В. ЙЕГЕР

ПАЙДЕЙЯ

ВОСПИТАНИЕ АНТИЧНОГО ГРЕКА

W. Jäger

PAIDEIA

Die Formung des griechischen Menschen

Bd 2

В. Йегер

ПАЙДЕЙЯ

Воспитание античного грека

(эпоха великих воспитателей и воспитательных систем)

Перевод с немецкого М. Н. Ботвинника

«Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина
Москва 1997

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 96-01-16265

Научный редактор *И. А. Макаров*
Редактор *А. И. Любжин*
Ответственный за выпуск *А. В. Пахомова*

Книга знаменитого филолога-классика Вернера Йегера посвящена наиболее интересной и богатой событиями и идеями эпохе становления греческого воспитательного идеала – времени Сократа и Платона. Книга представляет собой 2-й том трехтомного сочинения, дополненного впоследствии лекциями, посвященными греческой Пайдейе и раннему христианству. Книга представляет интерес для историков философии и культуры, а также для широкого круга читателей, интересующихся истоками европейского гуманизма.

ISBN 5-87245-028-1

© «Греко-латинский кабинет»
Ю. А. Шичалина, 1997

ВЕЛИКИЕ ВОСПИТАТЕЛИ И СИСТЕМА ВОСПИТАНИЯ. ЧЕТВЕРТЫЙ ВЕК

Столетие наивысшего расцвета Афинского государства трагически закончилось падением Афин (404 г. до н. э.), завершившим длившуюся почти 30 лет войну между греческими полисами*. Перикловские Афины были самым замечательным государственным образованием на территории Греции. Сперва казалось, что этому государству предназначено быть наилучшим на земле уголком в течение всего периода существования и развития греческой культуры. Прославление Афин мы встречаем в «Надгробной речи» Перикла, написанной Фукидидом вскоре после окончания войны. В этой речи сквозят воспоминания о кратком, достойном греческого гения периоде, когда в искусно построенной государственной жизни еще существовало полное равновесие между властью и высокой культурой граждан. Когда Фукидид писал эти страницы, он уже пришел к парадоксальному историческому выводу, который все его поколение вынуждено было признать: даже самая прочная власть носит преходящий характер, и лишь хрупкие на вид цветы человеческой мысли не увядают никогда. Побежденные афиняне оказались отброшенными назад — в эпоху, когда до победы над персами греческие государства жили еще изолированно друг от друга. Роль Афин как ведущей силы в борьбе с персами дала им право претендовать в будущем на руководство греками. Они были уже близки к цели, когда все развалилось.

Внезапное падение Афин потрясло весь греческий мир: возник невосполнимый вакуум. Размышления и споры о причинах политических злоключений Афин длились все последующее время, пока слава этого государства продолжала жить среди греков.

С самого начала греческая культура была неотделима от жизни полиса. Но нигде эта связь не была такой тесной, как в Афинах. Поэтому влияние катастрофы, постигшей государство, не могло ограничиться только политической областью. Она не могла не отразиться на моральных и религиозных основах человеческого существования. Только путем восстановления этих основ должно было пойти оздоровление общественной жизни, если оно вообще было возможно. Эта мысль содержится как в сочинениях философов, так и в повседневных разговорах и размышлениях афинских жителей.

Таким образом, IV век превратился в период попыток внутреннего и внешнего возрождения греческой культуры. Возникшая в связи с катастрофой трещина так глубоко расколола самый фундамент морали и религии, что сейчас, при взгляде издалека, кажется удивительным, как греки сумели сохранить веру в непреходящие ценности этого мира и свое оптимистическое мироощущение, позволявшее им верить, что они способны быстро создать у себя наилучшую жизнь и

наилучшее государство. В эти годы страданий начался столь характерный для последующих столетий сдвиг интересов, переместившихся в область внутренней жизни. И все-таки задачи, которые ставили перед собой люди, даже такие, как Платон, были вполне реальны, пусть их решение в то время и не было возможно. В большей степени, хотя и в несколько ином смысле, это относится и к воззрениям практических государственных деятелей.

Поразительна та быстрота, с которой Афинское государство сумело оправиться от своего поражения, и то, каким образом оно нашло как духовные, так и материальные внутренние ресурсы для этого возрождения. Именно эти годы глубочайшего кризиса показали больше, чем какой-либо иной период в истории Афин, что истинная сила этого государства заключена в его духовном могуществе. Афинская культура стала путеводной звездой, светившей жителям в период возрождения государства; она не погасла и в годы крайнего унижения, привлекая к Афинам своей волшебной силой сердца людей, которые было отвернулись от них. На культурном превосходстве Афин основывалось право этого государства на существование, даже тогда, когда у него не было сил защищаться. Таким образом, и с политической точки зрения духовные сдвиги, происходившие в Афинах в первые десятилетия IV века, имели первостепенное значение.

Прав был Фукидид, когда, оглядываясь на эпоху Перикла – время наивысшего расцвета Афин, – считал истинной причиной афинского могущества духовное развитие общества. Афины и в IV веке оставались духовным центром Эллады (собственно, только теперь они и достигли этой ступени). Сейчас все их усилия сводились к решению задачи, поставленной перед новым поколением историей: требовалось восстановить государство и дать жизни народа прочную основу.

Уже в военное и предвоенное время изменившиеся условия направили основные духовные силы на разрешение задач, стоявших перед государством. Проповедь новых софистических теорий воспитания доказывает это. Литература, ораторское искусство, история неотвратимо включались в общий поток. Молодежь эпохи окончания войны была подготовлена страшным опытом ее последнего десятилетия к тому, чтобы все свои силы отдавать исключительно текущим нуждам. Однако чем меньше достойных задач ставило перед этой молодежью государство, тем она охотнее искала выход в духовной сфере.

