связях с Демосфеном — Диоген Лаэртский, *ibid* и Плутарх. Vit. orat., 845.

<sup>3</sup> Метафизика, 1046b29. См. замечания Тэйлора: VS, 19, прим. 2.

говорил, что благо было одно: оно было единственным, всегда одинаковым и всегда одним и тем же.

(II) *Диоген Лаэртский*, 2.106: «Он заявлял, что существует только одно благо (agaton), называемое разными именами: разумением, богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благо он отрицал, говоря, что оно не существует».

(III) С этим можно сравнить отрывок из истории философии Аристокла, цитируемый Евсевием (Р. Е. 14.17), который рассказывает только о мегарцах, не упоминая Эвклида по имени. Он ставит их в один ряд с теми, кто осуждал чувства и заявлял, что только разуму следует доверять. «Так утверждали в древности Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс, а позже последователи Стильпона и мегарцы. По этой причине последние из названных говорили, что существует только то, что едино, а все остальное не существует<sup>1</sup>, и ничто не возникает и не уничтожается и не подвержено какому-либо движению».

Таким образом, существовала традиция, представленная Цицероном и Аристоклом, которая рассматривала мегарцев как продолжение школы элеатов. Аристокл полностью уподоблял ее Пармениду, ограничивая ее главную догму единством бытия, без упоминания о благе. При этом он не упоминает и о Сократе как источнике влияния. Цицерон и Диоген, которые утверждали, что лично беседовали с Эвклидом, указывают на его связь с Сократом и на тот факт, что для него «благом» было «единое бытие». Тенденция более поздней науки заключалась в том, чтобы подчеркивать элемент элеатов и предполагать, что Эвклид был впечатлен ар-

<sup>1</sup> Таков смысл точного прочтения, но прочтение в изданиях Хайнихена (1842) и Гиффорда (1903) — καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι — гораздо более естественное, чем καὶ τὸ μὴ ὄν ἕτερον εἶναι (*Целлер*. Ph. d. Gr. 261, прим. 2), то есть «и несуществующее есть нечто еще».



гуменами Парменида еще до того, как он встретил Сократа<sup>1</sup>; но единственное учение, которое можно приписать ему с достоверностью, предполагает, что его подход отличался от подхода элеатов<sup>2</sup>. Оба были согласны с единством того, что существует, и этим Эвклид, несомненно, был обязан Пармениду; но учение элеатов было учением о бытии, о чистом бытии, тогда как Эвклид как последователь Сократа интересовался природой блага. Допуская, что заявление у Диогена наиболее полно представляет его воззрения (так как оно включает в себя и версию Цицерона, и сообщения об учении его последователей, что существует только одно), то, что он говорил о благе, было двойственным: это — единство, хотя его называют разными именами, а то, что противоположно ему, — то есть зло — не обладает существованием. Первое — это правомерный вывод из учения Сократа, что любая добродетель, или благо, может быть сведена к единственной вещи, мудрости, или знанию. Умеренность, справедливость, быстрота ума, память и благородное сердце, не меньше, чем внешние преимущества, такие как здоровье, сила, физическая красота и богатство, как говорит он в «Меноне», может быть как вредным, так и полезным, если все эти добродетели не объединяются под руководством знания или здравого смысла. Но все соглашались с тем, что термин «благо» должен применяться к тому, что всегда выгодно

<sup>1</sup> См.: *Наторп*. RE, VI, 1001; *Целлер*. Ph. d. Gr. 245, прим. 3, *Robin*. Greek Thought (англ. изд. 1928 г.), 162: «То, что он был вначале связан с принципами элеатов, очевидно». Маловероятно, что что-то есть в рассказе о том, что он общался с Сократом в 431 г.

<sup>2</sup> См.: *фон Фритц*. RE, Дополнения, V, 707 слл., обсуждению которого я весьма обязан своими собственными замечаниями. Он назвал это учение *Grunddogma*, и верным является замечание Грота (Платон, III, 475), что «это учение (о тождестве  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$  с  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ) представляет собой все то, что нам известно об Эвклиде: какие следствия он из него извлек, мы не знаем».

и никогда не причиняет вреда, и этот неизменно выгодный фактор оказывается мудростью<sup>1</sup>. Поскольку Сократ был также и благочестивым теистом, который верил, что только один бог имеет полное знание о том, что является благом для человека, Эвклид мог предполагать, что он продолжает в духе учения своего учителя, когда говорит, что бог был не чем иным, как другим названием блага, которое есть знание.

В «Государстве» (505b–c) Платон, устами Сократа, замечает абсурдность высказываний о том, что благо есть знание, и когда его спрашивают: «Знание чего?» — он может только ответить — «блага». Это было понято как критика Эвклида<sup>2</sup>, хотя тот факт, что знание было для него одним из «многих названий», применяемых к благу, едва ли оправдывает такой вывод. На самом деле это критика, которая с определенной долей справедливости может быть направлена и против самого

<sup>1</sup> Менон, 87 слл. Используя поочередно такие термины, как знание, мудрость и благо, я только следую примеру Сократа, который ссылался на благо как на ἐπιστήμη, φρόνησις и οὐδς почти одновременно; следует отметить, что два последних слова находятся в ряду тех названий, которые давал благу Эвклид. Томпсон в своей книге «Менон» говорит, что φρόνησις — это ментальная способность, соотносящаяся с ἐπιστήμη, но это слово также может использоваться в родительном падеже (φ. ἀγαθοῦ, Государство, 505b и c), где единственно возможным эквивалентом является «знание». Тем не менее я считаю, что здесь есть одно тонкое различие. Знание, которое Сократ имел в виду, это не ἐπιστήμη, которое обычно использовалось для обозначения не более чем технического знания «как». Это знание «того, что есть, и чего не следует бояться» (Протагор, 360d), знание, которое смотрит на боль и смерть, как на меньшее зло, чем бесчестное поведение, и это лучше всего сохраняет название «постижение» или «мудрость», которые слово φρόνησις передает.

<sup>2</sup> См.: Целлер. Ph. d. Gr. 260, прим. 1. См. также Штенцель. RE, 2. Reihe, V. Halbb. 876. Дюммлер и другие думают о вездесущем Антисфене. См. Адам *ad. loc.*: по его мнению, критика применяется к самому Платону и другим ученикам Сократа.

Сократа, и она вскоре сопровождается повторением со стороны Главкона хорошо известной жалобы, что Сократ всегда отказывается дать положительный ответ, когда его спрашивают, является ли благо знанием, или удовольствием, или еще чем-либо. После очевидного заявления о своем незнании и о неправомерности разговора о том, что один знает то, что другой не знает, Сократ уступает давлению и принимается описывать не само благо (что было бы слишком амбициозным), но что-то, что является, как он представляет, продуктом блага и близко его напоминает. Этим оказывается Солнце, и перед нами теперь знаменитое исследование степеней знания, понимания и бытия через образ Солнца, разделяющей черты и пещеры, в ходе которого «благо» описывается (в 509b) как «нетождественное с бытием (реальностью), но находящееся за его пределами и превосходящее его». Другими словами, когда Сократа у Платона убеждают или принуждают сформулировать положительное учение, можно не сомневаться, что мы обязаны этим самому Платону, хотя он имел достаточно воспоминаний о реальном Сократе и вполне драматической настрой, чтобы снабдить эту формулировку предупреждением, что он может предложить лишь мнение, что бездоказательное мнение отвратительно и слепо, и что сам он, вероятно, сделает глупость (506c–d).

Учение Эвклида, хотя мы и не можем реконструировать его полностью, очевидно, похоже на учение Платона в той мере, в какой оно возвышало благо до статуса вечного и неизменного метафизического принципа. Но поскольку он испытывал глубокое и непосредственное влияние элиатов, он приравнивал благо к Единому Бытию Парменида и заявлял, что только о нем одном можно сказать, что оно существует, в то время как учение Платона было о множестве трансцендентально существующих Форм. Даже в «Государстве» благо ста-

вится выше других Форм (объектов знания), которые, как известно, каким-то неуказанным образом обязаны благу своей постижимостью и своим существованием (509c). У Аристотеля также обнаруживаем, что в свои более поздние годы Платон приравнивал благо к единству («Единому»), которое он наделял более высокой степенью реальности, чем Формы. Сами Формы теперь, в терминах Аристотеля, имеют как «материальный», так и формальный компонент, и они обязаны своим существованием сочетанию Единого с великим-и-малым, то есть наложению единства и границы на неопределенный континуум<sup>1</sup>. На этой более поздней стадии Единое само является «бытием», или «существованием» (οὐσία), тогда как в «Государстве» единственная Форма блага была, как было ясно сказано, «не бытием, а тем, что за пределами бытия». Ввиду этого отрывка в первой книге «Метафизики» Аристотеля другой пассаж — в последней книге (1091b13), — который не упоминает никаких имен, регулярно вызывает у комментаторов ссылки на Платона. Он гласит: «А из тех, кто говорит, что имеются низменные сущности, некоторые отождествляют абсолютное единое с абсолютным благом, полагая, однако, что его сущность заключается главным образом в едином»<sup>2</sup>. Поскольку до нас также дошли сведения от Цицерона и Диогена, это могло бы быть довольно точным заявлением о позиции Эвклида<sup>3</sup>. И он, и Платон глубоко размышляли об онтологических

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика, 987b20. «Материальный», разумеется, используется в аристотелевском смысле, а не в смысле телесности.

<sup>2</sup> Букв.: они «говорят, что само Единое — это сам Бог, но считают, что его субстанцией было главным образом единое».

<sup>3</sup> Я не думаю (хотя другие могут), что использование мн. ч. τὰς ἀκινήτους οὐσίας является возражением этому, особенно поскольку ὁ μὲν указывает, что Аристотель был намерен охватить этой фразой широкий класс, из которого он упомянул только часть.

затруднениях, завещанных Парменидом, и, вероятно, имели много дружеских дискуссий о природе бытия и единства и их связи с благом, которое было объектом бесконечного поиска Сократа. Ни один истинный ученик Сократа не мог сомневаться, что оно существует, но для учения более метафизического характера, чем его учение о единстве бытия, это понятие создало серьезную проблему.

Парменид утверждал, что, помимо Единого Бытия, ничего не существует, а Эвклид — что ничего не существует, помимо Единого Блага, или, если следовать нашим источникам более точно, ничего *противоположного* ему; то есть зло есть несуществующее. Фон Фритц указывал (RE, допол. V, 716), что даже это можно рассматривать как модификацию учения Сократа, созданную путем превращения ее (под влиянием элиатов) в спекулятивную теорию. Следствие из утверждения «добродетель есть знание» в том, что зло — это ошибка, так как никто осознанно и добровольно не избирает злодеяние. Это отнимает у зла любой статус положительной силы, противоположной благу, и сводит его к простой интеллектуальной неадекватности или отсутствию знания, или, как полагает фон Фритц, к «логическому ничто». К сожалению, однако, у нас нет ключа к аргументам, посредством которых Эвклид пришел к такому выводу.

Утверждая, что благо есть единое, и что то, что противоположно благу, не существует, не сохранял ли Эвклид строгий монизм Парменида, всего лишь заменяя «благом» «бытие» как ту единственную вещь, которая существует? Ввиду скудности наших сведений, ответ на этот вопрос должен быть частично спекулятивным, но, возможно, стоит сделать попытку. Я только намекаю на возможность, что «ничто *противоположное* благу» может не быть тем же самым, что и «ничто *кроме* блага», что исключает нейтральный класс. Опять же, Л. Робен

мог двигаться в правильном направлении, предполагая аналогию с физическим атомизмом Левкиппа и Демокрита<sup>1</sup>, полагавших, что они придерживаются парменидовского канона единства бытия, приравнивая его к «плотности» (или «полноте»), независимо от того факта, что это единое бытие представлено миллионами крошечных частиц, рассеянных в пространстве (которое есть «небытие») и единых в своей субстанции, при том что существует только «плотность». Сходным образом, в том, что Робен называл «логическим атомизмом», единая субстанция могла быть «благом», единственным, однородным и неизменным, но могла быть рассеянной посредством множества отдельных частиц или живых созданий как их субстанция. Ей они могли быть обязаны своим бытием, как Формы у Платона. Несмотря на различия из-за введения в равной мере неизменных Форм между Формой Блага и меняющимися частицами в чувственном мире становления, приравнивание существования к благу (то, что является наилучшим, является наиболее полно реальным) являлось фундаментальным признаком сходства между теми способами, какими эти два человека развивали их общее наследие Сократа.

В дополнение к его положительному учению о благе как единственно существующему Диоген регистрирует у Эвклида два вопроса о философском методе (2.107).

(1) Он критикует доказательство путем противопоставления его выводам, а не предпосылкам. Это напоминало ученым, и не без оснований, о диалектиче-

---

<sup>1</sup> Робен. Греческая мысль, 163. Поскольку я не нахожу язык Робена вполне ясным (особенно его использование слова «сущности»), я не могу утверждать, что воспроизвожу его интерпретацию. Я могу только сказать, что его сравнение с атомизмом предоставило исходный пункт для моей собственной реконструкции, гипотетическую природу которой необходимо допустить.

ском методе Зенона Элейского<sup>1</sup>, предоставляя еще одно свидетельство влияния элеатов на Эвклида. Метод, обычно включающий *reductio ad absurdum* точки зрения оппонента, был способен вызывать раздражение и был заклеямен как эристический, откуда, возможно, анекдот (Диоген Лаэртский, 2.30), что Сократ, отмечая свою любовь к эристическим аргументам, однажды сказал ему: «С софистами, Эвклид, ты сумеешь обойтись, а вот с людьми — навряд ли».

(2) Он отвергал аргументы по аналогии. Составляющие ее случаи, говорил он, должны быть либо сходными, либо несходными. Если они сходные, то лучше иметь дело с самим изначальным случаем, чем с тем, что на него похоже; если несходные, то сравнение не имеет значения<sup>2</sup>. Здесь Эвклид осмеливается критиковать использование аналогии, чем сам Сократ был сильно увлечен. Интерпретируя его, мы должны принять во внимание, что слово (ὁμοίωv), переводимое как «сходное», было двусмысленным в греческом языке, колеблющимся в значении между сходством и полной идентичностью<sup>3</sup>.

Если субъект аргумента и другие объекты, избранные, чтобы его иллюстрировать, суть примеры только одной и той же вещи, то лучше выводить заключение из самого субъекта, чем из других; если тождество не-

<sup>1</sup> См.: Натопн. RE, VI, 1002; Робен. Греческая мысль, 165. Для фон Фритца, с другой стороны, он соответствовал обычной практике Сократа (RE, дополн. V, 717) — вопреки Робену, в чьих глазах этот метод показывает, что Эвклид «отбросил индуктивную диалектику Сократа». (Все выглядит так, словно Робен выдвигает этот аргумент, вместе со следующим, в противоположном, чем у Диогена Лаэртского, порядке, как части единого составного аргумента. Я сомневаюсь, что это правильно.)

<sup>2</sup> εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὁμοία ἐστὶν ἀναστρέφεισθαι, εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

<sup>3</sup> См. т. I, с. 405–406 и 514–515, также см. фразу τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοίον у Аристотеля (О возникновении и уничтожении, 323b11).

полное, то сравнение вводит не относящийся к делу фактор, который может ввести в заблуждение. Гомперц приводит пример, что Эвклид не мог вывести необходимость специального знания в государственной деятельности из аналогий с рулевыми, земледельцами или врачами, в которых частичные сходства идут вместе с важными различиями. Это удалось ему только при рассмотрении фактов политической жизни<sup>1</sup>.

Предшествующее изложение показало, я надеюсь, что даже из скудных свидетельств, имеющих в нашем распоряжении, мы можем сформировать представление о том, что Эвклид взял от Сократа и как он видоизменил или развил это; а также представление об определенных сходствах и различиях между его версией сократизма и версией его друга и современника Платона. Как и Платон, он хотел дать теоретическую, или метафизическую, поддержку главным образом практическому и этическому учению Сократа о благе; и они оба были убеждены, что в любой такой теории учение элеатов о бытии должно быть принято во внимание<sup>2</sup>. Но если Платон приспособливает его к определенному месту в грандиозной метафизической схеме, в которой пифагорейцы и Гераклит также играют свою роль, так же как Сократ и гениальность самого автора, Эвклид, кажется, более твердо держался как за методы, так и за результаты Парменида и Зенона. Он даже еще дальше, чем Платон, ушел от эмпирического мира, отправив-

<sup>1</sup> Гомперц. Греческая мысль, II, 188. Фон Фритц (loc. cit.) считает более вероятным, что критика была нацелена на платоновские мифы, и сравнивает в таком случае аналогичные аргументы Сократа. Он упоминает о двусмысленности слова λόγος (которое может включать μῦθος), но ничего не говорит о παραβολή, которую Аристотель использует для обозначения именно сократовского аргумента по аналогии (см. с. 647 выше).

<sup>2</sup> О Платоне см. указатель к т. II: «Платон: обязан Пармениду».



шись в мир диалектических абстракций и дилемм, зависящий от бескомпромиссного использования дихотомии «либо—либо». Намеки на это имеются в том, что нам говорили о самом человеке, и это, конечно же, относилось и к его последователям, чьи достижения были главным образом в области логики. Работая посредством парадоксов и загадок, или логических ловушек, они заслужили для себя название эристиков, но успехи, которых они добились, были реальными и значимыми.

Как и в случае с Антисфеном и Аристиппом, ученые заявляли, что обнаружили завуалированную критику Эвклида в некоторых диалогах Платона. (Они включают «Евтидем», «Государство», «Парменид», «Теэтет» и «Софист»). Однако поскольку для каждого ученого, который делает такое заявление, найдется другой, который это отрицает, то было бы лучше всего продолжить политику, принятую для Аристиппа, и отказать себе в использовании Платона как вспомогательного средства для реконструкции его мысли. Тем не менее было сказано достаточно, чтобы показать тесную связь, как личную, так и философскую, между ними, и это должно добавить интереса к нашему изучению самого Платона.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Следующий список содержит полное описание книг и статей, упомянутых (часто в сокращенном виде) в тексте или примечаниях. Дополнительно в него включена подборка публикаций, которые могут быть полезными для ссылок, хотя у меня не было повода упомянуть их в ходе работы.

Более подробную библиографию о софистах можно найти в «Софистах» Унтерштайнера. Также полезен заключительный раздел недавней работы Керферда по досократической философии (Am. Philos. Q. 1965).

О Сократе см. библиографию двух книг Магальяс-Вильены, комментарии Гигона к «Воспоминаниям» Ксенофона, кн. I и II, а также полезный обзор исследований, сделанный Корнелией де Фогель в *Phronesis* (1955).

Собрания источников включены в общую библиографию под именами редакторов.

Ссылки на греческих комментаторов Аристотеля приводятся в тексте по странице и строке соответствующего тома издания Берлинской Академии наук (*Commentaria in Aristotelem Graeca*), опубликованных в разное время.

АДАМ, А. М. 'Socrates, "quantum mutatus ab illo"', *CQ*, 1918, 121–139.

АДАМ, J. (ed.). *Platonis Apologia Socratis*. Cambridge, 1910.

АДАМ, J. *Platonis Protagoras, with introduction, notes & appendices*. Cambridge, 1921.

- ADAM, J. *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary & appendices*. 2 vols., Cambridge, 1926–1929 (2<sup>nd</sup> ed. with introduction by D. A. Rees, 1963).
- ALTWEGG, G. *De Antifonte Sophista I: de libro περί όμνονοίας scripto*. Basel, 1908.
- AMANDRY, P. *La mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle*. Paris, 1950.
- AMUNDSEN, L. 'Fragment of a Philosophical Text, P. Osl. Inv. 1039', *Symbolae Osloenses*, 1966, 5–20.
- ANDERSON, W. D. *Ethos & Education in Greek Music*. Cambridge, MA, 1966.
- ANDERSON, W. D. 'The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought', *TAPA*, 1955, 88–102.
- ANSCOMBE, G. E. M. AND GEACH, P. T. *Three Philosophers*. Ithaca, NY; Oxford, 1961.
- ARNIM, H. VON. *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Copenhagen, 1923 (Royal Danish Academy of Science, Philos.-Hist. section, no. 8.1).
- AULITZKY. 'Korax', *RE*, XI (1922), 1379–1381.
- AYER, A. J. *Philosophical Essays*. London, 1954.
- BACON, F. *Philosophical Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, 5 vols., London, 1875–1879.
- BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.
- BAITER, J. G. AND SAUPPE, H. (eds.). *Oratores Attici*. 2 vols., Zurich, 1839–1850.
- BAKER, W. W. 'An apologetic for Xenophon's Memorabilia', *CJ*, XII (1916–1917), 293–309.
- BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge, 1965.
- BAMBROUGH, J. R. 'Universals and Family Resemblances', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1960–1961, 208–222.
- BAMBROUGH, J. R. (ed.). *Plato, Popper and Politics*. Cambridge (Heffer), 1967.
- BARKER, E. *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge, 1925.
- BARKER, E. *Political Thought of Plato and Aristotle*. New York; London, 1959.
- BARKER, E. (ed.). *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*. London (World's Classics), 1947 (and later reprints).
- BARNES, H. *An Existentialist Ethics*. New York, 1967.
- BAYNES, H. G. 'On the Psychological Origins of Divine Kingship', *Folklore*, 1936, 74–104.
- BAYONAS, A. 'L'art politique d'après Protagoras', *Revue Philosophique*, 1967, 43–58.
- BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. von H. Usener. Berlin, 1885.
- BIEBER, M. 'Maske', *RE*, XXVIII. Halbb. (1930), 2070–2120.
- BIGNONE, E. *Studi suspensiero antico*. Naples, 1938.