Мы уже говорили, что в художественном и духовном развитии V века до н. э. постоянно усиливались воспитательные тенденции. Это коснулось и книг Фукидида, который сумел из политического развития целого столетия сделать поучительные выводы. Та же тенденция продолжалась и теперь, в период восстановления. Стремление воспитывать даже усилилось и стало необходимостью, обретая в эпоху всеобщих страданий невиданную глубину. Воспитательные и образовательные идеи выражают истинные духовные интересы следующего поколения. Четвертое столетие стало классическим веком в истории Пайдейи, если под этим понимать стремление к воспитанию и культуре. Не случайно расцвет Пайдейи приходится на такое богатое

противоречиями столетие. Именно эта особенность больше всего отличает греков от других народов. Трезвое осознание духовного и морального крушения блестящей эпохи V века сделало греков способными ощутить значение воспитания и культуры с такой глубокой ясностью, что последующие поколения никогда не перестанут у них учиться.

В области духа IV век привел к исполнению обещаний, которые были даны и начали исполняться еще в V веке или даже в более раннее время. Вместе с тем четвертое столетие все же ознаменовалось крутым поворотом в этой области. Предшествующее столетие шло под знаком совершенствования демократического строя. Сколько бы ни отрицать возможность претворения в жизнь так никогда и не осуществившегося политического идеала демократии (подразумевающего усвоение аристократических норм всеми свободными гражданами), мир именно ей обязан определением того, что называют морально ответственной человеческой личностью. Обновленные Афины IV века не сумели выдвинуть никакой другой доктрины, кроме ставшей уже классической идеи равенства перед законом – «исономии», тем более, что духовное благородство эсхиловской эпохи было уже утрачено и претензии народа на равенство со знатью уже не казались слишком дерзкими. Афинское государство как будто совершенно не заметило, что казавшееся ему идеальным общественное устройство, несмотря на материальное превосходство Афин, потерпело во время войны поражение. Спартанская победа повлияла не столько на политическое устройство Афин, сколько на развитие философии и просвещения. Спор со Спартой в духовной области продолжался весь IV век, вплоть до конца самостоятельного существования демократического полиса. Дело не ограничилось вопросом о том, следует ли признать спартанскую победу и изменить политические учреждения Афин. Хотя именно это было первым последствием поражения, но вскоре после государственного переворота, уже через год после окончания войны, «тридцать тиранов» были изгнаны, и демократический строй в Афинах был восстановлен. Однако с реставрацией старой конституции и сопровождавшей ее всеобщей амнистией проблема не была ни снята, ни забыта. Она просто передвинулась из сферы текущей политики в область духовной борьбы за внутреннее возрождение. Спарта, казалось, победила не столько благодаря своей конституции, сколько благодаря чрезвычайно последовательно проводимой системе воспитания. Сила Спарты была в строгости и дисциплине. Да и сама демократия с присущим ей оптимизмом в оценке природных свойств человека, его способности к самостоятельным правильным решениям, считала необходимым уделять много внимания воспитанию.

Это приблизило ее к мысли сделать воспитание архимедовым рычагом, который позволит перевернуть всю политику государства. Это, конечно, не казалось широким народным массам панацеей, но подобная фантазия глубоко проникла в идеологию представителей умственной элиты. В литературе IV века встречаются различные варианты этой идеи, начиная от наивного некритического восхваления

спартанского воспитания, вплоть до его решительного отрицания и предложений о замене его иным, более высоким воспитательным идеалом, основанным на новом соотношении индивидуума и общества.

Встречались и такие мыслители, которые не считали идеалом ни чужие идеи, заимствованные у победоносного врага, ни философские утопии местного происхождения. Вместо этого они стремились вернуться к прошлому Афинского государства; при этом, обыкновенно, собственные политические желания выдавались за события исторического прошлого. В большинстве случаев подобные идеи реставрации прошлого носили романтический характер, но при этом нельзя не заметить, что в них присутствовала и вполне реалистическая нота, например, справедливая критика текущей жизни и всех воззрений того времени служила исходным пунктом умозрительных планов переустройства общества. Сутью этих планов были, прежде всего, воспитательные мероприятия, то есть Пайдейя.

В этом столетии взаимосвязь между государством и человеком воспринималась особенно остро. Причина этого лежала не только в понимании того, что крепость государства зиждется на высокой морали граждан. Напротив, многие ясно отдавали себе отчет в том, что вся индивидуальная жизнь граждан обусловлена социальными и политическими причинами. Такой взгляд естественно выработался у народа, обладавшего таким прошлым, какое было у греков. Попытки создать новый тип воспитания, с помощью которого греки хотели укрепить и улучшить свое государство, тоже способствовали осознанию взаимосвязей между человеком и обществом в целом. С этой точки зрения частный характер древнего афинского воспитания казался совершенно неправильным и должен был уступить место общественному воспитанию; при этом само государство совершенно не знало, что для этого следует сделать. Идея общественного воспитания, благодаря тому, что она была принята философией, победила полностью. Закат политической самостоятельности греческих полисов еще больше убедил в правильности этой идеи. Но, как это часто бывает в истории, спасительная мысль пришла слишком поздно. Лишь после катастрофы при Херонее победило понимание того, что Афинское государство должно проникнуться соответствующей его духу идеей Пайдейи*. Памятником этой внутренней реформы является единственная сохранившаяся речь оратора и законодателя Ликурга («Против Леократа»), которая свидетельствует о его стремлении создать правовые условия для регулярного, а не спорадического влияния идей Демосфена на Афинское государство. Великие системы Пайдейи, появившиеся в IV веке до н. э., хотя и возникли в условиях демократического свободомыслия, но выросли уже не на духовной почве афинской демократии. Тяжелое испытание проигранной войны и внутренние проблемы демократии были толчком к развитию мысли; но после того, как мысль возникла, ее нельзя было удерживать в унаследованных формах, и уже недостаточно было ограничиваться только оправданием этих форм. Мысли о способах воспитания шли своим собственным путем, и люди беспрепятственно стали предаваться мечтам об идеальном образовании. Так же, как и в

религиозной и моральной областях, греческий дух оторвался от действительности в политике и воспитании и создал свой собственный, не зависимый ни от чего внутренний мир.

Движение в сторону новой Пайдейи началось после того, как возник новый и более высокий идеал государства; кончилось же это движение поисками нового Бога. Пайдейя IV века после того, как люди убедились, что земные царства разрушены и валяются в пыли, стала строить свои воздушные замки уже на небесах.

Перенесение центра тяжести с одних жанров литературы на другие ясно показывает конец одной эпохи и начало другой. Характерные для V века трагедия и комедия — по традиции еще продолжают существовать; они даже представлены удивительно большим количеством неплохих авторов. Но мощное дыхание трагедии уже истощилось. Поэзия перестает руководить духовной жизнью. Граждане требуют регулярного повторения пьес мастеров прошлого столетия, и изучение их становится теперь необходимой частью образования. Подобно Гомеру и старым мастерам поэзии, они изучаются в школах и цитируются в речах и трактатах. Иногда постановки этих пьес используют для театральных экспериментов, при которых первоначальное содержание теряет свое значение. Комедия увядает, в основе ее содержания уже не лежат политические проблемы. Мы слишком легко забываем, что поэтических произведений этого времени было очень много, и среди них особенно много комедий. Тысячи таких пьес не дошли до нашего времени. Традиция сохранила только произведения прозаиков — Платона, Ксенофонта, Исократа, Демосфена, Аристотеля и, наряду с ними, много менее значительных авторов. Такой отбор был справедлив, так как творческие достижения нового века действительно сосредоточились на прозе. Духовный перевес прозаических произведений был настолько подавляющим, что, в конце концов, поэтические произведения этого столетия полностью изгладились из памяти потомков. Значительное влияние на них оказала только «новая комедия» — Менандр и его сотоварищи по жанру, творившие во второй половине IV века. Это был последний всплеск греческого поэтического гения, обращавшегося к широкой публике. Однако писатели обращались теперь не ко всему полису, как это делали их великие предшественники (авторы трагедий и «древней комедии»), а только к образованным зрителям, жизнь и идеи которых они отражали. Истинная духовная борьба выражалась не в вежливых беседах героев этих произведений, рассчитанных на утонченных людей. Мы узнаем об этой борьбе из новой философской прозы, направленной на отыскание истины. В ее произведениях Платон и его школа открыли миру смысл размышлений Сократа о цели жизни. Речи Исократа и Демосфена дают нам возможность проникнуть в проблемы, стоявшие перед греческими государствами в этот последний период их существования. В трактатах Аристотеля греческая наука и философия впервые отворяют нам двери своей лаборатории.

Новые формы дают понятие не только о личности авторов. В них представлены великие философские и риторические школы того

времени; в этих произведениях рассказывается о влиятельных политических течениях, отражавших стремления различных слоев населения. Духовная жизнь IV века отличается от предшествующего столетия также специфической организацией; она целенаправленна и следует намеченной программе. Литература этого времени отражает противоречивость школ и направлений*. Ученые еще не утратили страстного интереса к жизни, они тем более увлечены наблюдениями всеобщих закономерностей мира, чем теснее их проблемы связаны с текущей жизнью. Общей темой их великих споров было и отношение к Пайдейе. Благодаря этому духовная жизнь эпохи обретает единство в разнообразных своих проявлениях, будь то философия, риторика или наука. Более того, стремятся внести свой вклад в общее дело знатоки домостроительства, военного дела, охоты, равно как и медики, математики, художники. Все они заявляют о воспитательной ценности соответствующих занятий и подкрепляют эти заявления принципиальными доводами. История литературы, которая ограничивается перечислением существовавших форм и стилей, бессильна воспроизвести внутреннее единство этой эпохи. Реальная жизнь IV столетия заключается именно в этой борьбе за истинную Пайдейю. Отражая эту борьбу, которую вели ожесточенно и вдохновенно, литература отражает жизнь. Проза смогла одержать победу над поэзией, соединив воспитательный пафос предшествующей литературной традиции с набирающим силу рационализмом нового времени. Философское творчество сбрасывает, наконец, оковы поэтической формы. Потребностям философии отвечает свободная прозаическая речь; в ней даже готовы видеть новый, более высокий род поэтического творчества.

Все большая концентрация интеллектуальной жизни в закрытых школах, доступных лишь ограниченному числу людей, делала их самым действенным инструментом воспитания человека. Однако, если сравнить все это с прежним временем, когда высокая мораль поддерживалась определенными слоями общества, например, аристократией, а произведения великой поэзии воздействовали на народ в театрах словами, музыкой, танцами и жестикуляцией, то мы увидим, что теперь вместо такого комплексного воздействия искусства происходит опасное обособление духовной сферы и роковое ослабление ее влияния на жизнь общества в целом. Так бывает всегда, когда поэзия перестает быть решающей формой духовной жизни и главным способом ее отражения, уступая место более рациональным видам творчества. Развитие духовности подчиняется твердым законам, и его нельзя остановить или повернуть назад.

Отсюда следует, что способность объединять народ в единое целое, присущая древней поэтической культуре, нисколько не увеличивается с ростом понимания воспитательной роли искусства и с его усилиями в этом направлении. Наоборот, создается впечатление, что первоначальные жизненные основы (такие, как религия, мораль и «музыка», включавшая у греков также и поэзию) ослабевают, и все меньше и меньше способны питать умы людей, удаляющиеся все дальше и дальше от их формирующего воздействия. Вместо того

чтобы черпать из этого чистого источника, люди ищут удовольствие в дешевых заменителях духовной жизни. Те лозунги и идеалы, которые некогда привлекали самые широкие слои населения, продолжают провозглашаться даже еще более красноречиво, но теперь они уже не задерживаются в головах слушателей; их охотно выслушивают, на какое-то мгновение они даже способны опьянить народ; лишь у немногих эти слова доходят до глубины души, но и то в решающий момент их воздействие прекращается. Сейчас легко говорить, что образованные люди должны были преодолеть апатию. Величайший из современников этих событий Платон, который лучше, чем кто-либо другой, видел пути, ведшие к созданию единого общества и государства, на старости лет коснулся причин всеобщей апатии и объяснил, почему оказалось невозможным найти доступные для всех слова[12]. Несмотря на глубокое различие между философской культурой Платона и тем направлением, представителем которого был его великий оппонент Исократ, считавший, что идеала можно достичь только политическими методами, в вопросе о воспитании цели их были одинаковы. Стремление строить новое общество, основываясь на духовном развитии граждан, никогда не проявлялось сильней, чем в это время. Платон направил свои усилия в первую очередь на воспитание правителей и руководителей народа и только потом занялся вопросом, каким образом эти правители должны добиться единства граждан.