- BINDER, G. AND LIESENBORGH, L. 'Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos', *Museum Helveticum*, 1966, 37–43.
- BJÖRNBO, 'Hippias', *RE*, VIII (1913), 1706–1711.
- BLAKE, R. *Disraeli*. London, 1966.
- BLOSS, F. *De Antiphonte sophista lamblichii auctore*. Kiel, 1899.
- BLASS, F. *Die attische Beredsamkeit*. 2<sup>nd</sup> ed., 3 vols., Leipzig, 1887–1898.
- BLUCK, R. S. *Plato's Meno, edited with Introduction and Commentary*. Cambridge, 1961.
- BORTHWICK, E. K. 'Review of Anderson's Ethos and Education in Greek Music', *CR*, 1968, 200–203.
- BRÖCKER, W. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt am Main, 1965.
- BRÖCKER, W. 'Gorgias contra Parmenides', *Hermes*, 1958, 425–440.
- BRZOSKA, J. 'Alkidamas', *RE*, I (1894), 1533–1539.
- BURKE, J. T. A. 'A Classical Aspect of Hogarth's Theory of Art', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1943, 151–153.
- BURKERT, W. 'Review of Untersteiner's I Sofisti', *GGA*, 1964, 141–144.
- BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg, 1962.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 4<sup>th</sup> ed., London, 1930.
- BURNET, J. *Essays and Addresses*. London, 1929.
- BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (all published). London, 1924.
- BURNET, J. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes*. Oxford, 1924.
- BURNET, J. *Plato's Phaedo, edited with introduction and notes*. Oxford, 1911.
- BURY, J. B. *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*. London, 1900 (3<sup>rd</sup> ed. by R. Meiggs, 1951).
- BURY, R. G. *Sextus Empiricus, with an English translation*. 3 vols., London; Cambridge, MA; New York (Loeb ed.), 1933–1936.
- BURY, R. G. *The Symposium of Plato edited with introduction, critical notes and commentary*. Cambridge (Heffer), 1909.
- CAIZZI, F. 'Antistene', *Studi Urbinati*, 1964, 25–76.
- CAIZZI, F. D. *Antisthenis Fragmenta*. Milan, 1966.
- CALDER, W. M., III. 'Socrates at Amphipolis', *Phronesis*, 1961, 83–85.
- CALOGERO, G. 'Gorgias and the Socratic Principle Nemo sua sponte peccat', *JHS*, 1957 (1), 12–17.
- CALOGERO, G. *Studi sull' Eleatismo*. Rome, 1932.
- CAMPBELL, A. H. 'Obligation and Obedience to Law', *Proceedings of the British Academy*, 1965, 337–355.
- CAMPBELL, L. *The Theaetetus of Plato, with a revised text and English notes*. Oxford, 1883.

- CAPIZZI, A. *Protagora: le testimonianze e i frammenti, edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna*. Florence, 1955.
- CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, transl. F. C. A. Koelln and J. P. Pettigrove. Princeton Univ. Press, 1951 (Beacon Press repr. 1962).
- CATAUDELLA, Q. 'Chi e l'Anonimo di Giamblico?', *REG*, 1950, 74–106.
- CATAUDELLA, Q. 'Intorno a Prodicò di Geò', in: *Studi di antichità classica offerti... a E. Ciacèri*. Genoa, 1940.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935 (reprinted New York, 1964).
- CHIAPPELLI, A. 'Per la storia della Sofistica greca', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890, i–21.
- CHROUST, A. H. *Socrates, Man and Myth*. London, 1957.
- CLASSEN, C. J. 'Aristipposè', *Hermes*, 1958, 182–192.
- CLASSEN, C. J. 'Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophie-historikern', *Philologus*, 1965, 175–181.
- CLASSEN, C. J. 'The Study of Language among Socrates Contemporaries', *Proceedings of the African Classical Associations*, 1959, 33–49.
- CLOCHÉ, P. 'L'Affaire des Arginusines', *Revue Historique*, 1919, 5–68.
- COHEN, Sir H. 'The Status of Brain in the Concept of Mind', *Philosophy*, 1952, 259–272.
- COLE, A. T., jr. 'The Anonymus lamblichii and its Place in Greek Political Theory', *HSCP*, 1961, 127–163.
- COLE, A. T., jr. 'The Apology of Protagoras', *Yale Classical Studies*, 1966, 101–118.
- COOK, R. M. 'Amasis and the Greeks in Egypt', *JHS*, 1957, 226–237.
- COPE, E. M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London, 1867.
- COPE, E. M. *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, revised and edited by J. E. Sandys. 3 vols., Cambridge, 1877.
- CORNFORDE, F. M. *Before and After Socrates*. Cambridge, 1932 (and later reprints).
- CORNFORDE, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935 (and later reprints).
- CORNFORDE, F. M. 'The Athenian Philosophical Schools', *Cambridge Ancient History*, vol. VI, 1927.
- CORNFORDE, F. M. *The Origin of Attic Comedy*. Cambridge, 1914.
- CORNFORDE, F. M. *The Republic of Plato, translated with introduction and notes*. Oxford, 1941 (and later reprints).
- COULTER, J. A. 'The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias's Defense of Palamedes and Plato's critique of Gorgianic rhetoric', *HSCP*, 1964, 269–303.
- CROISSET, A. 'Les nouveaux fragments d'Antiphon', *Revue des études grecques*, 1917, 1–19.

- CROSS, R. C. AND WOOLEY, A. D. *Plato's Republic, a Philosophical Commentary*. London, 1964.
- CROSSMAN, R. H. S. *Plato Today*. 2<sup>nd</sup> ed., London, 1959.
- CUFFLEY, V. 'The Classical Greek Concept of Slavery', *JHI*, 1966, 323–342.
- D'ADDIO, M. *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*. Milan, 1954.
- DAVISON, J. A. 'Protagoras, Democritus and Anaxagoras', *CQ*, 1953, 33–45.
- DECHARME, P. *La critique des traditions religieuses chez les grecs*. Paris, 1904.
- DEMAN, T. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris, 1942.
- DES PLACES, E. 'Review of Heinimann's *Nomos und Physics*', *L'Antiquité Classique*, 1965, 673 f.
- DEVEREUX, G. *From Anxiety to Method in the Social Sciences*. The Hague; Paris, 1967.
- DEVEREUX, G. 'Greek Pseudo-homosexuality and the Greek Miracle', *Symbolae Osloenses*, 1967, 69–92.
- DEVLIN, LORD. 'The Enforcement of Morals', *Proceedings of the British Academy*, 1959, 129–151.
- DEVLIN, LORD. *The Enforcement of Morals*. London, 1965 (Oxford paperbacks, 1968).
- DIEHL, E. 'Kririai', *RE*, XI (1922), 1901–1912.
- DIEHL, E. 'Moschion', *RE*, XXXI. Halbb. (1933), 345–347.
- DIEHL, E. (ed.). *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols., Leipzig, 1925.
- DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.
- DIELS, H. 'Gorgias und Empedokles', *Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SB Berlin)*, 1884, 343–368.
- DIELS, H. AND KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker (Greek and German)*. 10<sup>th</sup> ed., 3 vols., Berlin, 1960–1961.
- DIÈS, A. *Autour de Platon: I. Les voisinages: Socrate. II. Les dialogues-essquis doctrinales*. Paris, 1927.
- DITTENBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3<sup>rd</sup> ed., 4 vols., Leipzig, 1915–1921.
- DITTMAR, H. *Aischines von Sphetos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Berlin, 1912.
- DOBSON, J. F. *The Greek Orators*. London, 1919.
- DODDS, E. R. *Euripides, Bacchae, edited with an introduction and commentary*. Oxford, 1944.
- DODDS, E. R. *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1959.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California Univ. Press, 1951.
- DOVER, K. J. *Aristophanes: Clouds, edited with introduction and commentary*. Oxford, 1968.
- DOVER, K. J. 'Eros and Nomos', *BICS*, 1964, 31–42.
- DRACHMANN, A. B. *Atheism in Pagan Antiquity*. London, 1922 (transl. from Danish).

- DREXLER, H. 'Gedanken über den Sokrates der platonischen Apologie', *Emerita*, 1961, 177–201.
- DUDLEY, D. R. *A History of Cynicism*. London, 1938.
- DUMMLER, F. *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen, 1889.
- DUPRÉEL, E. *La Légende socratique et les sources de Platon*. Brussels, 1922.
- DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchâtel, 1948.
- EASTERLING, H. J. 'Review of R. Dieterle's *Platons Laches und Charmides* (Freiburg diss., privately printed, 1966)', *CR*, 1968, 236 f.
- EDELSTEIN, E. *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates*. Berlin, 1935.
- EDELSTEIN, L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, 1967.
- EHNMARK, E. 'Socrates and the Immortality of the Soul', *Eranos*, 1946, 105–122.
- EHRENBURG, V. *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*. Leipzig, 1921.
- EHRENBURG, V. 'Isonomia', *RE*, Suppl. VII (1940), 293–299.
- EHRENBURG, V. *Society and Civilisation in Greece and Rome*. Cambridge, MA (Harvard Univ. Press), 1964.
- EHRENBURG, V. *Sophocles and Pericles*. Oxford, 1954.
- EHRENBURG, V. 'The Foundation of Thurii', *AJP*, 1948, 149–170.
- Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardi)*, vol. 8, Grecs et Barbares. Vandœuvres; Genève, 1962.
- ERASMUS, S. 'Richterzahl und Stimmenverhältnisse im Sokratesprozess', *Gymnasium*, 1964, 40–42.
- ERBSE, H. 'Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken', *Hermes*, 1954, 385–420.
- FEHLING, D. 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: I. Protagoras und die ὀρθοέπεια. II. φύσις und θεσις', *Rheinisches Museum*, 1965, 212–230.
- FERGUSON, A. S. 'The Impiety of Socrates', *CQ*, 1913, 157–175.
- FERGUSON, J. 'On the Date of Socrates's Conversion', *Eranos*, 1964, 70–73.
- FESTUGIERE, A. J. *Epicurus and his Gods*, transl. C. W. Chilton. Oxford (Blackwell), 1955.
- FIELD, G. C. 'Aristotle's Account of the Historical Origin of the Theory of Ideas', *CQ*, 1923, 113–124.
- FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*. London, 1930.
- FIELD, G. C. 'Plato's Republic and its Use in Education', *Journal of Education*, 1945, 161–162.
- FIELD, G. C. 'Socrates and Plato in the Post-Aristotelian Tradition', *CQ*, 1924, 127–136.
- FINLEY, M. I. (ed.). *Slavery in Classical Antiquity: views and controversies*. Cambridge (Heffer), 1960.
- FITE, W. *The Platonic Legend*. New York, 1934.
- FOOT, P. (ed.). *Theories of Ethics*. Oxford, 1967.

[5]

- FRANKENA, W. K. 'The Naturalistic Fallacy', *Mind*, 1939, 464–477 (reprinted in Foot, q. v.).
- FRAZER, J. G. *Pausanias's Description of Greece, translated with a commentary*. 6 vols., London, 1913.
- FREEMAN, K. *The Pre-Socratic Philosophers: a companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Oxford (Blackwell), 1946.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato*, transl. H. Meyerhoff, vol. I, An Introduction, London, 1958, vol. II, The Dialogues, First Period, 1964 [actually 1965].
- FRITZ, K. von. 'Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion', *Rheinisches Museum*, 1935, 19–45.
- FRITZ, K. von. 'Megariker', *RE*, Suppl. V (1931), 707–724.
- FRITZ, K. von. 'Phaidon (3)', *RE*, XXXVIII. Halbb. (1938), 1538–1542.
- FRITZ, K. von. 'Protagoras', *RE*, XLV. Halbb. (1957), 907–921.
- FRITZ, K. von. 'Theaitetos (2)', *RE*, 2. Reihe, X. Halbb. (1934), 1351–1372.
- FRITZ, K. von. 'Xeniades', *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1438–1440.
- FRITZ, K. von. 'Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik', *Hermes*, 1927, 453–484.
- GANTAR, K. 'Amicus Sibi I', *Živa Antika*, 1966, 135–175.
- GAY, P. *The Enlightenment: an interpretation (the rise of modern paganism)*. London, 1967.
- GELLNER, E. *Words and Things*. London, 1959 (reprinted by Penguin Books, Harmondsworth, 1968).
- GELZER, T. 'Aristophanes und sein Sokrates', *Museum Helveticum*, 1956, 65–93.
- GIANNANTONI, G. *I Cirenaici: raccolta delle fonte antiche. Traduzione e studio introduttivo*. Florence, 1958.
- GIANNANTONI, G. 'La pritanía di Socrate nel 406a. C.', *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, 3–25.
- GIERKE, O. *Natural Law and the Theory of Society, 1500–1800*, transl. with introduction by E. Barker. Cambridge, 1934.
- GIGANTE, M. *Nomos Basileus*. Naples, 1956.
- GIGON, O. 'Die sokratische "Doxographie" bei Aristoteles', *Museum Helveticum*, 1959, 174–212.
- GIGON, O. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel, 1953. Dito, zum zweiten Buch, 1956.
- GIGON, O. 'Review of Magalhães-Villhena, Le problème de Socrate', *Gnomon*, 1955, 259–266.
- GIGON, O. *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern, 1947.
- GILLESPIE, C. M. 'The Logic of Antisthenes', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1913, 479–500; 1914, 17–38.
- GILLESPIE, C. M. 'The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates', *CQ*, 1912, 179–203.
- GLADIGOW, B. 'Zum Makarismos des Weisen', *Hermes*, 1967, 404–433.



- GOMME, A. W. *A Historical Commentary on Thucydides*. 3 vols., Oxford, 1945–1956.
- GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig and Berlin, 1912.
- GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. 4 vols., London, 1901–1912 (vol. I transl. L. Magnus, vols. II–IV by C. G. Berry). Re-issued in paperback: London, 1964.
- GORDON, R. M. 'Socratic Definitions and Moral Neutrality', *Journal of Philosophy*, 1964, 433–450.
- GOULDNER, A. W. *Enter Plato*. London, 1967.
- GRAHAM, H. G. 'The Classics in the Soviet Union', *Classical World*, LIV (1960–1961), 205–213.
- GRANT, SIR A. *The Ethics of Aristotle, Illustrated with Essays and Notes*. 4<sup>th</sup> ed., 2 vols., London, 1885.
- GREENE, W. C. *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Harvard Univ. Press, 1944. Repr. New York and Evanston, 1963.
- GREENLEAF, W. H. *Order, Empiricism and Politics: two traditions of English thought, 1500–1700*. Oxford (for Univ. of Hull), 1964.
- GROTE, G. *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*. 10 vols., 6<sup>th</sup> ed., vol. 7, London, 1888.
- GROTE, G. *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3<sup>rd</sup> ed., 3 vols., London, 1875.
- GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935 (and later reprints).
- GUNDERT, H. 'Platon und das Daimonion des Sokrates', *Gymnasium*, 1954, 513–531.
- GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*. London, 1957.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Notes on some passages in the second book of Aristotle's Physics', *CQ*, 1946, 70–76.
- GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Corrected ed., London, 1952.
- GUTHRIE, W. K. C. *Plato, Protagoras and Meno, translated with introduction, summaries, etc.* Harmondsworth (Penguin Books), 1956 (and later reprints).
- GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950 (and later reprints).
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus, translated with introduction and commentary*. Cambridge, 1952.
- HACKFORTH, R. 'Socrates', *Philosophy*, 1933, 259–272.
- HACKFORTH, R. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge, 1933.
- HAMILTON, E. AND CAIRNS, H. (ed.). *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*. New York, 1961.
- HAMILTON, W. *The Symposium by Plato, a new translation*. Harmondsworth (Penguin Books), 1951 (and later reprints).
- HARDT FOUNDATION *с.м. Entretiens...*

- HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford, 1963 (and later reprints).
- HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford, 1952 (and later reprints).
- HARRISON, A. R. W. *The Laws of Athens: Family and Property*. Oxford, 1968.
- HARRISON, E. L. 'Plato's Manipulation of Thrasymachus', *Phoenix*, 1967, 27–39.
- HARRISON, E. L. 'Was Gorgias a Sophist?', *Phoenix*, 1964, 183–192.
- HART, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Oxford, 1963.
- HAVELOCK, E. A. 'The Evidence for the Teaching of Socrates', *ТAPA*, 1934, 282–295.
- HAVELOCK, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. London, 1957.
- HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*. 2 vols., Oxford, 1921.
- HEINIMANN, F. *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel, 1945 (reprinted 1965).
- HIRZEL, R. *Ἄγγραφος νόμος. Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Klasse*, 1903, no. 1.
- HIRZEL, R. *Der Dialog*. 2 vols., Leipzig, 1895.
- HOBBS, T. *Leviathan*, ed. R. Waller. Cambridge, 1904.
- HOGARTH, W. *The Analysis of Beauty*, ed. J. T. A. Burke. Oxford, 1955.
- HOLLAND, R. F. 'On Making Sense of a Philosophical Fragment', *CQ*, 1956, 215–220.
- HOURLANI, G. F. 'Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic', *Phronesis*, 1962, 110–120.
- HUG, A. 'Symposion-Literatur', *RE*, VIII. Halbb. (1932), 1273–1782.
- HUME, D. *Essays and Treatises*. Edinburgh, 1825.
- HUME, D. *Of the Original Contract*. In *Social Contract*, ed. Barker, q. v.
- JACOBY, F. *Diagoras ó ἀθέος*. Berlin, 1960 (*Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Kl.*, 1959, no. 3).
- JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, transl. R. Robinson, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, 1948 (and later reprints).
- JAEGER, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, transl. G. Highet. 3 vols., Oxford, 1939–1945 (vol. I, 2<sup>nd</sup> ed.).
- JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947.
- JANELL, W. 'Die Echtheit und Abfassungszeit des Theages', *Hermes*, 1901, 427–439.
- JOAD, C. E. M. 'Plato Defended', *Journal of Education*, 1945, 163–165.
- JOÏËL, K. *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Berlin, 1893.
- JOÏËL, K. *Geschichte der antiken Philosophie*. 1. Band, Tübingen, 1921.
- JOHN, H. 'Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons', *Das Altertum*, 1962, 67–72.
- JONES, W. H. S. *Hippocrates, with an English Translation*. Vols. I, I and IV, London; New York (Loeb ed.), 1923–1931.
- JOSEPH, H. W. B. *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford, 1935.
- JOWETT, B. *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*. 4<sup>th</sup> ed., 4 vols., Oxford, 1953.

- KAERST, J. 'Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum', *Zeitschrift für Politik*, 1909, 505–538.
- КАИН, С. Н. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*. New York, 1960.
- КАИН, С. Н. 'The Greek Verb "to be" and the Concept of Being', *Foundations of Language*, 1966, 245–265.
- KAHRSTEDT, U. 'Meletos (3)', *RE*, XXIX. Halbb. (1931), 503 f.
- KAIBEL, G. 'Aristophanes, der Komiker', *RE*, II (1896), 971–994.
- KELSEN, H. 'Platonic Justice', *International Journal of Ethics*, XLVIII (1937–1938), 367–400.
- KELSEN, H. 'Platonic Love', *American Image*, 3 (1944), 3–109.
- KENNEDY, G. *The Art of Persuasion*. London, 1963.
- KERFERD, G. B. 'Gorgias on Nature or that which is not', *Phronesis*, 1955, 3–25.
- KERFERD, G. B. 'Protagoras's Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato', *JHS*, 1953, 42–45.
- KERFERD, G. B. 'Review of Lloyd's Polarity and Analogy', *CR*, 1968, 77–79.
- KERFERD, G. B. 'The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic', *Durham Univ. Journal*, 1947, 19–27.
- KERFERD, G. B. 'The First Greek Sophists', *CR*, 1950, 8–10.
- KERFERD, G. B. 'The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist', *PCPS*, n. s. IV (1956–1957), 26–32.
- KERFERD, G. B. 'The Relativism of Prodicus', *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVII (1954–1955), 249–256.
- KERFERD, G. B. 'Thrasymachus and Justice: a Reply', *Phronesis*, 1964, 12–16.
- KERN, O. (ed.). *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922.
- KIERKEGAARD, S. *The Concept of Irony, with constant reference to Socrates*. Transl. with introduction and notes by L. M. Capel. London, 1966.
- KIRK, G. S. AND RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957 (Selected texts with introduction and commentary).
- KNEALE, W. and M. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.
- KNIGHT, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of his connexion with Greek literature and thought*. Cambridge, 1933.
- KOCK, T. *Comicorum Atticorum Fragmenta*. 3 vols., Leipzig, 180–188.
- KÖRTE, A. 'Sophron', *RE*, 2. Reihe, V. Halbb. (1927), 1100–1104.
- KROLL, W. 'Rhetorik', *RE*, Suppl. VII (1940), 1039–1138.
- KUHN, T. S. *The Copernican Revolution*. Cambridge, MA, 1957.
- LAGERBORG, R. *Platonische Liebe*. Leipzig, 1926.
- LASLETT, P. см. LOCKE, J.
- LASSERRE, F. *Plutarque De la musique (text, translation and commentary, with a study of musical education in Greece)*. Lausanne, 1954.
- LEE, H. D. P. *Plato, the Republic: a new translation*. Harmondsworth (Penguin Classics), 1955.



- LEISEGANG, H. 'Platon (1) Der Philosoph', *RE*, XL. Halbb. (1941), 2342–2537.
- LESKY, A. *A History of Greek Literature*. 2<sup>nd</sup> ed., transl. J. Willis and C. de Heer, London, 1966.
- LEVI, A. 'Ippia di Elide e la corrente naturalistica della Sofistica', *Sophia*, 1942, 441–450.
- LEVI, A. 'Le teorie metafisiche logiche e gnoseologiche di Antistene', *Revue de l'histoire de la philosophie*, 1930, 227–249.
- LEVI, A. 'Studies on Protagoras. The Man-measure Principle: its meaning and applications', *Philosophy*, 1940, 147–167.
- LEVI, A. 'The Ethical and Social Thought of Protagoras', *Mind*, 1940, 284–302.
- LEVINSON, R. B. *In Defense of Plato*. Cambridge, MA, 1953.
- LEVY, A. W. 'Socrates in the Nineteenth Century', *JHI*, 1956, 89–108.
- LEVY, M. A. *Political Power in the Ancient World*, transl. J. Costello. London, 1965.
- LEYDEN, W. von. 'Aristotle and the Concept of Law', *Philosophy*, 1957, 1–19.
- LITTRE, E. *Œuvres complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle, avec le texte grec en regard... accompagné d'une introduction, de commentaires médicaux, etc.* Paris, 1839–1861.
- LLOYD-JONES, H. 'Zeus in Aeschylus', *JHS*, 1956, 55–67.
- LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, 1966.
- LLOYD, G. E. R. 'The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics', *Phronesis*, 1968, 68–83.
- LLOYD, G. E. R. 'Who is Attacked in On Ancient Medicine?', *Phronesis*, 1963, 108–126.
- LOCKE, J. *Second Treatise on Civil Government*. In *Social Contract*, ed. Barker, q. v.
- LOCKE, J. *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, 1960.
- LOENEN, D. *Protagoras and the Greek Community*. Amsterdam, 1940.
- LONGRIGG, J. 'Philosophy and Medicine: some early interactions', *HSCP*, 1963, 147–175.
- LORENZ, K. AND MITTELSTRASS, J. 'On Rational Philosophy of Language: the Programme in Plato's Cratylus Reconsidered', *Mind*, 1967, 1–20.
- LURIA, S. 'Antiphon der Sophist', *Eos*, 1963, 63–67.
- MAAS, P. 'Kinesias', *RE*, XXI. Halbb. (1921), 479–481.
- MAASS, E. 'Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa: I. Über die erhaltenen Reden des Gorgias', *Hermes*, 1887, 566–581.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. DE. (I) *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, (II) *Socrate et la légende platonicienne*. Paris, 1952.
- MAGUIRE, J. P. 'Plato's Theory of Natural Law', *Yale Classical Studies*, 1947, 151–178.