Это смещение отправного пункта, которое можно заметить еще у софистов, отличает новое столетие от предшествующего. Оно указывает на начало новой исторической эпохи*. Именно благодаря такому подходу возникают Академии и другие философские школы. Только таким образом можно понять их замкнутый характер, который в этих условиях становился неизбежным. Трудно сказать, какое влияние греческие философские школы IV века могли бы оказать на дальнейшую жизнь общества, если бы история предоставила больше времени для их «архитектонических» попыток. На деле же влияние этих школ оказалось совсем иным, чем то, на которое они рассчитывали: они стали создателями западноевропейской науки и философии и предшественниками мировой религии — христианства. Именно в этом и было значение IV века до н. э. для мировой культуры. Философия, наука и постоянно находившаяся с ними во вражде риторика оказались теми носителями, которые передали духовное наследство греков остальным народам, как современным, так и более поздним. Им мы должны быть в первую очередь благодарны за то, что они сохранили греческое наследие.

Ученые IV века передали потомкам это наследие в том виде и с теми обоснованиями, которые возникали у них в борьбе за Пайдейю, а это значит, что они передали всю совокупность греческой культуры и образования. Таким путем Эллада добилась духовной победы в мире. Если с точки зрения греческого национализма и может иногда показаться, что цена за всемирную славу была слишком высокой, то при этом не следует забывать, что греческую государственность погубила вовсе не культура. Наоборот, философия, наука и риторика

были той единственной формой, в которой только и могла сохраниться бессмертная сущность греческого народа. Все это накладывает глубокую трагическую тень на весь IV век. Но вместе с тем, на этом столетии лежит отблеск провиденциального значения эллинов в истории человечества, по сравнению с которым земная судьба этого избранного народа покажется лишь кратким мгновением сравнительно с громадным периодом жизни его творческого наследия.

ГРЕЧЕСКАЯ МЕДИЦИНА КАК ПАЙДЕЙЯ. ГРЕЧЕСКАЯ МЕДИЦИНА — ЧАСТЬ СИСТЕМЫ ВОСПИТАНИЯ

Если бы до нашего времени не дошло вовсе никаких памятников греческой медицинской литературы, а сохранились бы только книги, в которых (как, например, у Платона) мы могли бы прочесть похвалы греческим врачам и их высокой культуре, то и тогда мы должны были бы признать, что в V–IV вв. до н. э. врачебное сословие пользовалось в обществе высоким авторитетом, занимая почетное положение как в духовной, так и в социальной жизни. Врач не только владел глубокими знаниями, тонким умением применять специальные методики, но и был воплощением высокой морали, подавая остальным гражданам пример правильных взаимосвязей между наукой, практической деятельностью и этическими требованиями. Эти последние особо подчеркнуты, чтобы читатель понял, насколько они были необходимы врачу для правильного руководства жизнью других людей. Не будет преувеличением сказать, что этика Сократа, занимающая центральное место в диалогах Платона, была бы немыслима без любимых Сократом постоянных обращений к примерам, заимствованным из медицинской практики. Из всех распространенных тогда отраслей знания (включая математику и естественные науки) медицина была ему ближе всего[1]. Не следует сводить значение этой науки только к тому, что медицина была как бы преддверием философии Сократа, Платона и Аристотеля. В своей тогдашней форме медицина вышла за границы просто ремесла и превратилась в ведущую культурную силу греческого народа: она становилась постепенно (хотя это и встречало возражения) необходимой частью общего образования (ἐγκύκλιος παιδεία)*. В современной культуре медицина не сохранила такого положения. Высокоразвитая врачебная наука наших дней, истоки которой связаны с открытием в эпоху Ренессанса греко-римской медицинской литературы в характерной для нее строго профессиональной замкнутости[2], не похожа на свою античную прародительницу.

В поздней античности врачебная наука включалась в систему образования, о чем можно судить у греков на примере Галена, а у римлян по «энциклопедическим» трудам Катона, Варрона и Цельса, из которых ни один не был профессиональным врачом[3]. Это свидетельствует лишь о том положении, которое завоевала медицина начиная со второй половины V века до н. э. Причиной было то счастливое обстоятельство, что в это время ее представляли люди универсально образованные, которые и определили в значительной степени уровень этой науки в последующее время. Кроме того, подъем медицины был связан и с тем, что возникший у нее конфликт с философией

способствовал ее самоопределению как независимой науки, укрепил уверенность в себе, привел к четкому пониманию своих целей, методов и сферы занятий. Немалое значение имело и то обстоятельство, что греческая культура с самого начала придавала значение развитию не только духовных способностей, но и тела. Это выражалось в частности в том, что единство гимнастики и музыки с древнейших времен лежало в основе греческого образования. Для последующей эпохи тоже характерно, что, когда речь шла о физическом развитии человека, наряду с учителем гимнастики упоминался врач[4], а если авторы касались духовного развития, то наряду с поэтом и музыкантом называли философа. Особое положение, которое у греков классического времени занимал врач, основывалось главным образом на связи медицины с Пайдейей. Мы исследовали все фазы развития гимнастики, начиная с Гомера, проследили, как идеал физического развития получил отражение в великой поэзии и как он занял свое место в общественном бытии греков. В отличие от гимнастики вопросы медицины стали освещаться в специально посвященной ей литературе, по которой мы можем судить о ее достижениях и на которой основывается ее мировое значение. Из этой литературы мы узнаем, что, вопреки Гомеру, утверждавшему: «Опытный врач драгоценнее многих других человеков»[5], врачебное искусство получило свое развитие лишь в век рационализма.