- MAIER, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen, I. Teil, 1896, II. Teil, 1900.
- MAIER, H. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.
- MANNEBACH, E. (ed.). *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden, 1961.
- MARCHANT, E. C. *Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus, with an English translation*. London; Cambridge, MA (Loeb ed.), 1959.
- MAYER, H. *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*. Paderborn, 1913.
- MEINEKE, A. *Comicorum Graecorum Fragmenta*. 5 vols., Berlin, 1839–1857.
- MENZEL, A. (1) 'Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi', (2) 'Die Sozialphilosophischen Lehren des Protagoras', in: *Hellenika (Gesammelte Heine Schriften)*, Baden-bei-Wien, 1938, 66–82, 83–107.
- MERLAN, P. 'Alexander the Great or Antiphon the Sophist?', *CP*, 1950, 161–166.
- MERRY, W. W. *Aristophanes: The Clouds, with introduction and notes*. Oxford, 1916.
- MEWALDT, J. *Kulturkampf der Sofisten*. Tübingen, 1928.
- MEYER, T. *Platon's Apologie*. Stuttgart, 1962.
- MOMIGLIANO, A. 'Prodico di Ceo e le dottrine del linguaggio da Democrito ai Cinici', *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXV (1929–1930), 95–107.
- MOMIGLIANO, A. 'Sul pensiero di Antifonte il sofista', *Rivista di filologia classica*, 1930, 129–140.
- MONDOLFO см. также ZELLER-MONDOLFO.
- MONDOLFO, R. *Proilemi del pensiero antico*. Bologna, 1936.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903.
- MORRISON, J. S. 'An Introductory Chapter in the History of Greek Education', *Durham Univ. Journal*, 1949, 55–63.
- MORRISON, J. S. 'Antiphon', *PCPS*, 1961, 49–58.
- MORRISON, J. S. 'The Origins of Plato's Philosopher-Statesman', *CQ*, 1958, 198–218.
- MORRISON, J. S. 'The Place of Protagoras in Athenian Public Life', *CQ*, 1941, 1–16.
- MORRISON, J. S. 'The Truth of Antiphon', *Phronesis*, 1963, 35–49.
- MOSER, S. AND KUSTAS, G. L. 'A Comment on the "Relativism" of Protagoras', *Phoenix*, 1966, 111–115.
- MOTTE, A. 'Pour l'authenticité du "Premier Alcibiade"', *L'Antiquité Classique*, 1961, 5–32.
- MULLER, C. W. 'Protagoras über die Gotter', *Hermes*, 1967, 140–159.
- MÜLLER, E. *Sokrates in der Volksversammlung*. Zittau, 1894.
- MURRAY, G. *Aristophanes: a Study*. Oxford, 1933.
- MURRAY, G. *Greek Studies*. Oxford, 1946.
- NATORP, P. 'Alexamenos', *RE*, I (1894), 1375.
- NATORP, P. 'Eukleides aus Megara', *RE*, VI (1909), 1000–1003.

- NAUCK, A. (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. 2<sup>nd</sup> ed., Leipzig, 1889.
- NESTLE, W. 'Die Horen des Prodikos', *Hermes*, 1936, 151–157 (reprinted in: *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, 403–429).
- NESTLE, W. 'Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nicht-seicnde"', *Hermes*, 1922, 551–562.
- NESTLE, W. *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*. Stuttgart, 1901.
- NESTLE, W. 'Kritias', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1903, 81–107, 178–199 (reprinted in his *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, 403–429).
- NESTLE, W. *Platon: Protagoras*. 7. Auflage, Leipzig; Berlin, 1931.
- NESTLE, W. 'Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides', *Philologus*, Supplementband VIII, 1899–1901, 557–665.
- NESTLE, W. *Vom Mythos zum Logos*. 2<sup>nd</sup> ed., Stuttgart, 1941.
- NESTLE, W. 'Xenophon und die Sophistik', *Philologus*, 1939, 31–40 (reprinted in: *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, 430–450).
- NEUMANN, H. 'On the Madness of Plato's Apollodorus', *TAPA*, 1965, 283–289.
- NEURATH, O. AND LAUWERYS, P. 'Plato's Republic and German Education', *Journal of Education*, 1945, 47–59.
- NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and critical and explanatory notes*. 4 vols., Oxford, 1887–1902.
- NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. New York, 1966.
- NOTT, K. 'German Influence on Modern French Thought', *The Listener*, 1955, 13 Jan.
- O'BRIEN, D. 'The Relation of Anaxagoras and Empedocles', *JHS*, 1968, 93–113.
- O'BRIEN, M. J. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill (Univ. of North Carolina Press), 1967.
- Oxyrhynchus Papyri*, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt et al. 1898–(in progress).
- PAGE, D. L. 'Pindar: P. Oxy. 2450, fr. 1', *PCPS*, 1962, 49–51.
- PARKE, H. W. 'Chaerephon's Inquiry about Socrates', *CP*, 1961, 249 f.
- PEARSON, A. C. 'Atheism (Greek and Roman)', *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings. Vol. 2, Edinburgh, 1909, 184 f.
- PEIPERS, D. *Untersuchungen über das System Platons*. Erster Theil: Die Erkenntnistheorie Platons. Leipzig, 1874.
- PFLEIDERER, E. *Sokrates, Plato und ihre Schüler*. Tübingen, 1896.
- PHILLIPSON, C. *The Trial of Socrates (with chapters on his life, teaching, and personality)*. London, 1928.
- PLOBST. 'Lysias', *RE*, XXVI. Halbb. (1927), 2533–2543.
- POHLENZ, M. 'Anonymus περί νόμων', *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen (Ph.-hist. Klasse)*, 1924,

- 19–37 (reprinted in: *Kleine Schriften*, ed. H. Dorrie, Hildesheim, 2 vols., 1965, vol. II, 314–332).
- POHLENZ, M. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. 3<sup>rd</sup> ed., 2 vols., Göttingen, 1964.
- POHLENZ, M. 'Nomos', *Philologus*, 1948, 135–142 (reprinted in: *Kleine Schriften*, ed. H. Dorrie, Hildesheim, 2 vols., 1965, vol. II, 333–340).
- POHLENZ, M. 'Nomos und Physis', *Hermes*, 1953, 418–438 (reprinted in: *Kleine Schriften*, ed. H. Dorrie, Hildesheim, 2 vols., 1965, vol. II, 341–360).
- POMPA, L. 'Family Resemblance', *Philosophical Quarterly*, 1967, 63–69.
- POPPER, SIR K. R. *Conjectures and Refutations*. 2<sup>nd</sup> ed., London, 1965.
- POPPER, SIR K. R. *The Logic of Scientific Discovery* (transl. from German). London, 1959.
- POPPER, SIR K. R. *The Open Society and its Enemies*, vol. I, The Spell of Plato, 5<sup>th</sup> ed., London, 1966.
- RADERMACHER, L. *Artium Scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik*. Vienna, 1951 (Sitzungsherichte der Österreichischen Akademie, 227, 3).
- REICH, H. *Der Mimus*, vol. I, parts 1 and 2. Berlin, 1903.
- RENSI, G. *Figure di filosofi*. Naples, 1938.
- REYNEN, H. 'Philosophie und Knabenliebe', *Hermes*, 1967, 308–316.
- RIBBECK, O. 'Über den Begriff des εἶπov', *Rheinisches Museum*, 1876, 381–400.
- RICHTER, G. M. A. *Portraits of the Greeks*. London, 1965.
- RIST, J. M. 'Plotinus and the Daimonion of Socrates', *Phoenix*, 1963, 13–24.
- RITTER, C. *Sokrates*. Tübingen, 1931.
- ROBIN, L. *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, transl. from La Pensée Grecque by M. R. Dobie. London, 1928 (3<sup>rd</sup> ed. of the French was published by P.-M. Schuhl in 1963).
- ROBIN, L. 'Sur une hypothèse récente relative à Socrate', *REG*, 1916, 129–165.
- ROBINSON, R. *Definitions*. Oxford, 1950.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, 1953.
- ROGERS, B. B. *The Clouds of Aristophanes. The Greek text revised with a translation into corresponding metres, introduction and commentary*. London, 1916.
- ROSENMAYER, T. G. 'The Family of Critias', *AJP*, 1949, 404–410.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*. 2 vols., Oxford, 1924.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford, 1949.
- ROSS, W. D. 'The Problem of Socrates', *Classical Association Proceedings*, 1933, 7–24.

- ROUSSEAU, J.-J. *Social Contract and Discourses*. London (Everyman ed.), 1913 (reprinted 1966).
- ROUSSEAU, J.-J. *The Social Contract*, transl. G. Hopkins. In *Social Contract*, ed. Barker, q. v.
- RUSSELL, LORD. *Autobiography*, vol. II, London, 1968.
- SACHS, E. *De Theaeteto Athen'tensi Mathematico*. Berlin Diss. 1914.
- SALOMON, M. 'Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romische Abteilung*, 1911, 129–167.
- SCHLAIFER, R. 'Greek Theories of Slavery', *HSCP*, 1936, 165–204 (reprinted in Finley, *Slavery*, q. v.).
- SCHMID, W. AND STÄHLIN, O. *Geschichte der griechischen Literature*. I. Teil, Die Classische Periode, 3. Band, 1. Hälfte. Munich, 1940.
- SCHMID, W. 'Das Sokratesbild der Wolken', *Philologus*, 1948, 209–228.
- SCHULTZ, W. 'Herakles am Scheidewege', *Philologus*, 1909, 489–499.
- SCHWEITZER, A. *The Quest of the Historical Jesus*. 3<sup>rd</sup> ed., London, 1954.
- SELTMAN, C. T. *Approach to Greek Art*. London, 1948.
- SHOREY, P. 'Φύσις, μελέτη, ἐπιότημη', *ΤΑΡΑ*, 1909, 185–201.
- SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago, 1933.
- SICKING, C. M. J. 'Gorgias und die Philosophen', *Mnemosyne*, 1964, 225–247.
- SIDGWICK, H. 'The Sophists', *Journal of Philology*, 1872, 288–307; 1873, 66–80.
- SIMETERRE, R. *La théorie socratique de la vertu-science*. Paris, 1938.
- SINCLAIR, A. T. *A History of Greek Political Thought*. London, 1951.
- SKEMP, J. B. *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes*. London, 1952.
- SNELL, B. 'Das früheste Zeugnis über Sokrates', *Philologus*, 1948, 125–134.
- SNELL, B. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens*. Berlin, 1924 (*Philol. Untersuchungen*, 29).
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*. Oxford (Blackwell), 1953.
- SOLMSEN, F. 'Review of Heinimann's *Nomos und Physis*', *AJP*, 1951, 191–195.
- STARK, R. 'Sokratisches in den Vögeln des Aristophanes', *Rheinisches Museum*, 1953, 77–89.
- STEGEMANN, W. 'Teisias', *RE*, 2. Reihe, IX. Halbb. (1934), 139–149.
- STENZEL, J. 'Antiphon', *RE*, Suppl. IV (1924), 33–43.
- STENZEL, J. 'Kyrenaiker', *RE*, XXIII. Halbb. (1924), 137–150.
- STENZEL, J. 'Logik', *RE*, XXV. Halbb. (1926), 991–1011.
- STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*, translated and edited by D. J. Allan. Oxford, 1940.
- STENZEL, J. 'Sokrates (Philosoph)', *RE*, 2. Reihe, V. Halbb. (1927), 811–890.



- STEVENSON, C. L. *Ethics and Language*. New Haven (Yale Univ. Press), 1945.
- STEVENSON, C. L. 'Persuasive Definitions', *Mind*, 1938, 331–350.
- STRAUSS, L. 'The Liberalism of Classical Political Philosophy', *Review of Metaphysics*, 1959, 390–439.
- STRYCKER, E. DE. 'Les témoignages historiques sur Socrate', *Mélanges Grégoire*, 11 (= *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 1950), 199–230.
- TARRANT, D. 'The Pseudo-Platonic Socrates', *CQ*, 1938, 167–173.
- TARRANT, D. 'The Touch of Socrates', *CQ*, 1958, 95–98.
- TARRANT, D. *The Hippias Major Attributed to Plato, with introductory essay and commentary*. Cambridge, 1928.
- TATE, J. 'Review of W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*', *CR*, 1951, 156 f.
- Tate, J. (a) 'The Greek for Atheism', *CR*, 1936, 3–5; (b) 'More Greek for Atheism', *CR*, 1937, 3–6.
- TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*. London, 1926 (paperback reprint 1960).
- TAYLOR, A. E. *Socrates*. London, 1932.
- TAYLOR, A. E. *Varia Socratica*, First series, Oxford (Parker), 1911.
- THEILER, W. 'Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς', *Museum Helveticum*, 1965, 69–80.
- THOMPSON, E. S. *The Meno of Plato, edited with introduction, notes and excursuses*. London, 1901 (reprinted 1937).
- THOMSON, G. *The Oresteia of Aeschylus, edited with introduction, translation and commentary in which is included the work of the late W. G. Headlam*. 2 vols., Cambridge, 1938.
- THORSON, T. L. (ed.). *Plato, Totalitarian or Democrat?* Englewood Cliffs, NJ, 1963.
- TREDENNICK, H. *Translations of Plato's Apology, Crito and Phaedo*. Harmondsworth (Penguin Books), 1954.
- TREU, M. 'Xenophon', *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1567–1982.
- TREVELYAN, H. *The Popular Background to Goethe's Hellenism*. London, 1934.
- TURNER, E. G. 'Athenians learn to write: Plato, Protagoras 326d', *BICS*, 1965, 67–69.
- 'UEBERWEG-PRAECHTER'. UEBERWEG, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. K. Praechter. 13<sup>th</sup> ed., Basel, 1953 (photographic reprint of 12<sup>th</sup> ed., 1923).
- UNTERSTEINER, M. *I Sofisti, testimonianze e frammenti*, Florence. Fasc. I, Protagora e Seniaade, 2<sup>nd</sup> ed., 1961. Fasc. II, Gorgia, Licofrone e Prodicco, 2<sup>nd</sup> ed., 1961. Fasc. III, Trasimaco, Ippia, Anon. Iamblich, Δισσοί λόγοι, Anon. π. νόμων, Anon. π. μουσικής, 1954. Fasc. IV (with A. Battagazzore), Antifonte, Crista, 1962.
- UNTERSTEINER, M. *The Sophists*, transl. K. Freeman. London, 1957.

- VERSENYI, L. 'Protagoras's Man-measure Fragment', *AJP*, 1962, 178–184.
- VERSENYI, L. *Socratic Humanism*. New Haven, CT; London (Yale Univ. Press), 1963.
- VLASTOS, G. 'Ethics and Physics in Democritus', *Philosophical Review*, 1945, 578–592; 1946, 53–64.
- VLASTOS, G. 'Ἰσονομία πολιτική', *Isonomia, Studien zur Gleichheits-vorstellung im griechischen Denken*, hrsg. von J. Mau und E. G. Schmidt. Berlin, 1964, 1–35.
- VLASTOS, G. *Plato's Protagoras: B. Jowett's translation extensively revised by Martin Ostwald, edited with an introduction by Gregory Vlastos*. New York, 1956.
- VOGEL, C. J. DE. *Greek Philosophy. A collection of texts, selected and supplied with some notes and explanations*. Vol. I, Thales to Plato, Leiden, 1950.
- VOGEL, C. J. DE. 'The Present State of the Socratic Problem', *Phronesis*, 1955, 26–35.
- VOGEL, C. J. DE. 'Une nouvelle interprétation du problème socratique', *Mnemosyne*, 1951, 30–39.
- VOGT, J. *Sklaverei und Humanität: Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*. Wiesbaden, 1965.
- VOLKMANN, H. 'Review of Gigante's Nomos Basileus', *Gnomon*, 1958, 474 f.
- Webster, T. B. L. *From Mycenae to Homer*. London, 1958.
- WEIL, R. 'La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon', *L'Information Littéraire*, 1964, 75–84.
- WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft X: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos, Rückblick, Register, addenda, 1959; Heft VII: Herakleides Pontikos, 1953; Heft II: Aristoxenos, 1945.
- WENDLAND, P. 'Review of H. Gomperz's Sophistik und Rhetorik', *GGA*, 1913, 53–59.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Analecta Euripidea*. Berlin, 1875.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Aristoteles und Athen*. 2 vols., Berlin, 1893.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Der Glaube der Hellenen*. 2 vols., Berlin, 1931–1932.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. 'Lesefrüchte', *Hermes*, 1927, 276–298.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. 'Lesefrüchte', *Hermes*, 1927, 376–398.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Platon*. 2 vols., Berlin, 1920.
- WILCOX, S. 'The Scope of Early Rhetorical Instruction', *HSCP*, 1942, 121–155.
- WINSPEAR, A. D. AND SILVERBERG, T. *Who was Socrates?* New York (Cordon Co.), 1939.
- WOODBURY, L. 'The Date and Atheism of Diagoras of Melos', *Phoenix*, 1965, 178–211.

- ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen*, 2. Teil, 1. Abteilung. Sokrates und die Sokratiker: Plato und die alte Akademie. 5. Auflage, Leipzig, 1922 (reprinted 1963).
- 'ZELLER-MONDOLFO'. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Florence, various dates from 1932 (Zeller's work translated and enlarged by R. Mondolfo).
- 'ZELLER-NESTLE'. ZELLER E. *Die Philosophie der Griechen*, 1. Teil, 1. Hälfte (7<sup>th</sup> ed., 1923); 2. Hälfte (6<sup>th</sup> ed., 1920), ed. W. Nestle (Leipzig).
- ZEPPI, S. 'L'etica di Prodicò', *Rivista critica di storia della filosofia*, 1956, 265–272.
- ZEPPI, S. 'La posizione storica di Antiphon', *Rivista di storia della filosofia*, 1958, 357–371.
- ZEPPI, S. *Protagora e la filosofia del suo tempo*. Florence, 1961.
- ZIEGLER, K. 'Xenarchos', *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1422.

## УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПАССАЖЕЙ

- ANTHOLOGIA LYRICA GRAECA  
(78), 69, прим. 2; (II по. 7, 183),  
460, прим. 2
- DITTENBERGER  
*Sylloge Inscriptionum Graecarum*  
(704), 120, прим. 1, 125
- АВГУСТИН  
*О граде Божием* (18.41), 743, 745,  
прим. 2
- [АЛЕКСАНДР]  
на «*Метафизику*» (435.1), 328;  
(554.3), 323, прим. 1; (554.2),  
323, прим. 1; (563.21), 330  
в «*Метафизике*» (1043b23), 323;  
745, прим. 1  
на «*Топику*» (42.13), 320, прим. 2
- АМИПСИЙ  
фр. (10 Коск), 346, прим. 1  
у Диогена Лаэртского 2 (28),  
543, прим. 2
- АММИАН МАРЦЕЛЛИН  
16 (5.8), 429, прим. 2; 30 (4), 445
- АММОНИЙ  
на «*Введение*» *Порфирия* 326,  
прим. 1
- АНАКСИМАНДР  
фр. (2), 206, прим. 2
- АНДОКИД  
*О мистериях* 85, 192; (94), 573,  
прим. 2
- АНОНИМ ЯМВЛИХА  
в D.К.Π (400.3–4), 107, прим. 1;  
(400 п), 477, прим. 2; (401.16),  
107, прим. 1; (401.16–19), 425;  
(401.16–23), 107, прим. 3;  
(402.29), 108; (403.3), 110,  
прим. 1; (403.16–18), 120,  
прим. 3; (404.27), 110, прим. 1
- АНТИСФЕН  
фр. (1–121 Каидзи), 463, прим. 1;  
322, прим. 2; (14), 322,  
прим. 2; (15), 322, прим. 2;  
(19–28), 467; (22), 467; (24),  
468; (29), 308; (30), 308; (33),  
571, прим. 1; (36–37), 471,

- прим. 1; (38), 318, прим. 1; (39А–Е), 378, прим. 1; (40А–D), 378, прим. 1; (44В), 320; 321; (45), 319, прим. 1; (49), 319, прим. 2; (50А), 326, прим. 1; (50С), 326, прим. 1; (51–62), 470, прим. 1; (68), 467; (69), 467; (70), 467; (71), 467; (80), 467; (86), 467; (101), 467; (108А–F), 475; (110), 476; (113), 475; (122–144), 463, прим. 1; (138А–F), 465; (139), 465; (145–195), 463, прим. 1; (160), 469, прим. 2
- АНТИФОНТ**, оратор  
(5.14), 447; (6.2), 447  
*Тетралогия* (7), 710, прим. 1
- АНТИФОНТ**, сократик  
фр. (1), 307 и 309, прим. 2; (2), 437 и 442; (4–8), 436, прим. 4; (10), 350, прим. 1; (12), 351, прим. 1; 434, 438; 447; (13), 443, прим. 2; (14), 438; (15), 309, прим. 1, 2; (22–43), 71; (23–32), 537, прим. 2; (23–36), 309, прим. 1; (44), 162; (44А), 309, прим. 3; 181, прим. 1; 185, прим. 3; 440; (44В), 150, прим. 1; 309, прим. 3; (45–47), 436; (48), 437; (49), 436; (51), 439; (52), 437; (53), 438; (53А), 439; (54), 439; (55), 438; (57), 254, прим. 1; (61), 439; (63); 438; (77), 439  
*трагедии* (?) 445, прим. 1
- АРИСТИПП**  
фр. (1–8 Маннебах), 743, прим. 2; (9А, В, D, E), 747; (22А, В), 753, прим. 1; (30–34), 747; (72–83), 747; (121), 748, прим. 1; (125), 748, прим. 1; (126А–С), 748, прим. 1; (132), 748, прим. 1; (143), 753; (145), 748; (154А), 745, прим. 1; (155), 748, прим. 1; (163), 748, прим. 1; (181–183), 748; (201), 748; (208), 748; (209), 749; (211А, В), 751, прим. 1; (212), 751, прим. 1; (211–218), 751, прим. 1; (213А–С), 750, прим. 2; (227), 753; (231), 745, прим. 2
- АРИСТОКЛ**  
у Евсевия, *Приготовление к Евангелию* (15.2), 748, прим. 1
- АРИСТОКСЕН**  
фр. (51 Wehrli), 570, прим. 1; (52), 588, прим. 2; (54а–b), 581, прим. 1; (57), 588, прим. 2; (59), 588, прим. 2; (127а), 359, прим. 2
- АРИСТОТЕЛЬ**  
*Вторая аналитика* (2 гл., 10), 324; (2 гл., 19), 687, прим. 1; (71а8), 643, прим. 1; (71а21), 643, прим. 1; (81b2), 643, прим. 1; (100 b3), 647, прим. 2  
*Первая аналитика* (25b33), 687, прим. 2  
*Афинская полития* (21–26), 206; (27.4), 54, прим. 1; (32), 446; (39), 575, прим. 2; (57.4), 399, прим. 4; (60.5), 584, прим. 3; (1262а), 598, прим. 1  
*О душе* (405а19), 428, прим. 2; (405b5), 460; (432b21), 325  
*О небе* (29b13), 325  
*О сновидениях* (462а13), 584, прим. 1  
*Об истолковании* (16а19), 316, прим. 1; (16а27), 316, прим. 1; (16а28), 316, прим. 1; (16b6), 336; (20b1–2), 336  
*О частях животных* (642а28), 630  
*Евдемова этика* (1216b4), 640, прим. 1; (1230а7), 682, прим. 1;

- (1234b22), 226, прим. 1; (1235a39), 524; (1235a35–b2), 540, прим. 2; (1241a32), 226, прим. 1; (1246b33), 682, прим. 1
- Никомахова этика* (1094b25), 81, прим. 2; (1096a), 540; (1098a26), 81, прим. 2; (1102a23), 81, прим. 2; (1103a24), 101; (1103b26), 683; (1103b27), 81; (1113), 711, прим. 1; (1114a11), 697, прим. 1; (1116b4), 682, прим. 1, 684, прим. 3; (1127b), 674, прим. 1 (1134 b18), 187, прим. 1; (1134 b32), 209, прим. 1; (1139 b18), 687, прим. 1; (1140b30), 687, прим. 1; (1141a10), 570, прим. 1; (1144b18), 684, прим. 1; (1144b19), 682, прим. 1; (1144b28), 682, прим. 1; (1145b25), 685; (1145b27), 392; (1147b14), 687; (1155a18), 225, прим. 2; (1155a22), 226, прим. 1; (1177b27), 723; (1178a7), 723; (1179b1), 642, прим. 2
- О возникновении и уничтожении* (323 b11), 765, прим. 3
- Метафизика* (кн. 4), 332, прим. 1; (987a20), 630, прим. 1; (987b20), 762, прим. 1; (992a32), 542; (996a29), 744; (1006b20), 322, прим. 1; (1007b18), 276; (1007b20), 276, прим. 1; (1009a6), 276; (1009b15), 259, прим. 1; (1010a10), 305; (1024b17), 289, прим. 1, 319, прим. 1; (1024b32), 275, прим. 2; (1025a6), 426, прим. 1; (1026 b14), 293; (1032a32–1032b14), 683, прим. 2; (1043a14), 324; (1043b23), 323, 325, прим. 3; (1045b9), 330; (1046b29), 757, прим. 3; (1047a4–7), 281, прим. 1; (1053a31), 277; (1062b13), 258; (1078a31), 257, прим. 1; (1078b17), 630; (1078b27), 642; (1078b24), 652, прим. 1; (1091a7), 323, прим. 1; (1091b13), 762
- Физика* (185a14), 443, прим. 2; (185b25), 329, прим. 2; (191a23–33), 305, прим. 1; (193a9), 309, прим. 2; (209b13), 541, прим. 1; (220b14), 443, прим. 1; (220b32), 443, прим. 1; (221b22), 443, прим. 1; (223a21), 443, прим. 1
- Поэтика* (1407b7), 336, прим. 1; (1447b9), 500; (1456b15), 335
- Политика* (1253b20), 242; (1260a25), 82.385; (1260a27), 284, прим. 2; (1262a), 598, прим. 1; (1266a39), 230; (1267b9), 230, прим. 1; (1267b15), 230, прим. 1; (1267b37), 212, прим. 1; (1269a20), 85; (1275b7), 86, прим. 1; (1280b10), 211; (1280b11), 476, прим. 1; (1284a15), 468; (1305b26), 455; (1327b29), 244, прим. 1
- Риторика* (1368b7), 179, 186; 188, прим. 2; (1373b), 241, прим. 1; (1373b4), 188, прим. 2; (1373b6), 179; (1374a18), 187; (1374a26), 196; (1375a32), 179; (1377a8), 164, прим. 3; (1393b3), 194, прим. 2; (1393b4), 484, прим. 3, 540, прим. 2, 621, прим. 2, 647, прим. 2; (1397a11), 474, прим. 5; (1398b10), 474, прим. 5; (1398b31), 537, прим. 1; (1400b19), 145, прим. 1, 451, прим. 1; (1402a17), 270, прим. 1; (1402a23), 275; (1407a10),

- 472, прим. 2; (1415b12), 417; (1415b12), 417; (1416b26), 455; (1417a18), 501, прим. 1; (1458a9), 336, прим. 1
- О софистических опровержениях* (165a21), 57; (166b28), 331; (173a7), 87; (173b28), 336, прим. 1; (183b36), 57, прим. 1, 291; (183b6–8), 671
- Топика* (81b5), 643, прим. 1; (104b20), 275, прим. 2; (108b10), 643, прим. 1; (112b22), 338, прим. 2; (156a4), 643, прим. 1
- Большая этика* (1182a20), 681, прим. 2; (1187a), 697; (1187a7), 697
- фр. (I Rose), 714, прим. 1; (72), 501, прим. 1; (91), 232, прим. 3
- [АРИСТОТЕЛЬ]
- О мире* (395b23), 371, прим. 2
- О Мелиссе, Ксенофане и Горгии* (979a11–980b21), 293, прим. 1; (980a10), 464, прим. 2; (979b36), 299; (980a9), 300, прим. 2, 301; (980a12), 300, прим. 2; (980b1), 302
- АРИСТОФАН**
- Птицы* (684), 361; (692), 417, прим. 1, 420; (753), 156; (757), 172, прим. 1; (826), 290; (988), 346, прим. 1; (1071), 360; (1282), 543, прим. 2; (1296), 549, прим. 2; (1553), 543, прим. 2; (1554), 587, прим. 2; (1564), 550, прим. 2
- Облака* (2), 290; (64), 582; (94), 710; (103), 587, прим. 2; (104), 587, прим. 2; (112), 275, прим. 1; (234), 554, прим. 2; (248), 84, прим. 2; (260), 549; (266), 544, прим. 1; (331), 51; (360), 367, прим. 2, 420; (362), 562; (363), 587, прим. 2; (376), 149; (412), 549, прим. 2; (412–419), 557; (432), 550; (435), 558; (436), 558; (449), 674; (520–526), 566; (658), 551; (740), 311, 551; (842), 562; (1060), 172; (1075), 149, 150, прим. 2; (1283), 173, прим. 1, 346, прим. 1; (1429), 172, прим. 1; (1485), 564, прим. 1
- Женщины в народном собрании* (330), 373, прим. 1
- Лягушки* (366), 373, прим. 1; (761), 43, прим. 1; (892), 352, прим. 4; (949), 239; (1009), 46, прим. 2; (1053–1055), 46, прим. 2; (1181), 312, прим. 1; (1475), 249, прим. 2; (1491), 543, прим. 2
- Всадники* (1085), 346, прим. 1; (1111), 129, прим. 2, 553
- Плутос* (1151), 244, прим. 2
- Женщины на празднике Фесмофорий* (450), 353
- Осы* (174), 674; (380), 346, прим. 1
- АРХИТ**
- фр. (3), 109, прим. 2
- АФИНЕЙ**
- (216d), 517; (218c, A 11), 399, прим. 3; (220 b), 47, прим. 3; (220d), 464, прим. 2; (504b), 502; (505d, A 15a), 408, прим. 2; (556b), 581, прим. 1; (565), прим. 3; (592c), 475
- АЭТИЙ**
- 1 (7.1), 359, прим. 1; (7.2), 103, прим. 1
- 2 (1.1), 375, прим. 2
- ГАЛЕН**
- О физическом здоровье 3* (195), 420, прим. 2

5]

- Комментарии к Гиппократу V* (706 В., XIX, 66, 7 К.), 310, прим. 1 (289), 387; (649), 44, прим. 1; (758), 302, прим. 1  
фр. (153 Rzach), 43
- ГЕЛЛИЙ**  
6 (10), 756  
7 (21), 87, прим. 1  
14 (3), 520, прим. 1
- ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ**  
фр. (46 Wehrli), 27, прим. 1; (150), 400, прим. 1
- ГЕРАКЛИТ**  
фр. (2), (61), 251, 280; (112), 384; (114), 83
- ГЕРМИЙ**  
(P.283 Couvreur), 338, прим. 2
- ГЕРМОГЕН**  
De ideis (B401,25 Rabe), 458
- ГЕРОДИК**  
у Афиная (216b), 465, прим. 1
- ГЕРОДОТ**  
1 (29.1), 45, прим. 1, прим. 2; (36.1), 290; (65), 114, прим. 1, 206; (94.3), 649; (141.1), 288; (168), 397, прим. 1  
2 (49.1), 45, прим. 2; (64), 156  
3 (38), 29, прим. 1, (38.3), 289; (80–2), 224, прим. 1; (106.2), 383; (130.5), 290; (131.2), 59, прим. 1  
4 (8.2), 85, прим. 1; (39.1), 85, прим. 1; (59.1), 361, прим. 1; (59.2), 86, прим. 1; (95.2), 45, прим. 2  
6 (43.4), 290  
7 (104), 104  
8 (57), 55; (16.2), 289
- ГЕСИОД**  
*Труды и дни* (259), 122, прим. 2; (276), 83; (287–92), 421, прим. 1; (289), 387; (649), 44, прим. 1; (758), 302, прим. 1  
фр. (153 Rzach), 43
- ГЕСИХИЙ**  
(A3), 398, прим. 3
- ГИППИЙ**  
фр. (2), 429, прим. 1; (3), 429, прим. 1; (4), 430, прим. 1; (6), 246, 428, прим. 2, 430, прим. 1; (9), 429, прим. 1; (12), 429, прим. 1; (13), 429, прим. 1; (14), 429, прим. 1; (16), 432, прим. 1; (17), 432, прим. 1; (21), 431, прим. 1
- ГИППОКРАТОВСКИЙ КОРПУС**  
*О воздухе, водах и местностях* (passim), 87; 12 ff. (II, 52 L.), 244, прим. 1; 16 (II, 64 L.), 104, прим. 1  
*Об искусстве* (passim), 333; 2 (VI, 4 L.), 288  
*Эпидемии* 3.12 (III, 92 L.), 649  
*Закон* (3), 254, прим. 2  
*О священной болезни* 17 (VI, 392 L.), 85, прим. 1  
*О природе человека* (5), 311, прим. 1  
*О диете* 1.4 (VI, 476 L.), 85, прим. 1; (VI, 486 L.), 182, прим. 1  
*О древней медицине* 3 (I, 574–578 L.), 123; 3 (I, 576–578 L.), 93; 14 (I, 600 L.), 91, прим. 1  
*De officina medici commentarii* (XVIII В., 656 K), 307, прим. 2
- ГОМЕР**  
*Илиада* 2 (426), 366  
9 (443), 269, прим. 3  
11 (636), 469  
15 (412), 43, прим. 1  
20 (411), 383  
23 (276), 383; (374), 383  
*Одиссея* 17 (322), 237, прим. 2  
23 (222), 349, прим. 1



- ГОРАЦИЙ  
Оды 4 (4.33), 380, прим. 2
- ГОРГИЙ  
*Похвала Елене (passim)*, 77; (*init.*), 296; (6), 154, прим. 2, 410; (8), 273; (11), 410, 414; (13), 78, 307; (14), 253  
*Оправдание Паламеда*  
фр. (3), 68, прим. 2, 293, прим. 1; (5), 409, прим. 1; (5а–6), 410; (5а–9), 65, прим. 1; (5b), 245; (6.6), 299; (7–8а), 410; (11), 292, 410; (11а), 273, 292, 410, 414, прим. 1; (11.9), 273, прим. 1; (15), 410; (16), 410; (26), 302, прим. 1
- ДЕМОКРИТ  
фр. (9), 85, прим. 1; (20а), 312, прим. 1; (26), 313, прим. 2; (117), 17, прим. 2; (А112), 17, прим. 2; (154), 555, прим. 1; (156), 282, прим. 1; (181), 103, 271, прим. 1; (247), 244, прим. 2; (250), 227; (255), 109, прим. 2; (275–277), 436, прим. 2; (278), 95, прим. 2, 149
- ДЕМОСФЕН  
*Против Аристократа* (61), 185, прим. 2; (65), 116; (70), 116, 185, прим. 2; (76), 399, прим. 4; (213), 465, прим. 1  
*Письма* (275), 179  
*За Ктесифонта о венке* (276), 50  
*Против Мидия о пощечине* (46–48), 236, прим. 1  
*Против Неэры* (59), 590, прим. 1  
*Третья речь против Филиппа* (3), 236, прим. 1
- [ДЕМОСФЕН]  
*Против Аристокрита* (II), 122, прим. 2; (15), 123, прим. 1; (16–17), 212, прим. 2
- Против Феокрина* (67), 457, прим. 2
- ДИОГЕН ИЗ ЭНОАНДЫ  
фр. (А23), 355, прим. 1
- ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ  
1 (12), 44; (24), 428, прим. 2; 2 (18), 543, прим. 2; (23), 571, прим. 1, 612, прим. 2; (27), 549, прим. 2; (28), 543, прим. 2; (30), 765; (36), 565, прим. 2, 742, прим. 2; (40), 569, прим. 1, 576, прим. 1; (41), 580, прим. 1; (43), 583, прим. 2; (64), 472; (72), 743, прим. 2; (82), 747, прим. 1; (83), 743; (83–85), 747; (105), 600, прим. 1, 740, прим. 1; (106), 756, прим. 2, 758; (107), 764; (108), 757, 757, прим. 2  
3 (6), 535, прим. 2; 756, прим. 2; (18), 502, прим. 1; (35), 275, прим. 2; (37), 401, прим. 1; (57), 401, прим. 1  
5 (42), 87, прим. 1  
6 (1), 464, прим. 1, 472; (3), 320; (8), 322, прим. 1; (10), 234, прим. 1; (11), 177, прим. 1; (13), 465; (16), 471, прим. 1; (17), 318, прим. 1; (40), 649, прим. 1  
7 (40), 254, прим. 2  
8 (56), 475, 637, прим. 2; (59), 68, прим. 2; (66), 65, прим. 2  
9 (18), 65, прим. 2; (24), 355; (34), 398, прим. 2; (39), 469, прим. 2; (46), 385; (50), 397, прим. 1, 400, прим. 1; (51), 77, прим. 2; (52), 67, прим. 1, 356, прим. 3, 399, прим. 2; (53), 335, прим. 1; (54), 398, прим. 3; (55), 95, прим. 2, 275, прим. 1, 312, прим. 1, 400, 484, прим. 1; (56), 398, прим. 1

**ДИОДОР**

1 (8.1), 123, прим. 1; (8.1–7); 120  
12 (10), 400, прим. 1; (10.4), 400,  
прим. 1; (39), 47, прим. 3;  
(39.2), 346, прим. 1; (53), 59,  
прим. 1; (53.1–2), 62, прим. 1;  
(53–2), 59, прим. 1, 68,  
прим. 2  
13 (26.3), 92, прим. 2, 125  
15 (48), 27, прим. 1; (76), 464,  
743

**ДИОН ХРИЗОСТОМ**

*Речи* (13), 468, прим. 2

**ДИОНИСИЙ ГАЛИКАРНАССКИЙ**

*О соединении слов* (12), 413,  
прим. 3

**ЕВДОКС**

у Стефана Византийского (A21),  
275, прим. 1

**ЕВПОЛИД**

фр. DK(A11), 70; Диоген Лаэрт.  
(9.50), 397, прим. 1

**ЕВРИПИД**

*Алкеста* (192), 239; (210), 239;  
(512), 290; (769), 239; (773),  
543

*Андромаха* (89), 239; (173–176),  
29; 180, прим. 2; (638), 234,  
прим. 1

*Вакханки* (200), 44, прим. 1; (202),  
276, прим. 2, 401, прим. 1; (274),  
366; (395), 44, прим. 1; (895),  
171; (1027), 239, прим. 1

*Электра* (367), 233; (737), 372,  
прим. 2; (743), 372, прим. 2

*Гекуба* (291), 236, прим. 1; (799),  
39

*Елена* (730), 239; (744), 375,  
прим. 2; (757), 375, прим. 2;  
(1014), 709, прим. 2, 722;  
(1151), 195; (1639), 239

*Гераклиды* (993), 48

*Геракл* (727), 170, прим. 1; (1341),  
347

*Ипполит* (88), 239; (98), 116;  
(358), 393, прим. 5; (915), 32;  
(921), 48; (986), 194, прим. 1;  
(1249), 239

*Ифигения в Авлиде* (749), 43;  
(1400), 236

*Ифигения в Тавриде* (1238), 43,  
прим. 1; (1471), 84, прим. 2

*Ион* (440), 183; (442), 115; (566),  
239, прим. 1; (642), 171;  
(674), 239, прим. 3; (725–  
734), 239, прим. 1; (854), 240

*Медея* (54), 239, прим. 1; (230),  
709, прим. 2; (546), 193,  
прим. 2; (1078), 392

*Орест* (418), 353; (485), 231,  
прим. 2; (491), 193, прим. 2

*Финикиянки* (392), 239, прим. 3;  
(509), 157, прим. 1; (531),  
228; (541), 229, прим. 1;  
(555), 229; (599), 195, прим. 1

*Рес* (924), 47, прим. 1

*Просительницы* (19), 182, прим. 2;  
(195), 193, прим. 2; (201–  
213), 120; (244), 95; (404),  
228; (420), 621; (427), 67, 193,  
прим. 2; (429), 37, 104, 192;  
(526), 183, прим. 3; (533),  
709, прим. 2; (913–915), 101,  
прим. 1

*Троянки* (884), 352, прим. 4; (886),  
352, прим. 4; (914–965), 291,  
прим. 2; (948), 348; (987), 348  
фр. (19), 29, 249, прим. 2; (48),  
238; (52), 234, 240, 247,  
прим. 1; (141), 234, прим. 1;  
(168), 234, прим. 1; (189), 193,  
прим. 2, 479, прим. 2; (232),  
233, прим. 1; (235), 233,  
прим. 1; (245), 238; (248),  
233, прим. 1; (254), 349,  
прим. 1; (286), 348; (313),  
239, прим. 3; (336), 234, 240;

- (346), 180, прим. 1; (372), 43, прим. 1; (480), 353; (529), 239; (593), 461, прим. 1; (609), 381; (840), 393; (841), 393; (877), 352, прим. 4, 354; (910), 206, прим. 2, 354; (913), 354; (920), 171, 393, прим. 2; (941), 352, прим. 4, 353, прим. 1; (973), 375, прим. 2; (976), 240, прим. 1; (1047), 244, прим. 2
- ЕВСЕВИЙ**  
*Хроника* (A4), 398, прим. 3  
*Приготовление к Евангелию* 13 (13.35), 378, прим. 1  
14 (3.7), 356, прим. 3; (17), 758; (18), 743, прим. 2, 748, прим. 1; (19), 752, прим. 1
- ЕККЛЕСИАСТ**  
(38), 621
- ЕПИФАНИЙ**  
*Панарион, или против ересей* (3.21), 366, прим. 3
- ЗЕНОН**  
фр. (1), 299; (2), 299
- ИСОКРАТ**  
*Об обмене имуществом* (9), 56, прим. 2; (166), 59, прим. 1; (235), 45, прим. 1, 54, прим. 1; (249), 77; (254), 120, прим. 1; (268), 49, 56, прим. 2; (268–269), 296  
*Ареопагитик* (21), 229, прим. 1; (31–32), 109, прим. 2  
*Бусирус* (4), 499; (25), 120, прим. 1  
*Параграфэ против Каллимаха* (23), 575, прим. 2  
*Похвала Елене* (1), 386, прим. 1  
*К Никоклу* (44), 386, прим. 1  
*Панафинейская речь* (169), 116
- Панегирик* (1 ff), 65, прим. 3; (28), 120, прим. 1; 363, прим. 1; (32), 124; (42), 120, прим. 3; (45), 65, прим. 3  
*Против софистов* (19), 68, прим. 2
- КВИНТИЛИАН**  
3 (1.8), 68, прим. 2
- КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ**  
*Увещевание к язычникам* VI (71.1), 378, прим. 1; XXIV (1.18.75), 359, прим. 1  
*Строматы* (2.403.14), 461, прим. 1; 5.14. (108.4), 378, прим. 2; 6.15 (II, 434)
- КРИТИЙ**  
фр. (A1), 457, прим. 3; (10), 460, прим. 1; (15), 460; (16.9), 353, прим. 2; (18), 461; (19), 461; (21), 461; (22), 461; (23), 461; (25), 103; (25.9–11), 103; (25.2), 120, прим. 1; (25.1–8), 123; (39), 460; (45), 459, прим. 1; (52), 459, прим. 1
- КСЕНОФАН**  
фр. (18), 93; (23), 377; (34), 356
- КСЕНОФОНТ**  
*Анабасис*  
2 (6.16 ff.), 274  
3 (1), 520; (1.4), 525; (1.5), 503  
*Апология* (4), 609, прим. 1; (5), 511, 610, прим. 1; (10), 576, прим. 1; (12–13), 610, прим. 1; (14), 612, прим. 2; (18), 612, прим. 2; (20), 562, прим. 2; (23), 579; (34), 504  
*Кинегетик* (13), 58, прим. 1  
*Киропедия*  
3 (1.14), 49; (1.38), 49  
*Греческая история* 1 (7.12–15), 572, прим. 2