Когда впервые медицина стала частью греческой культуры, она больше заимствовала из других областей науки, чем давала им. Характерно, что медицинская литература обоих столетий классического периода, насколько мы можем судить по сохранившимся полностью произведениям, была написана на языке ионийской прозы. Это лишь частично может быть объяснено местом ее возникновения, ибо лишь некоторые из них были написаны в Ионии. Сам Гиппократ жил на острове Кос, где население и язык были дорийскими. То обстоятельство, что он и его школа писали на ионийском диалекте, а, может быть, и говорили на нем, если дело касалось науки, объяснимо только если признать влияние более высокой ионийской цивилизации и науки. Врачи существовали всегда и повсюду, но сознательный подход греков к искусству врачевания возник только под влиянием ионийской натурфилософии. Это наблюдение ни в коем случае не теряет своей значимости вследствие ярко выраженной антифилософской направленности школы Гиппократа, работы которой первыми знакомят нас с греческой медициной[6]. Без трудов ранних ионийских философов с их стремлением найти естественнонаучные объяснения для всех явлений, без поисков общего порядка во взаимосвязях причин и следствий, без их твердой уверенности в том, что, основываясь на непредвзятых наблюдениях, силой рационального познания можно проникнуть во все тайны природы, греческая медицина не могла бы стать наукой. Мы теперь имеем возможность читать иероглифические тексты коллегии придворных врачей египетских фараонов III тысячелетия до н. э. и восхищаться той удивительной наблюдательностью, которая была им присуща. Они сильно продвинулись в теоретических обобщениях и в объяснении

отдельных случаев[7]. Невольно возникает вопрос, почему столь развитая египетская медицина не стала наукой в нашем смысле слова, хотя египтяне далеко зашли по пути специализации и сделали немало эмпирических наблюдений. Разгадка кроется в том, что в Египте не было философского подхода к явлениям природы, такого, какой выработался у ионийцев. У египетских врачей, как мы теперь знаем, хватило здравого смысла отойти от лечения колдовскими приемами и магическими заклинаниями, которыми пользовались на греческом материке еще во время Пиндара. Но только греческая медицина, пройдя школу своих философских предшественников, устанавливавших общие законы природы, оказалась в состоянии создать теоретическую систему, способную стать основой дальнейших научных исследований*.

Уже у Солона, находившегося под сильным влиянием культуры ионийцев, мы видим признание объективных закономерностей в развитии болезней, понимание неразрывной связи частей и целого, причин и следствий. Такая ясность в понимании этих связей в то время могла быть только в Ионии. Признавая существование универсальных законов, Солон основывает на этом свое понимание политических кризисов как болезней социального организма[8]. В другом стихотворении он делит человеческую жизнь на «семилетия» (гебдомады), которые чередуются в ритмической последовательности одна за другой. Хотя это и было написано в VI веке до н. э., легко обнаружить близкое родство этого сочинения с трактатом «О седмицах» и другими гиппократовскими книгами**, написанными намного позже. О закономерных изменениях в человеческой жизни через определенные, сходные по числу лет периоды, говорит также современник Солона Анаксимандр из Милета в своих космологических сочинениях, а впоследствии и ониец Пифагор и его школа[9]. Мысль, что каждому возрасту следует выбирать посильные для него, «подходящие» занятия, встречается также у Солона и становится позднее основой медицинских теорий о диете[10]. Воззрения натурфилософов, считавших, что все явления природы происходят на основе справедливого и равного воздаяния, повлияли на взгляды медиков, объяснявших некоторые физиологические и патологические явления той же тенденцией к равной компенсации (τιμωρία)[11]. С этой же мыслью связана идея «исомойрии», то есть равного и справедливого соотношения между основными элементами в организме и во всей природе, что обеспечивает здоровое и нормальное состояние организма. Эта мысль встречается в трактате «О воздухах, водах и местностях». Отдельные соображения подобного рода содержатся также в других медицинских трактатах[11a]. О многих основных понятиях греческой медицины, таких как «смешение» (κρᾶσις) или «гармония», мы не можем сказать, заимствованы ли они у натурфилософов или, наоборот, медицина повлияла здесь на натурфилософию. Причем последнее кажется более вероятным.

Когда речь идет о природе в целом (φύσις), то приоритет натурфилософии не вызывает сомнений***. Касаясь вопроса о софистах и их теории воспитания, мы уже говорили об эпохальном значении

тезиса, что основой процесса воспитания является природа человека[12], его «фюсис». Еще в исторических построениях Фукидида мы находили похожие взгляды, предпосылкой которых было убеждение о неизменности природы человека*. В этом вопросе, как и во многих других, Фукидид, подобно софистам, следует современным ему медицинским представлениям[13], также полагавшим в основу своих теорий «природу человека» (φύσις τοῦ ἀνθρώπου). Но в этом вопросе медицина сама следует концепции о существовании универсальной природы (φύσις τοῦ παντός), заимствованной у ионийских философов.

У Гиппократа мы видим тесную связь медицинских представлений с общими взглядами на природу; особенно хорошо это выражено в предисловии к трактату «О воздухах, водах и местностях». Там сказано: «Кто захочет по-настоящему изучить медицинское искусство, должен сделать следующее: прежде всего, принять к рассмотрению времена года, в чем каждое из них имеет силу. В самом деле, они ничем не похожи друг на друга, но весьма различаются как между собой, так и теми переменами, которые происходят в каждом из них. Затем надо учитывать ветры, как теплые, так и холодные, в особенности те, которые общи для всего человечества, а затем и те, которые свойственны каждой стране. Так же точно должно принимать в расчет качество вод, ибо как они различаются вкусом и весом, так точно и своей силой воздействия. Поэтому, если врач придет в незнакомый ему город (здесь, как это было принято в те времена, врачами были странствующие лекари), он должен прежде всего обратить внимание на положение города для того, чтобы знать, каким образом он расположен по отношению к ветрам и к восходу солнца... Также и на то следует обращать большое внимание, как обстоит в городах дело с водоснабжением, пользуются ли они болотными и мягкими водами... И на самую землю должно обращать внимание... Ибо кто будет знать перемены времен года, восхождение и захождение звезд... тот будет в состоянии предвидеть особенности будущего года... Если кому-то покажется, что все это относится не к медицине, а к естественным наукам, то, подумав, он легко поймет, что астрономия имеет к медицинскому искусству не малое отношение, а скорее очень большое. Ведь вместе со сменой погоды изменяются и болезни людей»[i].