- 2 (3.39), 573, прим. 2; (4.43), 575, прим. 2
- Гиерон* (2.2.), 383; (6.16), 383
- Воспоминания о Сократе*
- 1 (1.1), 576, прим. 1; (1.2), 610, прим. 1; (1.4), 513, прим. 1; (1.6–9), 732, прим. 1; (1.9), 721; (1.11), 48; (1.12–15), 634, прим. 1; (1.16), 640, прим. 1, 650, 662, прим. 1, 669, прим. 1; (1.18), 572, прим. 2; (1.1–2), 522, прим. 2; (2.1), 543, прим. 1; (2.3), 669, 675; (6.4), 549, прим. 2; (2.6), 61; (2.9), 194, прим. 2, 484, прим. 3, 621, прим. 2; (2.12), 456; (2.29–30), 589, прим. 1; (2.31), 269, прим. 1; (2.36), 675; (2.37), 509, прим. 2, 668; (2.46), 44, прим. 1; (2.49), 562, прим. 2; (2.53), 523; (3.1), 596, прим. 1; (3.2), 699, прим. 1, 754; (3.8), 521, прим. 1; (3.13), 596, прим. 1; (4.1), 670; (4.2), 521, прим. 1; (4.4), 668; (4.5), 689, прим. 2; (4.8), 719; (4.10), 351; (4.13), 98, прим. 1; (4.17), 719; (4.18), 721; (5), 689; (6), 164, прим. 1, 445; (6.2), 587, прим. 2; (6.3), 350, прим. 1; (6.5), 61; (6.10), 350, прим. 1; (6.13), 56, 61; (6.14), 521, прим. 1, 563, прим. 1; (6.15), 573, прим. 1; (7.1), 106
- 2 (1), 745; (1.21), 95, прим. 2; (1.21–34), 422, прим. 1; (2.7), 581; (4.1), 521, прим. 1; (5.1), 521, прим. 1; (7.3), 618, прим. 1; (7.6), 507, прим. 1
- 3 (3.11), 269; (6), 620; (7.6), 621, прим. 1; (8.1–7), 701, прим. 1; (8.4), 519; (8.4–6), 586; (8.5), 700, прим. 2; (8.7), 251, прим. 2; (9.1–3), 691; (9.4), 701; (9.5), 689; (9.6), 671, 714, прим. 1; (9.9), 669, прим. 1, 670
- 4 (1.1), 515, прим. 1; (1.5), 652, прим. 1, 665, прим. 1; (2.1), 47; (2.3–5), 620, прим. 1; (2.19), 525; (2.24), 714, прим. 1; (2.32), 700, прим. 3; (3.2), 521, прим. 1; (3.3), 668; (3.10), 70; (3.12), 610, прим. 1; (3.13), 719; (3.14), 98, прим. 1; (3.16), 344, прим. 1; (4.2), 181, прим. 1; (4.3), 573, прим. 2; (4.6), 583, прим. 1; (4.8), 249; (4.9), 675; (4.12), 105, прим. 2, 209; (4.12–13), 167; (4.14), 179; (4.16), 226; (4.21), 181, прим. 1; (5.11), 652, прим. 1, 664, прим. 1, 690; (5.12), 665; (6.1), 269, 659, прим. 2, 669, прим. 1; (6.6), 105, прим. 2, 689; (6.7), 689, прим. 1; (6.8), 251, прим. 2; (6.9), 519, 586; (6.12), 623; (6.13), 654, прим. 1, 705, прим. 1; (7.1–5), 635; (7.5), 634, прим. 1; (7.6), 544, прим. 1, 634, прим. 1; (8), 520; (8.2), 580, прим. 2; (8.5), 609, прим. 1; (8.6), 703
- Домострой* (1.7–8), (2.4), 507; (4.2–3), 194, прим. 2, 618, прим. 1; (5), 507; (6.9), 507; (6.13), 507; (11.3), 507, 563; (17.15), 508; (18.10), 509, прим. 1
- Лакедемонская политика* (2.4), 86, прим. 1; (2.13–14), 590, прим. 2; (8.5), 206
- Пир* (1.1), 515, прим. 1; (1.2), 517, прим. 2; (1.5), 514, прим. 1; (2.10), 581; (2.17), 519; (3.5), 470; (3.10), 672; (4.6), 470; (4.15), 592, прим. 3; (4.38), 466; (4.39), 467; (4.43), 229, прим. 1; (4.56), 519; (4.62), 275, прим. 2, 428, прим. 1,

- 429, прим. 2, 464; (5.5), 584, прим. 1; (6.6), 544, прим. 1, 563; (8.2), 595; (8.4), 597; (8.5), 609, прим. 2; (8.15), 519; (8.18), 519; (8.23), 597  
*Афинская политика* (1.10), 236; (35), 455
- ЛАКТАНЦИЙ**  
*О гневе Божьем* (11.14), 378, прим. 1  
*Божественные установления* 1 (5.18–19), 378, прим. 1
- ЛИСИЙ**  
*Речи* (2), 111; (2.18–19), 111; (2.19), 167, прим. 1; (12.52), 573, прим. 2; (21.19), 393, прим. 3; (31.6), 244, прим. 2  
*у Афиня* (12. 551), 373, прим. 1  
*Против Андокида* (17), 360
- ЛУКИАН**  
*О смерти Перегрин* (13), 53, прим. 1  
*Сновидения* (9), 570, прим. 1; (12), 571  
*Зевс трагический* (41), 353, прим. 1; (480), 353, прим. 1
- МЕЛИСС**  
 фр. (8.3), 305, прим. 2
- МИНУЦИЙ ФЕЛИКС**  
*Октавий* (19.7), 378, прим. 1; (21.2), 362
- МОСХИОН**  
 фр. (6 Nauck), 121; (6.2), 95, прим. 2; (6.23), 92, прим. 2; (6.29), 92, прим. 2  
*Оксиринхские папирусы*  
 т. II (221), 408, прим. 1; XI (93), 231, прим. 1; XV (119f), 165, прим. 1; XXVI (2450), 200; (1364), 162, 162, прим. 2, 165, прим. 1, 169, 226, прим. 1, 231, прим. 1, 437, прим. 1; (1797), 165, 165, прим. 1, 169, 309, прим. 3; (2256), 122, прим. 2
- ОРИГЕН**  
*Против Цельса* (4.25), 434
- ПАВСАНИЙ**  
 5 (25.4), 426, прим. 1  
 6 (17.7), 412, прим. 1; (17.8), 291, прим. 1; (17.9), 408, прим. 2
- ПАРМЕНИД**  
 фр. (2.7), 301; (2.7–8), 333; (3), 301; (6.1), 301; (8.6), 305; (8.7), 299
- ПИНДАР**  
*Истмийские оды* 5 (16), 204, прим. 1; (28), 47, прим. 1  
*Олимпийские оды* 1 (28f), 204; (35), 204, прим. 1; (52), 204  
 2 (70), 709, прим. 3; (86), 382, 203, 44, прим. 1  
 5 (27), 204, прим. 1  
 8 (21), 122, прим. 2  
 9 (100), 382  
 10 (20), 382  
*Пифийские оды* 2 (34), 204, прим. 1; (86), 204  
 3 (39), 204, прим. 1  
 4 (219), 77, прим. 1  
 5 (115), 43, прим. 1  
 10 (23), 383  
 фр. (48 Bowra), 202; (70), 203; (152), 200; (203), 84, прим. 2
- ПЛАТОН**  
*Алкивиад I* (начальн.), 596, прим. 2; (103a), 609, прим. 2; (111e–112a), 250, прим. 1; (118c), 54, прим. 1; (119a), 59, прим. 1; (121a), 570; (124a),

- 714, прим. 1; (125а), 684, прим. 1; (128b–129а), 714, прим. 1; (129b), 714, прим. 2; (130е), 715; (131 b), 618, прим. 1; (131е), 561, прим. 1; (133 b), 711, прим. 2, 717, прим. 1; (133с), 717,
- Апология Сократа* (17с), 512; (18b), 544, прим. 1, 564, 575, прим. 1, 638; (19b–с), 564; (19с), 638; (19е), 408, прим. 2, 416; (20а), 514, прим. 1; (20b), 69; (21а), 612, прим. 1; (21а–b), 511, прим. 1; (21 b), 614, прим. 1, 615; (21b–22d), 507, прим. 1; (22d), 617; (23а–b), 699, прим. 1; (23b), 571, 616; (23d), 638; (23е), 576; (24 b), 576, прим. 1; (26d), 71, прим. 1, 352, прим. 1; (28е), 571, прим. 1, 718, 724; (29с), 575, прим. 1, 578; (29 d), 707, 711, прим. 2, 712, 718, 719; (30b), 575, прим. 1; (30d), 718; (30d–е), 718; (31а), 575, прим. 1; (31с), 573, прим. 1; (31с–d), 608; (31е–32а), 624, прим. 1; (32а–с), 572, прим. 2; (32с), 456, 573, прим. 2; (33а–b), 562; (34а), 527, 723, прим. 1; (34d), 580, прим. 2; (34е), 625, прим. 1; (36а), 580, прим. 1; (38а), 706; (38b), 527, прим. 1, 723, прим. 1; (38с), 512, 723, прим. 1; (39d), 499; (40а–с), 608; (40с), 725, 730, прим. 1; (41d), 718, 719, 720
- Аксиох* (366с), 64, 425
- Хармид* (153а), 571, прим. 1; (155с–е), 596, прим. 1; (158d), 679, прим. 1; (159а), 653, прим. 1; (163d), 338, прим. 1, 419, прим. 1; (165b), 671, прим. 2
- Клитофонт* (409а–е), 226, прим. 1; (409с), 700, прим. 1
- Кратил* (338а–b), 509, прим. 2; (383а), 316; (384b), 64, прим. 2, 311, прим. 2, 338, прим. 1, 417; (385а–386е), 290; (386а), 258; (386d), 281, прим. 2; (389а–с), 668; (391b), 311, прим. 2; (391с), 311, прим. 2, 312, прим. 1, 401, прим. 1, 514, прим. 1; (391d), 313; (396d–е), 315, прим. 1; (399а–b), 335; (400а), 315, прим. 1; (402b), 428; (403е), 48, прим. 1; (407d), 315, прим. 1; (409d–е), 317; (416а), 317; (424с), 54, прим. 1; (425а), 335, 335, прим. 3, 336; (425е), 317; (426b), 315, прим. 1; (429а), 313, прим. 1; (429b ff.), 327; (429d), 305, 306, прим. 1; (430а), 317; (430с), 317; (431b–с), 335, прим. 2; (433d), 327; (435d), 316, 327; (436b–с), 313; (438а), 313, прим. 2; (438с), 317; (440d), 305; (финал), 317
- Критий* (110е), 383
- Критон* (45е), 578; (48d), 679, прим. 1; (49а), 696, прим. 2; (49b), 170; (50с), 213; (52с), 578; (52d), 213; (53b), 756; (53d), 457, прим. 2
- Письма* 7(324с–d), 455; (324d–е), 573, прим. 2; (325b–с), 574, прим. 2
- Эриксий* (397с), 64; (397d), 424
- Евтидем* (272с), 544, прим. 1; (272е), 609; (275d), 544, прим. 1; (277е), 68, прим. 2, 377, 419; (285d ff.), 321, прим. 2; (286b–с), 275
- Евтифрон* (2b), 575; (3b), 576, прим. 1, 608; (6d), 655; (9d), 654, прим. 1; (11b), 570
- Горгий* (447с), 64; (452d), 69, прим. 1; (452е), 273; (456b), 409, прим. 1; (456с–е), 60,

- прим. 1; (456с–457с), 273, прим. 3; (460а), 60, прим. 1, 412, прим. 1; (460b), 687; (462b), 675, прим. 1; (465с), 267, прим. 1; (465d), 637, прим. 2; (469b), 707, прим. 1; (470d), 153; (474d), 643, 700; (477а), 707, прим. 1; (481d), 596, прим. 2; (483b), 221, прим. 2; (483е3), 156, прим. 1; (484 b), 200; (485b), 289; (485d–е), 563, прим. 1; (485d), 544; (486а–b), 159, прим. 2; (486d–487b), 159, прим. 2; (488b–d), 154, прим. 2; (488с–d), 154, прим. 2; (490е), 583, прим. 1; (491а), 668; (491с), 157; (491d), 393, прим. 3; (492а), 157; (495а), 454; (495d), 569, прим. 1; (499b–d), 703; (508а), 225, прим. 2, 229, прим. 1; (509с), 707, прим. 1; (509d ff.), 691; (511с ff.), 618; (512d), 153; (513с2), 159, прим. 2; (515а), 152; (520а), 57, 267, прим. 1; (520е), 59, прим. 2
- Гиппий Большой* (281а), 62; (281b), 426; (282b), 62, прим. 1; (282b5), 56, прим. 2; (282b–с), 62; (282с), 63, прим. 2, 340, прим. 1, 417, прим. 1, 419, прим. 1; (282d–е), 400, 426, прим. 1; (282е), 397, 426; (283b), 67, прим. 2; (285b), 71; (285с–е), 428, прим. 2; (285d), 179, 551, прим. 1; (286а), 65, 431; (286b), 64; (295с), 586
- Гиппий Меньший* (начальн.), 428; (363с–d), 64, 426; (364а), 66; (368b–d), 70, прим. 2, 429; (368с), 65; (368d), 68, прим. 2, 429, прим. 2
- Ион* (534b), 290
- Лакет* (179d), 58; (80d), 569, прим. 1; (181а), 571; (190b), 662, прим. 1, 683, прим. 1; (190с), 659, прим. 2; (190d), 653, прим. 1; (191с), 656; (197d), 54, прим. 1, 68, прим. 2, 338, 419, прим. 1
- Законы* (начальн.), 115; (624а), 114, прим. 1; (636b), 590, прим. 2; (636с), 598, прим. 1; (731с), 696, прим. 1; (745d), 383; (757а–758а), 229, прим. 1; (776d), 238, прим. 1; (788а), 185, прим. 1; (793а), 185; (836b), 590, прим. 2; (838е), 598, прим. 1; (841b), 186; (860d), 696, прим. 1; (873 d), 399, прим. 4; (885b), 351; (885с), 361, прим. 1; (886b–d), 173, прим. 1; (888с), 351; (888d–890а), 351, прим. 1; (889а), 173, прим. 2; (889е), 344; (890а), 140, прим. 2, 151; (908b), 358; (908b–е), 374; (908с), 674; (908d), 560, прим. 2; (967а–с), (58а–с), 355
- Лисид* (204а), 48; (214b), 225, прим. 2; (222b), 653, прим. 1; (223b), 653, прим. 1
- Менексен* (235е), 544, прим. 1; (236а), 444, 445
- Менон* (70а–b), 457, прим. 3; (70b), 67, прим. 2, 408, прим. 2; (70с), 64; (71а), 683, прим. 1; (72b), 653, прим. 1; (72с), 653, прим. 1; (72d), 386, 657, прим. 1; (73а), 386, 657, прим. 1; (73d), 69, прим. 1, 653, прим. 1; (74а), 653, прим. 1, 657, прим. 1; (74а–b), 657, прим. 1; (75а), 653, прим. 1; (76с), 409, 594, 637, прим. 2; (77а), 653, прим. 1; (78а), 696, прим. 1; (79е–80а), 676; (80а), 584, прим. 2, 607; (80d), 679, прим. 1; (85b), 48; (85d), 509,

- прим. 1; (87с), 391, 688; (87d–e), 700; (87e), 107, прим. 3, 425; (88a–b), 534; (91с), 56; (91d), 56, 59, прим. 1; (91e), 398; (91e–92a), 55; (93с–d), 383, прим. 1; (95с), 60, прим. 1, 153, прим. 1, 273, 411; (96d), 419, прим. 1; (98a), 415
- Парменид* (126с), 519
- Федон* (58a–с), 580, прим. 2; (59b), 464, 500, 740; (60a), 580, 581; (60с–d), 492, прим. 1; (60d), 69; (61b–с), 733; (61e), 730, прим. 1; (63b), 730; (63с), 732; (64a), 733, прим. 1; (67b), 730, прим. 1; (67с–e), 733, прим. 1; (68с), 733; (70b–с), 564; (76d), 534; (78a), 243, прим. 1; (86d), 584, прим. 1; (90b ff.), 268; (91a), 268; (91b), 730; (96a), 635; (99a), 756; (100b), 654, прим. 1; (114d), 730; (1114d–e), 731; (115с), 524; (115e), 738, прим. 1; (117b), 584, прим. 1; (117с), 730, прим. 1
- Федр* (229e), 634, прим. 2, 714, прим. 1; (230с–d), 624; (230d), 507; (231e), 592, прим. 2; (257d), 58; (260b), 322; (261b–с), 68, прим. 2; (263a), 250, прим. 1, 310, прим. 2; (265e), 311, 654; (266d), 68, прим. 2, 266, прим. 3; (267a), 69, прим. 2, 272, 291, прим. 1, 409; (267с), 68, прим. 2, 312, прим. 1, 448; (268a–с), 284, прим. 2; (269b), 284, прим. 1; (269b–с), 419; (270a), 71, прим. 1; (271с), 68, прим. 2; (273a–b), 270, прим. 1; (276b), 509, прим. 2; (278b–d), 268
- Филеб* (17e), 350, прим. 1; (22b), 696, прим. 1; (29b–30b), 720, прим. 1; (58a), 271, прим. 1, 274; (58a–b), 292
- Политик* (262с–e), 243, прим. 1 на *Продика, ссылки* (340aff), 338, прим. 1
- Протагор* (309a), 596, прим. 2; (310e), 399, прим. 3; (311b), 59, прим. 1; (311с), 59, прим. 1; (312a), 57; (312d), 68; (313с), 57; (315a), 57, прим. 2; (315b), 543, прим. 2; (315с), 71; (315с–d), 416, прим. 1; (315e), 419, прим. 1; (316d), 54, 57, прим. 2; (317с), 397, 426, прим. 1; (318d–e), 70, прим. 2, 388; (318e), 59, 71, 428, прим. 1, 548, прим. 1; (318e–319a), 282; (319), 482; (319a), 60, 387, прим. 2, 550, прим. 1; (319b), 619; (320с), 96, 122, прим. 1; (320с–322d), 403; (322a), 121, прим. 2, 121, прим. 3, 357, прим. 2; (322 b), 98, прим. 2, 387, прим. 2; (322с), 99, 100, 225, 265; (320с–322d), 403; (322d), 83, 98, прим. 2, 384; (322e), 208; (323с), 100; (32с–328с), 60, прим. 2; (324a–с), 101; (325с), 483; (326d), 102, прим. 1, 221, прим. 1; (327a–b), 100; (328с), 102, 482; (328d), 95; (329b), 65; (330с), 290; (330d), 290; (333e–334с), 251, прим. 2; (334), 480; (335a), 65, 66, 67, прим. 1, 679, прим. 1; (335d), 543, прим. 1; (337с), 68, прим. 2, 245; (337d), 62, 182, 210, 448; (338с–d), 675, прим. 1; (338e ff.), 312; (339e), 416; (341a), 338, 419, прим. 1; (341a–b), 50, прим. 1; (345d), 696, прим. 1; (347a), 428; (347с), 515, прим. 1; (348d), 679, прим. 1; (349a), 55; (349e–350a), 684, прим. 2; (350a), 691; (350d), 134,



- 135, прим. 2, 689, прим. 1; (352b–c), 686; (352d–e), 392; (352d), 393; (354a–b), 685; (356d–357b), 395, прим. 1; (356d–e), 701; (358b), 701; (360d), 760, прим. 1; (360e–361a), 683, прим. 1; (361c), 653, прим. 1, 656, прим. 1
- Государство* (335d), 170; (337d), 448; (337), 674; (338c), 155; (339b), 700; (339c), 142, прим. 1; (342b), 132; (343a), 659, прим. 2; (343c), 132, прим. 3; (344d), 144; (345 b–c), 132, прим. 2; (347a), 142; (348c), 452; (349d10), 667; (350d), 134, 135, прим. 2; (351c1–3), 135; (351d), 135, 226, 226, прим. 1; (352b), 135; (352d ff.), 745; (353a–b), 133, прим. 1; (353b), 384; (353e), 135; (354a), 135, прим. 3; (359a), 166, прим. 1, 170, 215, прим. 1; (359c), 148, 166; (361a), 141, прим. 2; (364b), 560, прим. 2; (364b–e), 375; (365d), 144, прим. 2; (367c), 140, прим. 2; (382a), 681, прим. 1; (394d), 539; (400b), 54, прим. 1; (403a–c), 598, прим. 1; (424c), 54, прим. 1; (430e–431a), 394, прим. 1; (454a), 311; (469b–c), 243; (470c), 246; (479), 481, прим. 1; (488e), 564; (489c), 345, прим. 2; (490b), 672; (490b), 454; (492a–493d), 35, прим. 1; (493a), 57, прим. 1, 63, прим. 1, 421; (494c–495d), 577, прим. 1; (495a), 454; (495d–e), 194, прим. 2; (496b), 603, прим. 2; (496c), 608; (500c), 169; (504d), 535; (505b), 760, прим. 1; (505c), 760, прим. 1; (506c–d), 761; (509b), 761, 762; (518b–d), 740; (560d), 157, прим. 1; (563d), 185, прим. 1; (589c), 696, прим. 1; (596d), 48; (600c), 340, прим. 1; (600c–d), 73, прим. 1
- Софист* (228c), 696, прим. 1; (232d), 68, прим. 2; (251b), 325, 330; (254a), 293 (262a ff.), 320, прим. 1; (265e), 174, прим. 1; (267a), 500, прим. 2
- Пир* (173b), 518; (174a), 587, прим. 2, 611; (175c–d), 605; (177b), 421; (178a), 428, прим. 2; (178–179), 593; (182b), 590, прим. 2; (186e), 570; (198c), 415; (206c), 672; (208c), 48, прим. 1, 107, прим. 3; (209e), 599, прим. 2; (215b), 584, прим. 2, 601, прим. 1; (216e), 675; (217a), 596, прим. 2; (218d), 675; (219b), 543, прим. 1; (219e), 571, прим. 1; (220b), 587, прим. 2; (220c), 611; (220d–e), 571, прим. 1; (220e), 571, прим. 1; (221b), 564; (221c), 625, прим. 1
- Тезетт* (142d), 518; (146e), 656; (149a), 569; (150c–d), 671, прим. 2; (150d), 604, прим. 1; (151b), 419, прим. 1, 606, 672; (151c), 607; (152a), 258; (152b), 278; (152d), 481, прим. 1; (152e), 275, прим. 2; (155b–c), 481, прим. 1; (160c), 277, прим. 3; (161c), 259, 276, прим. 2, 401, прим. 1; (162d), 97, 356; (162d–e), 98, прим. 1; (162e), 272, прим. 1; (166d), 265, прим. 1, 279, прим. 1; (167a), 283; (167a–b), 265, прим. 1; (167b), 283; (167b–c), 252; (167c), 167, прим. 1, 209, 259, прим. 3, 509, прим. 2; (169d), 265, прим. 1; (171a), 282, прим. 1; (171c–172a), 88,