Нас больше всего привлекает в этих суждениях целостность подхода при рассмотрении происхождения заболеваний. Каждый случай рассматривается не как изолированная проблема, а комплексно. Исследователь справедливо анализирует не болезнь, а человека, пораженного болезнью, во всем его естественном окружении. Он изучает и общие законы, и индивидуальные особенности. Тот же дух милетской натурфилософии пронизывает трактат «О священной болезни» (эпилепсии), где автор пишет, что эта так называемая «священная болезнь» не более божественна, чем все остальные. Она возникает в силу тех же причин, что и другие болезни: все они божественны и все человечны[13а]. Ни в какой другой области основное понятие досократиков φύσις не применялось так плодотворно, не имело

[i] Перев. В. И. Руднев. М., 1936.

такого широкого распространения, как в медицинской теории о телесной природе человека. Именно это открыло в свою очередь путь к пониманию его духовной природы.

В течение V века до н. э. соотношение между натурфилософией и медициной изменяется: философы начинают включать медицинские и особенно физиологические открытия в свои общие теории. Так, например, поступали Анаксагор и Диоген из Аполлонии, а некоторые даже сами занимались врачеванием, как, например, Алкмеон*, Эмпедокл и Гиппон, которые принадлежали к школе западно-греческих ученых. Это сближение ученых не могло не повлиять и на медиков, которые заимствовали некоторые философские системы и положили их в основу своих теорий: мы уже имели случай проследить это в некоторых произведениях школы Гиппократа. Таким образом после первоначального плодотворного сближения двух различных систем познания природы начался период такого глубокого их взаимопроникновения, что возникла угроза утраты четких границ каждой науки.

В этот опасный для самостоятельного существования медицины момент появляются самые древние из дошедших до нас греческих медицинских книг. Здесь уместно будет хотя бы кратко коснуться тех филологических проблем, которые встают перед нами в связи с этим**. Тот факт, что медицинские сочинения сохранились в большом количестве, их стиль и состояние, в каком они дошли до нас, ясно указывают на связь медицины с педагогической практикой знаменитой школы врачей, обитавшей на маленьком острове Кос. Расцвет этой школы приходится на середину V века до н. э.; он был связан с именем главы этой школы Гиппократа, который уже к началу следующего IV века казался Платону воплощением самой медицины, подобно тому, как Поликлет и Фидий были для него воплощением пластических искусств. Аристотель тоже считал Гиппократа величайшим врачом[14]. Даже спустя целое столетие, когда этой школой на острове Кос руководил знаменитый врач, создатель учения о пульсе Праксагор, все без исключения медицинские сочинения V–IV веков приписывались Гиппократу и дошли до нас как единый оформленный корпус под именем этого автора. Эти часто противоречивые, а иногда даже вступающие между собою в полемику сочинения не могли быть созданы одним автором. Бесспорно установила этот факт наука Нового времени. Однако это уже знали занимавшиеся Гиппократом древние филологи (так же, впрочем, как и о многочисленных сочинениях, приписываемых Аристотелю). Возрождение интереса к обоим великим ученым в эллинистическое время неизбежно привело к новым исследованиям их сочинений. Этот интерес не иссякал до тех пор, пока продолжала существовать культура Греции и ее медицина. Объемистый комментарий Галена к сочинениям Гиппократа, а также все то, что сохранилось (во фрагментах или полностью) в других позднеантичных книгах, дает нам представление об изысканиях в этой области. Все это внушает уважение к знаниям и таланту комментаторов, однако их решительные утверждения, что они способны выделить подлинные тексты основателя медицины из

множества сочинений, приписываемых Гиппократу, вызывают к себе скептическое отношение. Число таких сочинений, которые новейшие критики считают возможным признать подлинными, все время уменьшается, и их перечень колеблется в зависимости от того, к какому медицинскому направлению (среди тех, что встречаются в корпусе) склонен современный автор причислять Гиппократа. Таким образом конечным результатом этой требующей огромного терпения, труда и остроты ума работы явилось полнейшее разочарование[15].

Богатство содержания гиппократовского корпуса столь огромно, что в процессе поисков и атрибуции отдельных сочинений невольно возникает впечатляющая общая картина, отражающая глубокую дифференциацию медицинских исследований в классической Греции. Хотя мы можем представить себе эту картину лишь в самых общих чертах, она очаровывает нас тем, что не навязывает одну единственную научную систему, а открывает живой процесс развития науки со всеми ее ответвлениями и противоречиями. Теперь стало совершенно ясно, что тот сборник, который мы называем «корпусом Гиппократа», был не собранием сочинений великого врача из Коса, а суммой всего того, что отыскали александрийские филологи III века до н. э. Стремясь спасти для будущих поколений сочинения Гиппократа и других классиков медицины, они отыскивали их на острове Кос в старой врачебной литературе. Найденные рукописи не подвергались научной критике: среди тех, которые были опубликованы или подготавливались для публикации, попадается множество объемистых тетрадей с записями первичных материалов, всякого рода наблюдений, с предложениями различных разработок, предназначенных для коллег по профессии. Встречаются среди них и такие, которые были созданы и не на острове Кос, что вполне естественно, так как наука не могла бы существовать, если бы исследователи не интересовались тем, что думают и открывают ученые в других местах. Подобные произведения, естественно, попадались среди работ гиппократовской школы, и исследования учеников не отделялись от работ учителя. Это тем более понятно, что для древних важным казалось содержание, а не авторство. Подобное явление мы наблюдаем и в литературном наследии философских школ Платона и Аристотеля, правда, не в такой степени, как у Гиппократа[16].

«Клятва Гиппократа», которую должен произносить каждый, принимаемый в цех медиков, содержит, между прочим, торжественное обещание сохранять учение в тайне*. Обычное лекарское искусство переходило от отца к сыну, продолжавшему его деятельность. Посторонний человек, став учеником, приравнивался к сыну; за это он давал обещание бесплатно обучать лекарскому искусству детей мастера, в случае, если они осиротеют[17]. Часто ученик женился на дочери учителя, так же, как это впоследствии в средние века делали подмастерья. Так, нам достоверно известно, что зять Гиппократа Полиб тоже был врачом. Случайно он оказался единственным представителем Косской школы, чье имя при описании кровеносной системы упомянуто Аристотелем. Именно это описание содержалось в одном из

самых знаменитых трактатов, вошедших в «Корпус Гиппократа»[18]. Этот случай показывает, как формировался сборник. Во времена Гиппократа медицина впервые стала придавать большое значение личности мастера как таковой; в поэзии и в искусстве это произошло раньше, а философии было свойственно искони. В медицинских сочинениях не было принято подчеркивать приоритет первооткрывателя какого-либо учения. Впервые такая практика появляется в устных выступлениях перед широкой публикой, когда врач-исследователь называл свое имя, излагая свои воззрения. Несколько таких лекций сохранилось в «Корпусе Гиппократа», но даже и там имена авторов не приведены.

Упоминания произведений других, более древних лекарских школ (например, «Книдские гномы» процветавшей долгие века в Малой Азии Книдской школы) также встречаются в одном из трактатов Гиппократа[19], но до сих пор никому не удалось доказать, что сколько-нибудь значительное исследование внутри сборника носит на себе бесспорные черты какой-либо иной, а не косской школы. Последние годы V века до н. э. давали ученым большие возможности для выражения своих индивидуальных взглядов. Отдельные высказывания, отличные от обычных представлений косского направления, правда, не дают достаточных оснований относить их к другой школе. Тем не менее исследования прошлого века доказали существование других лекарских школ, как в городе Книде на азиатском побережье, так и в Западной Греции на острове Сицилия, хотя наши сведения об учениях обеих этих школ из-за отсутствия точных данных остаются фрагментарными[20].

Медицинская литература была новостью в духовном развитии Греции, ибо, несмотря на свой дидактический характер, обращалась в основном к профессионалам, а не к простому человеку, как это было свойственно философам или поэтам. Появление медицинской литературы было знамением времени: растущая специализация теперь все больше и больше будет привлекать наше внимание.

Специализация, проникающая во все стороны жизни, делала необходимым и специальное медицинское образование с присущими ему высокими этическими требованиями, доступными лишь немногим людям, обладающим определенными интеллектуальными и моральными качествами. Характерно, что в произведениях врачей того времени часто люди квалифицированные, «профессионалы» противопоставляются «профанам». Такое противопоставление, решающее для дальнейшего развития, встречается в этих произведениях впервые. Словом «профан», вошедшим в наш язык из средневековой религиозной терминологии, обозначали человека, не входившего в клир и не допущенного к профессиональным тайнам; затем это слово приобрело более широкий смысл и стало означать просто «непосвященный»; соответствующее ему греческое слово ἰδιώτης восходит к общественной жизни и имеет определенный социальный и политический смысл. Этим словом определялся человек, находившийся вне государственной службы и занимавшийся только собственными делами. В противоположность ему врач воспринимает себя «демиургом»

(δημιουργός), лицом общественно-полезным, как и всякий ремесленник, изготовляющий для людей одежду, обувь или посуду. Объектом ремесленной деятельности врачей становятся простые люди, «профаны», которых называют «демотами» (δημόται). Термин «демиург» (творящий для народа) наглядно отражает оба аспекта деятельности врача, — технический и социальный, в то время как его синоним, трудно переводимое ионийское слово «хейронакт» (χειρῶ-ναξ) показывает только одну, ремесленную сторону работы медика[21]. В греческом языке нет специального слова для того, чтобы отличить врача, владеющего высоким искусством медицины, от обычного ремесленника в этой области. Такой терминологический дефект наблюдается и при обозначении художников и скульпторов. Вместе с тем наше выделение профессионального врача из массы профанов, не приобщенных к таинствам греческой медицины, подтверждается прекрасными заключительными словами гиппократовского «Закона»[22]: «Тайное открывается только посвященным, запрещается разглашать его профанам, пока они не будут посвящены в мистерии». Мы видим здесь деление человечества на две категории, граница между которыми определяется только причастностью их к тайнам науки, доступной лишь немногим. Профессионал-врач отличается не только своим социальным положением и техническими знаниями; торжественные слова «Закона» придают ему особое достоинство и служат доказательством высокого самосознания врачебного сословия. Если здесь говорит не сам Гиппократ, то, безусловно, человек понимающий, какое значение придавало его профессии овладение тайнами природы. Во всяком случае эта заключительная формула свидетельствует о том, что изолированное и преисполненное претензий положение нового типа врачей воспринималось в обществе в целом как нечто проблематическое.

Однако новая врачебная наука не отделяла профессиональные вопросы от духовной жизни своего времени: напротив, она старалась занять в ней достойное место. Претензии врачей основывались на особых знаниях, отличавших представителей врачебного сословия от «профанов». Но медицина сознательно стремилась наделить этих «профанов» частью своих знаний и отыскать пути, чтобы стать для них более понятной. Так возникла медицинская литература, не предназначенная для профессиональных медиков. Нам очень повезло в том, что в нашем распоряжении имеются оба вида медицинской литературы: как профессиональной, так и обращенной к неспециалистам. Основная часть сохранившихся книг относится к первому типу. Мы не будем говорить о них подробно, ибо наш интерес сосредоточен на второй группе сочинений: не только потому, что они отличаются большими литературными достоинствами, но и вследствие того, что именно они тесно связаны с тем, что греки называли «Пайдейей»[23]. В греческом обществе еще не существовало тогда определенного мнения, стоит ли частным лицам (ἰδιώτης) вообще интересоваться медицинскими проблемами, когда врачи по примеру софистов стали выступать перед народом с лекциями (ἐπίδειξις) и письменными трактатами и речами (λόγος). Выступления врачей в роли странствующих учителей мудрости были первой попыткой привлечь внимание к

вопросам здравоохранения и завоевать общественное признание. Духовная сила таких людей, первыми рискнувших встать на этот путь, оказалась не только достаточной для того, чтобы вызвать непреходящий интерес к своей деятельности. Они создали новый тип «человека медицински образованного», то есть такого, который проявляет к этой науке специальный, хотя и не профессиональный интерес. Суждения такого человека в области медицины должны были отличаться от полного невежества, свойственного «профанам».