- прим. 2; (172а), 167, прим. 1; (173b), 518, 544, прим. 1; (177а), 738; (178b), 277, прим. 3; (201d ff.), 324, 325, прим. 3; (202b), 328
- Феаг* (129e), 609, прим. 3; (130а), 604
- Тимей* (19e), 62; (32c), 225, прим. 2; (41c), 711, прим. 1; (55d), 350; (86d), 696, прим. 1
- ПЛУТАРХ**  
*Против Колота* (1109а), 282, прим. 1; (1118с), 714, прим. 1; (1119с–d), 330, прим. 2  
*Об Эроте* (756b–с), 353  
*Как юноше слушать поэтические произведения* (33с), 249, прим. 2; (33e–f), 393  
*Об упадке оракулов* (432с), 375, прим. 2  
*О демоне Сократа* (518e), 569, прим. 1  
*О воспитании детей* (10с), 565, прим. 2  
*О злокозненности Геродота* (862), 66, прим. 1  
*О том, что Пифия более не прорицает стихами* (399а), 375, прим. 2  
*О сувенири* (171с), 359, прим. 1, 369, прим. 3  
*Аристид* (27), 581, прим. 1  
*Демосфен* (5.7), 474, прим. 3  
*Ликург* (5), 114, прим. 1; (6), 114, прим. 1; (30), 464  
*Никий* (23), 345  
*Перикл* (4), 54, прим. 1; (8), 98, прим. 1; (36), 399, прим. 4  
*Фемистокл* (2), 55
- [ПЛУТАРХ]  
*Жизнеописания десяти ораторов* (832), 434; (832с), 444; (833), 445; (833с), 441; (844), 474, прим. 3; (845), 757, прим. 2
- ПОРФИРИЙ**  
*О воздержании* (3.25), 231, прим. 4
- ПРОДИК**  
 фр. (1), 422, прим. 1; (2), 422, прим. 1; (5), 362, прим. 1
- ПРОКЛ**  
*на первую книгу «Начал» Евклида* (с. 272 у Фридлиндера), 431, прим. 1; (с. 356 у Фридлиндера), 431, прим. 1  
*на «Кратила»* (37 Pasquali), 319, прим. 2
- ПРОТАГОР**  
 фр. (1), 259, прим. 2, 277, 285; (2), 72, прим. 1; (3), 101, 251, 289; (4), 98, прим. 2, 286; (10), 389
- СЕКСТ ЭМПИРИК**  
*Против ученых*  
 7 (53), 304, прим. 1; (60), 277, прим. 2, 401, прим. 1; (7.65 ff.), 293, прим. 1; (84), 302; (190), 751; (388), 304, прим. 1; (389), 282, прим. 1  
 9 (17), 365, прим. 2; (18), 362; (51–55), 359, прим. 1; (54), 369, прим. 3, 370, прим. 1; (56), 358, прим. 3  
*Три книги Пирроновых приложений*  
 1 (216), 277, прим. 2, 277, прим. 3; (218), 279, 281  
 2 (63), 279; (64), 301, прим. 1; (76), 304, прим. 1  
 3 (218), 359, прим. 1, 370, прим. 1
- СЕНЕКА**  
*О стойкости мудреца* (18.5), 464, прим. 1
- СИМПЛИКИЙ**  
*на «О небе» Аристотеля* (556, 557), 295

- на «Категории» Аристотеля (208. 28), 326, прим. 1
- на «Физику» Аристотеля (54), 431, прим. 2, 443, прим. 2; (91), 329, 329, прим. 1; (91.28), 330, прим. 2; (120), 331; (247. 33), 756, прим. 2; (256. 32), 756, прим. 2; (786.11), 443, прим. 1
- СОЛОН**  
фр. (1 Diehl), 191, прим. 1; (1.52), 44, прим. 1
- СОФОКЛ**  
Аякс (668 ff.), 228; (1343), 182, прим. 2, 185, прим. 2  
Антигона (175–177), 709; (332), 31; (332–371), 119; (355), 216, прим. 1; (367 ff.), 233; (450), 37, 181; (1113), 84  
Электра (236), 287; (770), 50, прим. 1; (775), 709, прим. 4; (1127), 709, прим. 4  
Эдип в Колоне (912), 193  
Эдип царь (384), 200, прим. 3; (484), 43, прим. 1; (863), 115, 182  
Филоклет (55), 709, прим. 4; (439), 43, прим. 1; (1013), 709, прим. 4; (1246), 44, прим. 1  
Трахинянки (9), 366; (1136), 290; (финал), 353, прим. 3  
фр. (83.3 Nauck), 85, прим. 1; (97), 51; (399), 229, прим. 1; (532), 234, прим. 3
- СТЕСИМБРОТ**  
у Плутарха в «Перикле» (8), 98, прим. 1
- СТОБЕЙ**  
2 (33.15), 35, прим. 1  
3 (38.32), 432, прим. 1; (42.10), 432, прим. 1  
5 (82), 249, прим. 2
- СТРАБОН**  
8 (7.2), 27, прим. 1  
9 (2.7), 571, прим. 1
- СХОЛИИ**  
к Элию Аристиду (III, 408, 19 Диндорф), 200  
к «Риторике» Аристотеля (1373 b), 241, прим. 1  
к Ювеналу 7 (204), 448, прим. 1  
к «Немейским одам» Пиндара (9.35), 200  
к «Федру» (— Hermias, p. 283 Couvreur), 338, прим. 2
- ТЕЛЕКЛИД**  
фр. (6 Коск), 346, прим. 1
- ТЕОФРАСТ**  
О чувственном восприятии (7), 301  
Характеры (1), 448, 674, прим. 1
- ТИРТЕЙ**  
фр. (fr. 3 Diehl), 114, прим. 1
- ФАВОРИН**  
у Диогена Лаэртского 2 (40), 576, прим. 1
- ФЕМИСТИЙ**  
Речь (23 с. 350 Dindorf), 312, прим. 1; (30 с 422), 363  
Парафраз «Физики» Аристотеля (7.2), 329, прим. 3
- ФЕОГНИД**  
(19), 44, прим. 1; (27), 380; (119), 43
- ФЕОДОРИТ**  
Врачевание эллинских недугов (1.75), 378, прим. 1
- ФЕРЕКИД**  
фр. (3), 225, прим. 2

- ФИЛЕМОН**  
 фр. (95 Кокк), 242  
 Meineke, C.G.F. IV (54), 122,  
 прим. 3
- ФИЛОДЕМ**  
*О благочестии* (7), 378, прим. 1;  
 (9), 362
- ФИЛОПОН**  
*Физика* (49.17), 329, прим. 2
- ФИЛОСТРАТ**  
*Письма* (73), 457, прим. 1  
*Жизнеописания софистов* 1 (1),  
 413, прим. 3; (9.4), 410; (9.5),  
 65, прим. 1, 67, прим. 2;  
 (10.1), 398, прим. 2; (10.2),  
 355, прим. 2; (10.3), 398,  
 прим. 3; (10.4), 399, прим. 2;  
 (11.1), 70, прим. 2; (16), 457,  
 прим. 3
- ФРИНИХ**  
 фр. (9 Кокк), 346, прим. 1
- ФУКИДИД**  
 1 (2.4), 383; (21.1), 66, прим. 1;  
 (22.4), 66, прим. 1; (23.6),  
 340; (36.1), 341, прим. 1;  
 (42.1), 130; (76.2), 128; (76.3),  
 148, прим. 1; (84.3), 341,  
 прим. 1; (121.4), 382, прим. 2  
 2 (37), 105; (37.1), 228; (37.3),  
 183; (38), 86, прим. 1; (39.4),  
 103, прим. 2; (40.3), 685; (43.2),  
 110; (43.3), 244, прим. 2;  
 (47.4), 27, прим. 1; (50), 649;  
 (62.4), 340; (63.2), 129; (97.3–  
 4), 29, прим. 1  
 3 (4), 426, прим. 1; (9.1), 130;  
 (10.1), 130; (11.2), 130; (37.2),  
 129, прим. 2; (38.4), 65,  
 прим. 3; (38.7), 64, 393,  
 прим. 3; (39.2), 341; (39.3),  
 129, 137; (39.5), 148, прим. 1;  
 (40.2), 129; (40.4), 129; (44.4),  
 130; (45.3), 148, прим. 1;  
 (45.4), 130; (45.7), 130; (47.5),  
 130; (53.1–2), 341, прим. 1;  
 (56.3), 130; (62.3), 227, прим. 1;  
 (82), 125; (82.2), 449, прим. 3;  
 (82.4), 108, 133, прим. 2; (82.6),  
 84, прим. 1; (83.1), 133, прим. 2;  
 (86.3), 62, прим. 1; (91), 464  
 4 (60.1), 128; (61.5), 128, 148,  
 прим. 1; (86.6), 137; (98.6), 341  
 5 (85–111), 127; (103), 194; (104),  
 127; (105), 128, прим. 1, 137;  
 (105.2), 148, 156, прим. 2  
 6 (11.6), 341; (38.5), 224; (89.5),  
 629  
 7 (68), 446; (68.1), 50; (89), 446;  
 (90), 446; (90.1), 446
- ЦИЦЕРОН**  
*Учение академиков. Кн. 1* (4.15),  
 632  
*Учение академиков. Кн. 2* (42.129),  
 757; (46.142), 752  
*Брут* (8.30–31), 632; (12–46),  
 270, прим. 1; (85.292), 871,  
 прим. 1  
*О дивинации* (1.3.5), 375, прим. 2;  
 (1.54.123), 571, прим. 1  
*О судьбе* (4.10), 600, прим. 1  
*О нахождении материала*  
 (1.31.51), 643, прим. 1;  
 (2.2.6), 80, прим. 1  
*О природе богов* (1.1.2), 355,  
 прим. 2; (1.12.29), 355,  
 прим. 2; (1.23.63), 355,  
 прим. 2; (1.13.32), 378,  
 прим. 1; (1.15.38), 362, 365;  
 (1.23.63), 355, прим. 2, 356,  
 прим. 2; (1.37.118), 362, 365;  
 (1.42.117), 345  
*Об ораторе* 2 кн. (86. 351–354),  
 429, прим. 2; 3 кн. (32.126–  
 128), 71  
*Тускуланские беседы* 1 кн.  
 (48.116), 474, прим. 5, 475,

- прим. 2; 4 кн. (37.80), 600,  
прим. 1; 5 кн. (4.10), 632
- ЭЛИАН  
*История животных* 6(10), 429,  
прим. 2  
*Пестрые рассказы* 12(32), 65
- ЭЛИЙ АРИСТИД  
2 (68 Dindorf), 200, прим. 3;  
(70), 201
- ЭМПЕДОКЛ  
фр. (22.5), 225, прим. 2; (35),  
173, прим. 3; (59), 173,  
прим. 3; (105.3), 460; (134),  
377; (135), 187, 190
- ЭСХИЛ  
*Агамемнон* (160), 353, прим. 3;  
(385), 77, прим. 1; (1084), 239,  
прим. 4; (1563), 170, прим. 1  
*Хоэфоры* (144), 170, прим. 1;  
(306–314), 170, прим. 1  
*Эвмениды* (269–272), 183, прим. 2;  
(275), 183, прим. 2
- Персы* (497–498), 361, прим. 1  
*Прометей прикованный* (39), 50,  
прим. 1; (59), 50, прим. 1;  
(62), 51, прим. 1; (129), 300,  
прим. 2; (442–468), 118;  
(444), 120, прим. 2; (450),  
120, прим. 1; (478–506), 118  
*Семеро против Фив* (269), 84,  
прим. 2; (382), 43, прим. 1  
*Просительницы* (228–231), 223,  
прим. 1; (107), 183, прим. 2;  
(770), 43, прим. 1; (1039), 77  
фр. (314), 47, прим. 1; (373), 50,  
прим. 1; 44, прим. 1
- ЭСХИН, *оратор*  
*Против Тимарха* (173), 53, прим. 1;  
577
- ЭСХИН, *сократик*  
фр. (34 Dittmar), 47, прим. 3; фр.  
(10с Dittmar), 596, прим. 2;  
(40, 44), 500, прим. 1
- ЮВЕНАЛ  
7 (204), 448, прим. 1

## ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- АВГУСТИН 742  
АГАФОН 415; 518; 565; 587; 605;  
611  
Агностицизм 17; 38; 42; 207;  
343; 355  
— и Сократ 724  
АДИМАНТ 140, прим. 2; 144,  
прим. 2; 147; 155  
АЙЕР А. ДЖ. 248–249  
АЛЕКСАМЕН ТЕОССКИЙ 501,  
прим. 1  
АЛКИВИАД 360; 415; 457; 468;  
577; 626; 629  
— отношения А. с Сократом 456;  
571; 574; 596; 602; 611  
АЛКИДАМАНТ 73, прим. 1; 237;  
335; 473–476  
— о рабстве 40; 241  
АЛКМЕОН 49; 296; 420  
АМИСПИАС 543  
АНАКСАГОР 17; 47; 234, прим. 3;  
308; 343; 351–352; 377; 420;  
461; 482; 560; 624; 632; 636;  
719  
АНАКСИМАНДР 26; 206, прим. 2;  
295  
АНАКСИМЕН 295  
Аналогия 643  
— применение в натурфилосо-  
фии 555  
Аналогия микрокосма и макро-  
косма 14; 228  
АНДРОН 153  
АНИТ 58, прим. 2; 59  
— нападки на софистов 56; 57  
— как обвинитель Сократа 575  
АНОНИМ ЯМВЛИХА 106; 382,  
прим. 1; 477–479  
АНТИГОНА 31; 37; 84; 91; 185;  
192  
АНТИМЕР 57  
АНТИСФЕН 177; 249; 275,  
прим. 2; 317; 415; 462–472;  
740; 767  
— о невозможности противоре-  
чить 318  
— об определении и именован-  
ии 319–320; 322  
— спор с Платоном 326  
— монотеизм А. 376–379  
— отношение к Сократу 462  
— отношение к киникам 464–  
465  
— ученик Горгия 464

- характер А. 465–466  
 — учение о добродетели 467  
 — антиэгалитаризм А. 468  
 — ответ Пармениду 469  
 — исследование Гомера 470  
 — критика А. Платоном 471  
 — у Ксенофона 514  
 — сочинения А. 472
- АНТИФОНТ 36; 39–40; 50; 433–437; 445–447  
 — о фюсис против номос 39; 149–150; 161–167; 180–181; 210; 222; 310  
 — о различиях по происхождению 39–40; 230–232; 236–237  
 — «Об истине», трактат А. 161; 441  
 — о справедливости как соответствии закону 162; 226  
 — «О согласии», трактат А.(?) 227; 434  
 — как целитель душ 253; 442  
 — об образовании 253  
 — о языке 310–312  
 — о божественном 349–350  
 — о воздержанности 394  
 — идентификация личности А. 433; 444–447  
 — датировка жизни 434
- АПОЛЛОДОР 398, прим. 1; 518; 740
- АПОЛЛОН (см. также Дельфийский оракул), как законодатель 30; 114; 206
- Аргинусская битва 217, прим. 1; 572
- Ареопэг 103, прим. 1; 116; 179, прим. 1
- АРИСТИПП I 421; 537, прим. 1; 701; 740; 767
- АРИСТИПП II (внук Аристиппа I) 743; 750, прим. 2
- АРИСТОГИТОН 111; 210; 221
- АРИСТОКСЕН 359, прим. 2; 401, прим. 1; 588
- АРИСТОТЕЛЬ 535–542; 641; 652, прим. 1  
 — отношение к софистике 57; 80–82  
 — о приобретении добродетели 101  
 — классификация законов 186–188  
 — о законе и морали 211–212  
 — о дружбе 226  
 — о равенстве 230  
 — о рабстве 242  
 — о мере 277  
 — критика Антифонта 308  
 — критика Антисфена 319  
 — критика Алкидама 474, прим. 5.  
 — об именах 316, прим. 1.  
 — об определении 320, прим. 2.; 323  
 — о грамматике 335  
 — о Критии 455  
 — о переходе от натурфилософии к этике 630  
 — критика отождествления добродетели и знания 681  
 — о непроизвольности проступков 695  
 — о жизни ума 722
- АРИСТОФАН 46; 74; 239; 545–557  
 — о задачах поэтов 46  
 — о софистах 51  
 — критик новой морали 149; 172
- АРХЕЛАЙ (философ) 79; 87; 175; 248; 632; 637
- АРХЕЛАЙ Македонский 448; 468, прим. 2
- АРХИТ 109, прим. 2; 229; 443, прим. 1
- АСПАСИЯ 346
- Атеизм 38; 173; 358–375
- АФИНА 120, прим. 1
- АФИНАГОР 224; 228
- Афины  
 — конституционные изменения в А.32  
 — создание сельского хозяйства и цивилизации 123

- рабство в А. 235  
 — философия власти 127; 451, прим. 1  
 Афиняне  
 — подозрительность а. по отношению к интеллектуалам 49; 53  
 АФРОДИТА 292; 315, прим. 2; 348; 349
- БАРКЕР Э. (Barker E.) 208, 212, прим. 1; 628; 664; 678  
 БАТЛЕР, епископ 330, прим. 2  
 БЕЙКЕР У. У. 496, прим. 1  
 БЕНТАМ И. 107  
 БЁРНЕТ Дж. (Burnet J.) 30; 74, прим. 1; 206, прим. 1; 398  
 БИНЬОНЕ Э. 34; 139; 164; 167; 189; 226; 437  
 Бог, боги (см. также имена отдельных богов, атеизм, религия, пророчество, обожествление)  
 — происхождение веры в б. (ПРОДИК) 38  
 — нравственные недостатки 203; критика б. 344  
 — как персонификация дурных страстей 348  
 — самодостаточность б. 349  
 — замена силами природы 361, прим. 1  
 БОЛДРИ Х. (Baldry H.) 232  
 БЭКОН Ф. 17
- Варвары (barabaroï) 231  
 Вероятность, ссылка на в. 269  
 ВЕРШЕНЬИ Л. 253; 292; 366, прим. 1; 369, прим. 1; 386, прим. 1; 677, прим. 1; 705  
 ВИТГЕНШТЕЙН Л. 666  
 Властос Г. 225, прим. 1; 227, прим. 1; 282, прим. 2; 399, прим. 1; 402; 712  
 Воздух, божественный в. 295; 352; 377; 549; 709
- Возмездие, как типично греческая идея 170, прим. 1  
 — отрицание в. Протагором 101  
 — божественное 190  
 Воля, слабование 392; 685  
 — в. как основа интеллектуального прогресса 690  
 Время 443, прим. 1 (Антифонт и Аристотель); 461 (Критий)  
 ВУДБЕРИ Л. 359, прим. 2; 373, прим. 1
- Гедонизм (см. также удовольствие)  
 — Калликла 158; 197  
 — Антифонта 440  
 — Аристиппа 748  
 Гедонистический расчет (hedonic calculus) 394; 701; 735  
 ГЕКАТЕЙ 30, прим. 3; 430, прим. 1  
 Гелика, катастрофа в Г. 27, прим. 1  
 ГЕЛЬЗЕР Т. 545; 556  
 Генетические определения 217  
 ГЕРА 347  
 ГЕРАКЛ 200; 342; 347, прим. 1; 416; 420; 432; 467; 552; 746  
 ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ 27, прим. 1; 400  
 ГЕРАКЛИТ 17; 251; 318; 377; 384; 631; 766  
 — и Протагор 26; 70; 275, прим. 2; 279; 303  
 — о законах 83; 190; 196  
 — осуждение некоторых религиозных культов 343  
 ГЕРМЕС 51; 99; 347  
 ГЕРМОГЕН 312, прим. 1; 314; 327; 333; (у Платона) 514; 741  
 ГЕРМОКРАТ 128; 138  
 Гермы, разрушение г. 360; 373; 457  
 ГЕРОДОТ 28; 45; 66; 85; 111; 156; 201; 246; 288; 365, прим. 2; 616, прим. 1; 649



- ГЕСИОД 43; 54; 83; 91; 93: 122, прим. 2; 190; 302, прим. 1; 349; 387; 421, прим. 1; 430; 475; 726
- ГЕФЕСТ 49; 120, прим. 1; 363
- ГИГ, кольцо Г. 146; 148; 167
- ГИГОН О. 269, прим. 1; 488; 493, прим. 1; 503, прим. 1; 522, прим. 2; 537, прим. 2; 612, прим. 2; 641
- ГИППИЙ 58; 65; 74; 79; 206; 427; 464; 484, прим. 2; 491; 426; 551, прим. 1; 560; 583, прим. 1; 632; 675
- о законах как о договорах между людьми 39; 105; 210; 217
- как дипломат 62
- публичные речи 63–65
- широта интересов 69–70; 428
- о неписаных законах 115; 179–181
- о единстве человечества 180, прим. 2; 245–246
- датировка жизни и характер 425–428
- открытие квадратрисы 430
- этические воззрения, в целом 431
- ГИППОДАМ 211; 212; 223
- ГИППОН 359, прим. 1; 372
- ГИППОН 359, прим. 1; 372
- ГЛАВКОН 37; 48; 144–150; 166; 213; 216; 221; 455; 620; 761
- ГОБЕС Т. 143; 146, прим. 1; 208, прим. 1; 214; 218; 327, прим. 1
- ГОМЕР 43; 49; 54; 94; 173, прим. 1; 237, прим. 2; 245; 275, прим. 2; 384; 430; 469; 660; 708; 726
- язык Г. 313
- критика Г. 337, прим. 2; 349
- ГОММ А. У. 183, прим. 3
- Гомосексуальность 589; 594; 597
- ГОМПЕРЦ Г. 34; 110; 144, прим. 2; 230; 252, прим. 1; 259; 285; 296, прим. 1; 422, прим. 1; 478
- ГОМПЕРЦ Т. 24; 72, прим. 1; 259, прим. 2; 356, прим. 1
- ГОРГИЙ 17; 26; 84, прим. 1; 148; 154, прим. 2; 271; 291–394; 322; 408–415; 658
- критика философов-досократиков 27; 77; 282
- непризнание себя учителем добродетели 34; 59; 68; 153, прим. 1; 273; 411, прим. 1
- отрицание определения добродетели 386; 658
- посольство в Афины 35; 62; 271, прим. 2; 291, прим. 1; 410
- о могуществе риторики 40; 68; 253; 272; 411
- нравственная нейтральность 34; 411
- доходы 56
- публичные речи 64; 67
- «Похвальное слово Елене» 65; 77; 410
- «Оправдание Паламеда» 292; 410
- «О Несущем, или о Природе» 72; 292; 295; 298
- панэллизм 244
- о трагедии 273
- жизнь Г. 408
- отношение к Эмпедоклу 409
- сочинения 410
- «Эпитафия» 412, прим. 1
- ученики 415
- ГРАВЕЗАНД В. Я. 650, прим. 1
- ГРАНТ А. 23; 75; 247; 285; 403; 422, прим. 1
- ГРИН У. С. 110; 162, прим. 1; 436; 441, прим. 2
- ГРИНЛИФ У. Х. 14, прим. 1; 16; 28, прим. 1; 90, прим. 1

- ГРОТ Г. 22; 42, прим. 1; 52, прим. 1; 111, прим. 1; 144, прим. 1; 318, прим. 1; 743, прим. 2
- ГРОЦИЙ Г.15
- Гуманизм, появление в Греции 11; 15; 26; 42; 120; 173, прим. 1
- ДАМОН 54, прим. 1
- ДАРИЙ 155
- Двойные речи 258, прим 3; 479–484.
- ДЕ СТРИКЕР В. (DE STRYCKER V.) 217, прим. 1; 498, прим. 1; 535, прим. 1
- ДЕВЕРЁ Ж. (DEVEREUX G.) 349, прим. 1; 594
- ДЕВЛИН, лорд 177; 185; 212
- ДЕКАРТ 16
- Дельфийский оракул 206; 344, прим. 1; 376; 489; 714
- о Сократе 511, прим. 1; 612–615
- ДЕМАН Т. 536, прим. 1; 540, прим. 2; 581, прим. 1; 612, прим. 2
- ДЕМАРАТ 104; 185, прим. 1
- ДЕМЕТРА 92; 122; 124; 362; 367
- Демократия 13; 22; 97; 117; 185; 192
- развитие д. в Афинах 32; 223
- и риторика 271
- взгляды Сократа на д. 454; 564; 622–629
- ДЕМОКРИТ 18; 31; 79; 84; 91; 109, прим. 2; 149; 317; 384; 637; 712, прим. 1; 764
- об ограниченности человеческого знания 17
- о законах 103
- о согласии 227
- об ощущениях и реальности 282; 306; 308
- о правильности языка 313
- о языке и реальности 341
- об источнике веры в богов 362
- о природе и обучении 390
- сравнение с Антифонтом 436, прим. 1
- ДЕМОС 153
- ДЕМОСФЕН 50; 53, прим. 1; 111; 116; 178; 185, прим. 2; 236; 399, прим. 2; 465, прим. 1; 474; 590; 757
- ДЖИГАНТЕ М. (Gigante M.) 10, прим. 1; 104; 112, прим. 1; 202
- ДЖОЗЕФ Г. У. Б. 132, прим. 1; 134, прим. 1; 137, прим. 1; 142, прим. 1; 143
- ДЖОУИТТ Б. 23, прим. 1; 42, прим. 1
- ДИАГОР МЕЛОССКИЙ 358; 372
- ДИЕС А. 497; 499; 535; 577
- ДИЗРАЕЛИ Б. 413
- ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ 49; 280, прим. 1; 309, прим. 1; 352; 548, прим. 2; 637; 719
- ДИОГЕН СИНОПСКИЙ 326; 462; 465; 742; 746; 749
- ДИОДОТ АФИНСКИЙ 129
- ДИОПИФ 345; 360, прим. 1
- ДИОТИМА 48; 599, прим. 2
- Добродетель (areté) 60; 69; 96
- как приобретается 41; 42; 59; 107; 380
- политическая, в соответствии с Протагором, 58–59
- по Аристотелю 101
- по Анониму Ямвлиха 106
- как практический навык 98, прим. 2; 383
- как пригодность для выполнения функции 133, прим. 1; 383
- и аристократические связи 381
- утилитаристская концепция а. 700. См. также СОКРАТ

- ДОВЕР К. ДЖ. 544, прим. 1, прим. 2; 549, прим. 1; 553, прим. 4; 568; 590, прим. 2  
 ДОДДС Э. Р. 56, прим. 1; 152, прим. 2; 159; 200, прим. 2; 203; 210; 367; 478; 499, прим. 3; 614, прим. 2; 681, прим. 1  
 ДЮПРЕЛЬ Э. 492, прим. 2; 493  
 ЕВРИПИД 6; 46; 73; 352  
 — о рабстве 40; 236; 238–240  
 — и софистика 67; 73; 193  
 — о противоположности фюсис и номос 85; 150; 171; 345; 353  
 — о божественных законах 94; 98; 115; 180, прим. 1; 182; 206; 314  
 — о писаных и неписаных законах 37; 192; 195  
 — о равенстве (в целом) 225; 228  
 — о равенстве высокого и низкого происхождения 40; 233; 621  
 — об относительности ценностей 247  
 — о богах 347; 407  
 — влияние Антифонта 349; 394; 436, прим. 2  
 — о природном 389, прим. 1  
 — и Сократ 392; 543; 623  
 ЕВТИДЕМ 47; 281, прим. 2; 344, прим. 1  
 ЕВТИФРОН 315, прим. 1; 718  
 Единство человечества 39; 180, прим. 2; 232 (Антифонт); 243–247  
 Животные, как образец для человеческого поведения 155; 173, прим. 1  
 Жребий, как способ назначений на должность 484; 522, прим. 1; 620; 629; 647  
 Закон (см. также справедливость, неписанный закон, номос, общественный договор)  
 Закон (см. также справедливость, неписанный закон, номос, общественный договор) — религиозный и секулярный взгляд на з. 30; 113; 205, прим. 1; 206  
 — связь с земледелием 92; 363  
 — как повод для гордости греков 104; 206  
 — неестественность з. (Антифонт) 163  
 — природный и божественный закон (см. также ЗЕВС, АПОЛЛОН) 179–181; 186; 188  
 — божественное происхождение з. 30; 205  
 — отношение к нравственности 176, прим. 1; 211; 213  
 ЗАЛЕВК 30  
 ЗЕВС 26; 37; 361  
 — давший людям законы 83; 99; 190; 203  
 — нравственные недостатки З. 173, прим. 1; 346; 348  
 — у Эхила 353, прим. 3  
 Земля, как божество, покоренное человеком 119  
 — прародительница человечества 234; 246  
 ЗЕНОН КИТИОНСКИЙ 362, прим. 2; 467  
 ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ 59, прим. 1; 294, прим. 1; 296; 519; 757; 765  
 Знатность, пренебрежительно о з. 229–235  
 ЗОПИР 600  
 Идеи, платоновская теория и. 531; 537; 540; 635, прим. 1; 666; 729; 761; 763  
 Идея (см. также эйдос), взгляд Сократа на и. 665

5

- ИИСУС 170; 492, прим. 2  
 Имена (*ονομα*) 313; 322; 327  
 Индукция 642; 650; 712, прим. 2  
 Инцест 29; 75; 250; 590, прим. 2  
 «Йоланга» 90, прим. 1  
 ИОН ХИОССКИЙ 49; 296  
 Ирония 674  
 Искусство (*technē*) 174, прим. 1; 387; 413; 442  
 ИСОКРАТ 45; 49; 54, прим. 1; 64–68; 92, прим. 2; 111; 116; 124; 229; 295; 320, прим. 1; 386, прим. 1; 390; 415; 425; 473; 499  
 Йегер В. 46, прим. 1; 74; 159, прим. 2; 227, прим. 1; 492, прим. 2; 527, прим. 2; 563, прим. 2; 715, прим. 1  
 ЙОЭЛЬ К. 24; 75; 463; 697  
 КАИДЗИ Ф. (*Caizzi F.*) 320, прим. 1; 321, прим. 1; 328  
 КАЛЛИЙ (комический поэт) 543  
 КАЛЛИЙ 63; 64; 464  
 КАЛИКЛ 36; 57; 144; 151–162; 172; 197; 222; 373  
 КАЛОДЖЕРО Дж. (*Calogero G.*) 285; 201, прим. 2; 411  
 КАН Ч. 288; 304  
 КАНТ И. 74  
 КАСИРЕР Э. 11, прим. 1; 218, прим. 1  
 КЕБЕТ 561  
 КЕЛЬЗЕН Г. 21, прим. 1; 590, прим. 1; 594, прим. 1  
 Кембриджский университет 33, прим. 1  
 КЕМПБЕЛЛ А. Г. 176, прим. 1; 198; 326, прим. 1; 463  
 КЕРФЕРД ДЖ. Б.  
 — о Фрасимахе в «Государстве» 136, прим. 1; 140  
 — об Антифонте 162; 447, прим. 1  
 — о Горгии и его трактате 295, прим. 1  
 КЕФАЛ 626  
 КИНЕСИЙ 373  
 Киники 326; 419; 422; 464; 498; 524; 543, прим. 1; 742  
 Киносарг, гимнасий 465  
 Киренаики 742–746; 750, прим. 2  
 КЛАССЕН К. Дж. (*Classen C. J.*) 286; 338, прим. 2  
 КЛЕОМБРОТ 740  
 КЛЕОН 33; 64; 129; 138; 459, прим. 1; 545  
 Климат, его влияние на характер 243  
 КЛИСФЕН 32; 58, прим. 2; 206  
 КОГЕН Г. 666, прим. 2  
 Конкурсы красоты 257; 584  
 КОНФУЦИЙ 418; 738, прим. 1  
 КОРАКС 269; 409  
 КОРНФОРД Ф. 132; 135, прим. 1; 259, прим. 2; 264; 279; 286; 335; 545; 560  
 Космология, следствия для этики 148; 172–174  
 Космополитизм. См. Единство человечества  
 КОУЛ А. Т. (*Cole A. T.*) 265, прим. 1; 385, прим. 1; 478, прим. 1; 479  
 Красота (*kalon*) 256; 700; 702  
 КРАТЕТ ФИВАНСКИЙ 467  
 КРАТИЛ (у Платона) 48; 64; 258; 275; 281; 311; 401; 417; 428; 471; 509; 514; 668  
 КРАТИЛ 305; 537  
 Крит, законы К. 206  
 КРИТИЙ 37; 73; 94; 103; 123; 221, прим. 2; 359; 415; 453–462  
 — о происхождении религии 37; 369  
 — о происхождении общества 123; 216  
 — о законах 103; 210  
 — отношения с Сократом 268; 456; 573; 574; 575; 589

- о чувствах и уме 307; 459  
 — о совершенствовании природы 389; 459  
 — жизнь и характер 453  
 — интерес к технологиям 458  
 — сочинения 457  
 — о времени 461  
 КРИТОБУЛ 257; 514; 584; 592; 740  
 КРИТОН 464, прим. 1; 500, прим. 1; 507; 514; 524; 578; 740  
 Кровь 460  
 КРОСС (CROSS R. C.) и ВУЗЛИ (WOZLEY A. D.) 132; 134; 136; 142; 215; 217; 220  
 КСАНТИППА 580–582  
 КСЕНАРХ 500  
 КСЕНИАД 304  
 КСЕНОФАН 10; 17; 65; 70; 74, прим. 1; 758  
 — критика религии 93; 343; 347; 356; 375, прим. 2  
 — его концепция божества 343; 349; 377; 379  
 КСЕНОФОНТ 503–526  
 — жизнь и характер К. 504–506  
 — «Домострой» 506–509  
 — «Защита Сократа на суде» («Апология») 510–513  
 — «Пир» 513–519  
 — «Воспоминания о Сократе» 520–523  
 КСЕРКС 104; 155; 398  
 КТЕСИПП 740  
 КУН Т. С. 531  
 КЪРКЕГОР С. 496, прим. 1; 562, прим. 2; 637, прим. 1; 674, прим. 1  
 КЭРСТ Дж. 99, прим. 1; 107, прим. 2; 205, прим. 1
- ЛАГЕРБОРГ Р. 591  
 ЛАИС 750  
 ЛАМПРОКЛ 580; 582  
 ЛАСЛЕТТ П. 205, прим. 1
- ЛЕВИ А. 181, прим. 2; 281, прим. 3; 301, прим. 1; 495; 622, прим. 1  
 ЛЕВИНСОН Р. Б. 20; 159, прим. 1; 241, прим. 1; 454, прим. 1  
 Лекции, «умеряющие горе» 441, прим. 2  
 ЛЕОНТ САЛАМИНСКИЙ 573  
 ЛЕСКИ А. 10; 95, прим. 1; 191, прим. 1; 269, прим. 3; 286–287; 291, прим. 1; 347, прим. 1; 447, прим. 1; 474, прим. 1; 622, прим. 1  
 ЛИКОН 576  
 ЛИКОФРОН 73  
 — его договорная теория законов 37; 211; 215; 217  
 — о знатности происхождения 232; 233  
 — о пропуске связки 329  
 ЛИКУРГ 114; 117; 206; 429; 511, прим. 1; 590  
 ЛИН 43; 220, прим. 2  
 ЛИСИЙ 90; 111; 184; 373; 575, прим. 1; 592, прим. 2  
 Логос (logos, logoi) 66; 68; 267; 280; 310; 319; 320; 334; 336; 377  
 Ложь, невозможность л. 316; 319  
 ЛОКК ДЖ. 14; 38; 182, прим. 1; 195, прим. 2; 198; 205, прим. 1; 220; 646  
 ЛОРЕНЦ К. (и МИТТЕЛЬ-ШТРАСС ДЖ.) 328, прим. 1  
 ЛУРИЯ С. 446
- МАГАЛЬЯС–ВИЛЬЕНА В. 487, прим. 1  
 МАГУАЙР ДЖ. П. 144, прим. 1  
 МАКОЛЕЙ Т. Б. (Macaulay T. B.) 17; 32  
 Макроцефалы 437  
 МАМЕРК 428; 431  
 МАННЕБАХ Э. 743, прим. 3; 746; 748; 750, прим. 2; 752, прим. 2

- МАРРИ ДЖ. Г. 312, прим. 1; 337, прим. 1; 551, прим. 2; 556; 566
- Математика 17; 71; 81; 246; 428; 431, прим. 1; 542; 635; 744
- Мегарская школа 280; 331; 332, прим. 1
- Медицина 49; 91, прим. 1; 123; 132; 174; 252; 441; 619, прим. 1; 666, прим. 1
- МЕЛЕТ 352; 512; 575; 608; 621, прим. 2
- МЕЛИСС 49; 293; 305, прим. 1; 464; 758
- Мелос (см. также Мелосский диалог) 127
- Мелосский диалог 31; 137; 148; 156
- МЕНЕДЕМ 331
- МЕНЕКСЕН 740; 741
- МЕНОН 41; 48; 274; 381; 415; 602
- Мера (metron) 277
- МЕРРИ У. У. 549, прим. 2; 568
- МЕТРОДОР 752
- МИКК 48; 52
- МИЛЬД ДЖ. СТ. 212
- МИЛЬТОН ДЖ. 634, прим. 4
- Митилена 33; 129; 341
- Мнемоника, мнемоническая техника Гиппия 429
- МНЕСИФИЛ 55
- МОМИЛЬЯНО А. 309, прим. 1; 313, прим. 2; 341
- МОРРИСОН ДЖ. С. 45; 56, прим. 1; 164, прим. 3; 307; 398, прим. 1; 446
- МОСХИОН 91; 94; 121; 220, прим. 2
- МУР ДЖ. Э. 330, прим. 2; 543, прим. 1; 663
- МУСЕЙ 54; 430; 726
- «Мыслильня» (phrontisterion) 441
- МЮЛЛЕР К. В. 357, прим. 1; 404, прим. 1
- Навкратис 30
- НАЙТ А. Х. ДЖ. 161, прим. 1
- Натурфилософы 216
- отношение к софистам 11; 25; 149
- недостатки н. 27
- о безнравственности 149; 172–175
- религиозные концепции 343; 351
- Нацистская партия 21
- Необходимость (ananké) 100; 148; 256
- природная 128
- и номос 144, прим. 1; см. также природа
- Неписанные законы 37; 84; 115; 178–187
- Несдержанность (akrasia) 689; 690
- НЕСТЛЕ В. 46, прим. 1; прим. 1; 95, прим. 2; 98, прим. 1; 242; 274, прим. 1; 289; 357, прим. 1; 366, прим. 1; 396; 426; 427, прим. 1; 447, прим. 1; 475, прим. 1; 478
- НИЦШЕ Ф. 24; 160
- Номинализм 81; 326
- Номос (см. также закон)
- значение слова 82
- противоположность природе (physis) гл. IV passim
- в языке 311
- в религии 344
- НОТТ К. 18
- НРАВСТВЕННОСТЬ (см. также релятивизм, ПРОТАГОР, закон)
- три эры н. 75; 247
- НЬЮМЕН У. Л. 241
- о законах 83; 190; 196
- О'БРАЙЕН ДЖ. М. 94, прим. 2; 392, прим. 2; 454, прим. 1; 475; 682, прим. 1; 691, прим. 1

- Обожествление, природных сил и вещей 361
- Образование, его сходство с возделыванием растений 254; 605, прим. 1
- Общественный договор 14; 192; гл. V
- «историцистская» теория о. д. 213–215
- различные формы 214
- генетическое объяснение 216–217
- Общество, происхождение о. 244; 215
- Общество, происхождение о. 244; 215
- Оксфордский университет 33, прим. 1
- Олигархия 153; 197; 223; 522
- Олимпия, состязания софистов 64–66
- Определения (см. также СОКРАТ) 647
- Антисфен об о. 323
- аретэ (Сократ и Горгий) 385
- должно включать указание на функцию 324
- ОРФЕЙ 54; 220, прим. 2; 430; 726
- Орфизм 375; 461; 561; 709, прим. 3; 722; 733
- Орфоэпия 313
- ОСТИН ДЖ. Л. (AUSTIN J. L.) 750, прим. 1
- Относительность 72
- обычаев и моральных норм 29; 88
- истины 78; 413 (Горгий)
- ценностей гл. VII; 651; 701
- ПАНЕТИЙ 582; 631; 757
- Панэллинизм 64; 244; 400; 409
- Панэллинские празднества 64; 245
- ПАРК Х. У. 613, прим. 2
- ПАРМЕНИД 15; 27; 46; 49; 70; 149; 259; 304; 414; 469; 519; 693; 759; и ГОРГИЙ 272; 294; 298; 302
- ПЕЙТО (РЕЙТНО) 77
- ПЕРИКЛ 54, прим. 1; 58, прим. 2; 98, прим. 1; 105; 129; 346; 482; 685
- отношения с Протагором 35; 117; 400
- о неписаных законах 183; 195, прим. 2
- об Афинской демократии 185, прим. 1
- ПЕРСЕЙ (стоик) 362–364
- ПИНДАР 44; 199–205; 347; 382; 387; 709
- ПИРИЛАМП 153
- Письменные руководства (technical) софистов 68; 190; 195; 387; 410
- ПИФАГОР, как софист 45
- Пифагореизм 58; 149; 482; 561; 626; 708; 733; 766
- ПЛАТОН (см. также Идеи) 12; 14; 248; 249; 391; 526–535; 625; 654
- о софистах 19; 35; 52; 60, прим. 2; 292; 402 (Протагор); 415; 416 (Продик); 421; 426 (Гиппий)
- моральные взгляды 159
- об атеизме 174
- о двух видах атеизма 374
- о неписаных законах 185
- общее отношение к законам 197–199
- о любви (philia) 225, прим. 2
- о равенстве 227
- о рабстве 238, прим. 1; 243
- о грехах и варварах 243
- о софистике и риторике 266
- об Антисфене 325
- посещение Мегары 331; 756
- о грамматике 335
- религиозные воззрения 349

- сравнение с Сократом 490
- «Апология», историчность ее 527, прим. 1; 730, прим. 1
- платоновская теория эроса 589
- и гомосексуальность 21; 61; 589; 594, прим. 1; 598, прим. 1
- о дурных поступках как о непроизвольных 695
- «Феаг» 602; 607; 609
- отрешенность П. от мира 733
- и Аристипп 754
- Позитивизм 11; 248; 297; 344
- Поиск (истины, принципов); 663; Горгий о п. 77; 273; 411
- Показы (epideixeis) 63
- ПОЛ 153
- ПОЛЕНЦ М. 84, прим. 3; 112; 192, прим. 2; 750, прим. 2
- ПОЛИКРАТ 489; 499; 522; 577; 621, прим. 2
- ПОППЕР К. Р. 20; 52, прим. 1; 144, прим. 1; 208; 214, прим. 1; 221, прим. 2; 454; 462; 620, прим. 1; 627; 639, прим. 1
- ПОСЕЙДОН 27; 363
- Поэты, дидактическая функция поэзии 45
- Сократ об у. 701
- Аристипп об у. 748
- Предикация, невозможность п. 325; 334
- ПРИАМ 234
- Природа (physis), противоположность номос гл. IV passim
- и необходимость 148; 172; 393; 554
- законы 156
- отношение к божественному 182, прим. 1
- человеческая 148; 149, прим. 2
- Провидение 344, прим. 1; 351
- вера Сократа в п. 719
- Прогресс, теории п. 91; 369
- Протагор о п. 95
- пассажи, описывающие прогресс человечества 118
- ПРОДИК 51; 56; 275, прим. 2; 359; 415–425
- о происхождении религии 39; 361–364
- о правильном использовании слов 50, прим. 1; 312; 337; 421
- посольство в Афинах 62
- «Ф природе человека» 71; 420
- отношения с Сократом 417; 421
- синонимика и философия 341
- басня о выборе Геракла 95, прим. 2; 342; 421
- жизнь и характер личности 415
- плата за обучение у П. 64; 417
- как натурфилософ 51
- сочинения 424
- ПРОКСЕН 274; 415; 525
- ПРОМЕТЕЙ 31; 50; 91; 118; 182
- Прорицатели (см. также Дельфийский оракул) 375
- Просвещение 6; 10, прим. 1; 27; 38; 73; 117; 343; 470
- ПРОТАГОР 12; 17; 26; 35; 225; 307; 397–408; 544, прим. 1; 547; 559; 751; 752, прим. 1
- признание себя софистом 53
- отношения с Периклом 35
- агностицизм П. 38; 97; 98, прим. 1; 355–357; 406
- о противоположных аргументах 40; 68, 77; прим. 2; 275; 406; 480
- человек как мера 258; 277
- доходы П. 56
- как учитель политической добродетели 59; 69; 388
- «словесные битвы» 65
- риторические труды 66–67
- как критик поэзии 312; 408
- и натурфилософия 70
- против элеатов 72



- «Об изначальном состоянии человека» 95; 401, прим. 1
- о происхождении общества и нравственности 95–98; 216
- теория наказания 101
- составление законов для Фурий 30; 117; 400
- и общественный договор 207–209; 220
- об отношении закона и справедливости 221; 261
- об относительности ценностей 250; 386
- о медицине 253; 255, прим. 2
- о языке 312
- о грамматике 334
- датировка жизни П. 397
- сочинения 400
- о математиках 406
- Противоречие, невозможность противоречить 276
- ПЬЮЗИ Э. Б. 14, прим. 1
- Рабство 40; 235–243
- Равенство гл. VI
- геометрическое и арифметическое 229
- Равенство перед законом (*isonomia*) 150, прим. 2; 191
- развитие т. 92; 118
- Разделение (*diairesis*), метод Платона 310
- Рапсоды 65; 470
- РАССЕЛ Б. 18, 413, прим. 1
- Рационализм, в Англии XVII века 16
- РЕЙХЕ Х. 408, прим. 1
- Религия (*см. также* боги, фундаментализм) 26
- и государство 344
- как политический инструмент 372
- РЕНО М. 589, прим. 1; 740, прим. 1
- РЕНСИ ДЖ. 159; 399, прим. 4
- Речь (*epos*) 312
- Риторика (*см. также* софисты) 77
- Аристотеля 188
- «изобретение» р. 269
- две школы р. 271
- Риторика и образование 254–256; 284, прим. 2
- РИТТЕР К. 492, прим. 2; 529, прим. 1; 536, прим. 1; 581, прим. 1; 670, прим. 2; 698
- РОБИН Л. 538, прим. 1
- РОДЖЕРС Б. 544, прим. 1; 549, прим. 2; 559, прим. 1; 567
- РОСС У. Д. 501, прим. 1; 537; 643, прим. 1; 646; 657, прим. 2
- РУССО Ж.-Ж. 38; 92; 178; 198; 205, прим. 1; 215, прим. 1
- САЙМОНДС, лорд 212
- САЛОМОН М. 95, прим. 3; 140; 209; 396; 474, прим. 5
- Самообладание, как условие приобретения знания 690
- СЕЛТМАН Ч. Т. 257
- Сельское хозяйство (*см. также* медицина) как источник закона и цивилизации 92; 363
- Семь мудрецов 45; 47
- СИДЖВИК Г. 22; 80; 416
- СИКИНГ К. 272, прим. 3; 294, прим. 1
- СИЛЬВЕРБЕРГ Т. 625
- СИМЕТЕРР Р. 690, прим. 1; 692, прим. 1; 694, прим. 1
- СИММИЙ 561; 740
- СИМОН, сапожник 519, прим. 1
- Ситуационная этика 90
- СКЕМП ДЖ. Б. 189, прим. 1; 243, прим. 1
- Скептицизм 72; 76; 247; 272; 304; 651
- религиозный с. 26; 344
- с. Аристиппа 749
- Случай (*kairos*) 413; 473; 651

- СНЕЛЛ Б. 191, прим. 1; 392, прим. 2; 428, прим. 2; 681, прим. 1
- Совесть (aidos) 99
- Согласие (homonoia) 67; 225; 227
- СОКРАТ 12; 66; 170; 170, прим. 1
- названный софистом 51–52
  - отношение С. к обучению за плату 56
  - уважение к закону 105
  - спор с Фрасимахом 131
  - о неписаных законах 179; 223
  - политические взгляды 194; 209; 618–629
  - обязательство соблюдать законы 213; 217–218
  - об общественном договоре 217; 222
  - вера в будущую жизнь 222; 533; 721
  - об относительности ценностей 249; 284, прим. 2; 651; 701
  - утилитаризм 251, прим. 2; 535; 583; 700; 701
  - телеология С. 166, прим. 2; 314; 583; 640; 667; 695; 754
  - как знаток искусства логосов 268
  - отношение к софистам 284, прим. 2; 560; 642; 679; к Продику 337; 417; к Критию 456
  - его концепция добродетели (areté) 384
  - «добродетель есть знание» 392; 680–695
  - о невольных проступках 393; 411, прим. 1; 694
  - как интеллектуальная повитуха 418; 508; 569, прим. 1; 671
  - о поэтических сочинениях С. 492, прим. 1
  - «божественное знамение» (daimonion) С. 512; 606; 608–612
  - школа С. 562
  - внешность С. 583
  - сравнение с морским скатом 607; 676
  - искусство поиска 617; 679
  - вопросы С. 617; 659; 669; 671
  - требование определений 631; 648; 705
  - отношение к познанию природы 633
  - об отношении души к богу 715
- Солнце: бог или камень? 351
- СОЛОН 30; 32; 44, прим. 1; 55; 190; 454; 660
- Сома (в ведических гимнах) 367, прим. 1
- Софист, значение слова 42
- Софисты 54; 632
- как литературные критики 69
  - актуальность с. 10
  - связь с досократической философией 11; 70
  - современные оценки с. 20
  - и риторика 35; 68; 270
  - как учителя добродетели (areté) 59; 388
  - размеры доходов 59, прим. 1; 63; 69; 417
  - соперники на соревнованиях 63
  - против элатов 72
  - философия с. в целом 72
  - утерянные сочинения 79
- София, софос 42
- СОФОКЛ, о человеческих достижениях 31; 216, прим. 1
- о неписаных законах 36; 182; 192
  - о рабстве 240, прим. 1
- СОФРОН 500–502
- СОФРОНИСК 569–571; 576
- Сочинения сократиков (socratic logoi) 740–742
- Спартанцы 128; 459

- Справедливость (dike) 99; 101; 196; 262; 265  
— как пригодность сильнейшему (ФРАСИМАХ) 131  
— как подчинение законам (у АНТИФОНТА) 131; 149; 169  
— природная (КАЛЛИКЛ) 155–158  
— другие определения (АНТИФОНТ) 210–212  
— природная (АРИСТОТЕЛЬ) 187, прим. 1  
Справедливость, объективная (epeikeia) 188  
Справедливость, отношение к интересу (ФУКИДИД) 127  
СТИВЕНСОН К. Л. 661, прим. 1  
СТИЛЬПОН 330; 758  
СТОДАРТ М. А. 14, прим. 1  
Стоики 112; 467; 498  
Суеверия, осуждаемые Платоном 375  
Сциаподы 437
- ТАРГЕЛИЯ МИЛЕТСКАЯ 430  
ТАРН У. 232, прим. 2  
ТЕЙЛОР А. 137, прим. 1; 144  
ТЕЙТ ДЖ. 361, прим. 1  
Телеология, у Аристотеля 324; у Сократа, см. СОКРАТ; у Аристиппа 754  
ТЕОФРАСТ 87, прим. 1; 225, прим. 2; 301; 409, прим. 1; 448; 674, прим. 1  
ТЕРПСИОН 740  
ТЕРСИТ 43; 463  
ТЕСЕЙ 32; 67; 94; 104, 120; 192–193; 580  
Технология, отношение греков к т. 31  
— развитие т. 92; 118  
ТЕЭТЕТ 502; 518; 672  
ТИГРАН 49  
Тирания, как следствие нарушения закона (Аноним Ямвлиха) 109  
ТИСИЙ 80; 269; 291; 409; 448  
ТОМСОН ДЖ. 170, прим. 1; 180, прим. 1; 183, прим. 2; 184  
Тридцати, тирания 73; 453–460; 573–577; 624; 675  
Троглодиты 437
- Удовольствие (hedone), Антифонт об у. 164  
— Сократ об у. 701  
— Аристипп об у. 748  
Ужасное (deinos, deinotes) 48–50; 53; 338  
УИНСПИР А. Д. 625  
УНТЕРШТАЙНЕР М. 7; 90; 112; 152; 169; 202; 210; 286; 302; 350; 364; 426, прим. 1; 478  
Утилитаризм (см. также СОКРАТ) 42; 107, прим. 2; 162; 164, прим. 2; 170
- ФАЛЕЙ ХАЛКЕДОНСКИЙ 230  
ФАЛЕС 428  
ФАМИРИД 47  
ФЕАГ 603, прим. 2  
ФЕДОН 581; 600; 740  
ФЕДОНД 740  
ФЕЛИНГ Д. (Fehling D.) 312; 337, прим. 1  
ФЕМИСТОКЛ 55; 63, прим. 1; 383, прим. 1; 459, прим. 1; 615  
ФЕНАРЕТА 569  
ФЕОГНИД 43; 235; 380; 458  
ФЕОДОР КИРЕНСКИЙ 356, прим. 2; 359;  
ФЕРАМЕН 453; 455  
ФЕРЕКИД СИРОССКИЙ 225, прим. 2  
ФИЛД Г. К. 463; 503; 538  
ФИЛЕМОН 122, прим. 2; 237; 242  
ФИЛМЕР Р. 14, прим. 1  
ФИЛОЛАЙ 741  
ФОГЕЛЬ К. Й. 487, прим. 1; 493, прим. 2

[С]

- ФРАСИМАХ 35; 69, прим. 1; 140; 342; 351  
 — в «Государстве» 10, прим. 1; 127; 131–145; 153; 155; 226  
 ФРИТЦ К., фон 262, прим. 1; 279, прим. 1; 287; 327, прим. 2; 763  
 ФУКИДИД 6; 31; 64; 66; 73; 83; 108; 110; 125–131; 138; 148; 183; 256; 30–341; 415; 444; 490; 505; 629; 649; 685  
 Фундаментализм 349  
 Фурии, город 30; 51; 117; 212; 400  
 Фурии, мифические существа 116; 196  
 Фюсис (physis) см. природа  
 ХАЙНИМАНН Ф. 84, прим. 3; 95, прим. 3; 150, прим. 2; 285; 311, прим. 1  
 ХАРИКЛ 455; 675  
 ХАРМИД 455; 514; 535; 573  
 ХАРОНД 30  
 ХАРИСОН Ф. 369, прим. 1  
 ХАРИСОН Э. Л. 142, прим. 1  
 ХАРТ Х. Л. А. 28, прим. 2; 85  
 ХЕРЕФОНТ 64; 511, прим. 1; 612; 616  
 ХИРЦЕЛЬ Р. 178, прим. 1  
 Христианство 14; 229; 369; 376; 378; 708; 732  
 ХРУСТ А. (CHROUST A.) 466, прим. 1; 492, прим. 2; 522  
 ХЭВЛОК Э. А. 20; 24; 52, прим. 1; 78; 95, прим. 3; 436; 449, прим. 2; 452; 628, прим. 2  
 ХЭЕР Р. М. 716, прим. 1  
 ХЭКФОРТ Р. (HACKFORT R.) 252; 513, прим. 1; 612, прим. 2; 677; 678; 732, прим. 1  
 ЦЕЛЛЕР Э. 21; 59, прим. 1; 74; 241, прим. 1; 286; 304; 466, прим. 1; 492, прим. 2; 519, прим. 1; 524, прим. 3; 545; 571; 577; 600, прим. 1; 637, прим. 1; 652, прим. 1  
 Ценности 125  
 — относительность ц. гл. VII  
 — два вида относительности ц. 251  
 — эстетические 256  
 Четыреста, олигархический совет 153; 433; 446; 457  
 ЧИАППЕЛЛИ А. (Chiappelli A.) 303  
 ШВЕЙЦЕР А. 493  
 ШЕКСПИР 229; 546  
 ШЛАЙФЕР Р. 237; 244, прим. 3; 618, прим. 1  
 ШМИД В. 68; 307, прим. 1; 339; 370, прим. 1; 409, прим. 1; 412, прим. 1; 431, прим. 2; 435; 463; 556  
 ШОУ Б. 546  
 Штенцель Ю. 163, прим. 2; 269, прим. 2; 336  
 ШТРАУС Л. 20, прим. 1; 245, прим. 1  
 ЭВБУЛИД 757  
 ЭВГЕМЕР ТЕГЕЙСКИЙ 359; 365  
 ЭВЕН ПАРОССКИЙ 64, прим. 2; 69  
 ЭВКЛИД МЕГАРСКИЙ 331; 740; 755–767  
 Эгоизм 148  
 — отождествление э. со справедливостью 131  
 Эйдос 532; 648, прим. 2; 666; 667; 706  
 Элеаты 17; 26; 299; 304  
 — влияние э. на софистов 272, прим. 3; 292; 300; 302; 308; 332; 404; 410, 414; 436  
 — и Сократ 759; 766  
 Элевсинские мистерии 184, прим. 2; 360

- ЭМПЕДОКЛ 46; 49; 65; 84; 93;  
149; 173; 187; 225; 241; 295;  
301; 366; 377; 460  
— отношение к Горгию 301; 408;  
409, прим. 1; 637; 660  
— использование им аналогии  
554, прим. 2  
Эмпиризм 16; 72; 256; 284; 495;  
650; 703  
ЭПИГЕН 740  
ЭПИКУР 442; 563, прим. 2; 743;  
749  
ЭРБСЕ Г. 556, прим. 1; 557–558  
ЭРЕНБЕРГ В. (EHRENBERG. V)  
58, прим. 2; 126, прим. 2; 178,  
прим. 1; 183, прим. 1; 184,  
прим. 2; 195, прим. 2; 202;  
400, прим. 1  
Эретрийская школа 330  
Эристика 268; 332; 739; 765;  
767  
Эрос (платонический) 61; 516;  
589; 597
- ЭСХИЛ 44; 75; 77; 183; 240,  
прим. 4  
ЭСХИН из Сфетта 47; 464,  
прим. 1; 493; 499; 577; 591;  
596; 606; 671; 740  
Этимология 315, прим. 2  
ЭФИАЛЬТ 32  
Эфир, божественный э. 353; 377;  
549; 722  
ЭХЕКРАТ 504; 741
- ЮМ Д. 194; 205, прим. 1; 248;  
620  
— о «Критоне» 217, прим. 1
- Язык  
— происхождение (Диодор) 120  
— теории я. (Антифонт) 310  
— у Платона, «Кратил» 313  
— связь со знанием и бытием  
316  
— иноязычные слова в составе  
греческого языка 317

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Софисты</b> .....	5
<i>Предисловие</i> .....	5
<i>Список сокращений</i> .....	8
I. Введение .....	10
II. Злободневные темы .....	25
III. Кто такие софисты? .....	42
1. Слово «софист» .....	42
2. Софисты .....	54
2.1. Профессионализм .....	54
2.2. Межполюсный статус .....	61
2.3. Методы .....	63
2.4. Интересы и общее мировоззрение .....	67
2.5. Упадок или молодость? .....	74
2.6. Риторика и скептицизм .....	76
2.7. Судьба софистической литературы: Платон и Аристотель .....	78
IV. Антитеза <i>nomos—physis</i> в морали и политике .....	82
1. Введение .....	82
2. Странники «номоса» .....	91
2.1. Антропологические теории прогресса .....	91
2.2. Протагор об изначальном состоянии человека ...	95
2.3. Другие уравнения «номоса» с правильным и справедливым .....	102
<i>Приложение: Несколько отрывков, описывающих прогресс человечества</i> .....	118

3. Реалисты .....	125
3.1. Фукидид .....	125
3.2. Фрасимах в «Государстве» .....	131
3.3. Главкон и Адимант .....	145
3.4. Природа и необходимость .....	148
4. Сторонники « <i>physis</i> » .....	151
4.1. Эгоистическая точка зрения .....	151
4.1.1. Калликл: « <i>physis</i> » как право сильного .....	151
4.1.2. Антифонт: « <i>physis</i> » как просвещенный эгоизм .....	161
4.1.3. Другие свидетельства .....	171
4.2. Гуманистическая точка зрения: писанный и неписанный законы .....	176
<i>Приложение: Пиндар о «номосе»</i> .....	199
V. Общественный договор .....	205
VI. Равенство .....	223
1. Политическое равенство .....	223
2. Равенство богатства .....	229
3. Социальное равенство .....	230
4. Рабство .....	235
5. Расовое равенство .....	243
VII. Относительность ценностей и ее влияние на этическую теорию .....	247
VIII. Риторика и философия (видимость и бытие, вера и знание, убеждение и доказательство) .....	266
1. Общее .....	266
2. Протагор .....	274
<i>Приложение: Протагор, фр. 1, DK: некоторые особенности перевода</i> .....	285
3. Горгий .....	291
4. Другие взгляды: крайний и умеренный скептицизм ..	304
5. Язык и его объекты .....	310
6. Грамматика .....	334
Дополнительные замечания .....	340
IX. Рационалистические теории религии: агностицизм и атеизм .....	343
1. Критика традиционной религии .....	343
2. Агностицизм: Протагор .....	355
3. Атеизм: Диагор, Продик, Критий; два типа атеистов у Платона .....	358
4. Монотеизм: Антисфен .....	376



X. Можно ли научить добродетели? .....	379
XI. Персоналии .....	395
Введение .....	395
1. Протагор .....	397
2. Горгий .....	408
3. Продик .....	415
4. Гиппий .....	425
5. Антифонт .....	433
Дополнительное замечание: личность Антифонта .....	444
6. Фрасимах .....	447
7. Критий .....	453
8. Антисфен .....	462
9. Алкидамант .....	473
10. Ликофрон .....	476
11. Анонимные авторы .....	477
11.1. Аноним Ямвлиха .....	477
11.2. Двойкие речи .....	479
<b>Сократ</b> .....	485
I. Проблемы и источники .....	490
1. Общие .....	490
2. Ксенофонт .....	503
3. Платон .....	526
4. Аристотель .....	535
5. Комедия .....	542
Замечание о двух изданиях «Облаков» .....	566
II. Жизнь и характер .....	569
1. Жизнь .....	569
2. Внешность и общие черты характера .....	583
3. Отношение к сексу и любви .....	589
4. Воздействие на других .....	601
5. Божественное знамение: Сократ и иррациональное ..	608
6. Сократ и ответ Дельфийского оракула .....	612
7. Его служение богу .....	616
8. Политические взгляды .....	618
Дополнительное замечание: некоторые мнения о политическом взглядах Сократа .....	625
III. Философское значение .....	629
1. «Philosophia de caelo devocata» .....	629
2. Индукция и дефиниция .....	642



---

3. Отношение индукции и дефиниции к этическим целям Сократа . . . . .	650
4. Природа сократовской дефиниции . . . . .	660
5. Неведение Сократа . . . . .	668
6. Добродетель — это знание . . . . .	680
7. Любой проступок произволен: Сократ детерминист? . . . . .	695
8. Благо и польза . . . . .	700
9. Самопознание и «забота о душе» . . . . .	707
10. Религиозные убеждения Сократа: бессмертна ли душа? . . . . .	717
11. Наследие Сократа . . . . .	734
12. Непосредственные последователи Сократа . . . . .	740
<i>Библиография</i> . . . . .	768
<i>Указатель цитируемых пассажей</i> . . . . .	786
<i>Предметно-именной указатель</i> . . . . .	804

*Уильям Кит Чемберс Гатри*

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

в 6 т.

*Том III*

*Софисты. Сократ*

Редактор издательства *И. Е. Петросян*  
Художник *П. Палей*  
Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 15.10.2020.  
Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 51.5. Уч.-изд. л. 40.1  
Тип. зак. № 1314.

Издательство «Владимир Даль»  
199044, Санкт-Петербург, 5-я линия В. О., д. 20, литер А

ООО «Аллегро»  
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



# ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Третий том получившей мировое признание шеститомной «Истории греческой философии» Уильяма Гатри посвящен периоду греческого Просвещения. В центре внимания — интеллектуальная культура V века до н. э., прежде всего вопросы политики и морали, воспитания и образования, языка и культуры, столь же актуальные сегодня, как и более двух тысячелетий назад. Как и предыдущие тома, данное издание содержит авторские переводы наиболее значимых текстов, детальный анализ и аргументированную критику сложившихся к середине XX века комментаторских и исследовательских традиций. Очередной том этого исследования древнегреческой мысли даст отечественному читателю достаточно ясное представление о международных исследованиях, поможет ориентироваться в уже существующих интерпретациях греческой философии, избавит от повторения ошибок прошлого.