Наиболее удачным случаем ознакомить «профана» с медицинским мышлением был, конечно, момент, когда он находился на одре болезни. О различии между врачом, пользующим рабов, и образованным специалистом, обслуживающим свободных людей, можно судить по забавной сценке в «Законах» Платона. Там сравнивается обращение обоих врачей с больными. Рабский врач, спеша от одного пациента к другому, дает свои предписания ἄνευ λόγου, то есть не растолковывая больному смысла своих действий; он строг, как тиран, и поступает всегда одинаково, основываясь на своем опыте. Если бы такой врач услышал разговор медика-профессионала со свободным пациентом, его ученые рассуждения (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς), похожие на научный доклад, о том, как, исходя из общих положений, следует подходить к данной болезни, рассуждения о природе и свойствах различных тел, — то рабский врач наверно громко расхохотался бы и сказал то, что обычно говорят в подобных случаях: «Не будь дураком, ты не лечишь больного, а обучаешь, как будто стремишься сделать его не здоровым, а врачом»[23а]. Платон видит в этой Пайдейе, направленной на серьезное обучение больного, идеал научной терапии. Такой взгляд он заимствует из современных ему медицинских трактатов. В «Гиппократовском Корпусе» тоже встречаются рассуждения о том, как познакомить «профана» с медицинскими проблемами. «Во врачебном искусстве, больше, чем в каком-либо ином, важно говорить так, чтобы быть понятным профанам, — заявляет автор сочинения «О древней медицине». — Начинать следует с разговора о болезни пациента. Профан не в состоянии составить представление о своей болезни, ее причинах и методах лечения. Однако не трудно все это разъяснить: в этом случае обучение сводится к необходимости заставить больного вспомнить опыт прежних болезней». Критерием искусства врача для автора трактата является совпадение его предположения с анамнезом пациента[24].

Нет необходимости перечислять все места, где говорится об обучении больного или где автор даже непосредственно обращается к профанам. В трактате «О древней медицине» дается совет, используя опыт больного, индуктивно продвигаться к правильному диагнозу. Нельзя думать, что этому совету следовали все врачи. Некоторые из них действовали противоположным образом, разрабатывая всеобъемлющие теории о сущности болезней, как это сделал, например, автор трактата «О природе человека» или подобно автору сочинения «Об искусстве», и ставили перед читателями вопрос, является ли медицина подлинным искусством или нет. Такого рода теоретические рассуждения были вполне уместны в выступлениях перед большой

аудиторией неспециалистов. Об этом свидетельствует совершенная форма такого рода трактатов. В «Пире» Платона врач Эриксимах произносит перед пирующими по окончании трапезы длинную и остроумную речь о природе Эроса с точки зрения медицины и натурфилософии[25]. Связь медицины с модной натурфилософией подогревала интерес к натурсофистам* у просвещенных людей того времени. Рисуя образ молодого Евтидема, ставшего потом горячим последователем Сократа, Ксенофонт знакомит нас с характерным типом просвещенного человека – любителя медицины. У него много духовных пристрастий, он собрал целую библиотеку книг по архитектуре, геометрии, астрономии, но больше всего он любит медицинские сочинения[26]. Легко догадаться, что такое страшное событие, как чума в начале Пелопоннесской войны, не могло не вызвать появления обширной медицинской литературы, которую все жадно читали. Многочисленные противоречивые гипотезы о происхождении этой болезни привели к тому, что историк Фукидид, неспециалист в области медицины, в своем знаменитом описании симптомов этой болезни сознательно избегал касаться вопроса о причине ее возникновения[27]. Однако упоминаемые в его книге термины дают возможность заключить, что он тщательно изучал специальную литературу по этому вопросу.

Аристотель начинает свое сочинение «О частях животных» такими словами[28]: «В каждой науке, (высокая она или низкая), существуют два пути к возможному изучению предмета. Один из них можно назвать научным познанием, другой же – образованием (παιδεία). Только надлежаще образованный человек в состоянии судить, правильны или нет суждения другого человека. Это отличает и вполне образованного человека; под образованностью мы разумеем способность выносить правильное суждение. Такой человек имеет возможность сам судить практически обо всем, в то время как другие способны судить только относительно какой-либо одной области. Но и в специальных областях должны тоже быть люди, соответствующие описанному нами универсальному типу». Подобно тому как здесь Аристотель отличает профессионала-специалиста от человека, просто осведомленного в естественных науках (ибо именно о последнем идет речь), в «Политике» им проводится различие между врачом и человеком, просто медицински образованным. Там он разделяет знатоков даже на три типа[29]: лечащий врач, творческий исследователь в области медицины, передающий свои выводы практику, и просто медицински образованный человек. Он не забывает и здесь добавить, что подобное деление существует и в любой другой специальности. Пример приведен им для того, чтобы доказать, что не только занимающийся политикой человек может выносить правильное суждение, но и другие опытные в политике люди также имеют право на собственное мнение. То, что в качестве примера он избрал «медицински образованного» человека, доказывает, что подобные люди встречались сравнительно часто.

Различное отношение к учению, с одной стороны, тех, кто хотел лишь пополнить собственное образование, а с другой – тех, кто стремился

стать профессионалом, встречалось и ранее. Например, знатная афинская молодежь охотно посещала лекции софистов, отнюдь не претендуя на то, чтобы стать самим профессиональными учителями мудрости[30]. Даже самым увлеченным поклонникам софистов было свойственно такое отношение к профессионализму, как это тонко отмечает Платон в своем «Протагоре»[31]. То же самое можно сказать об интересе к медицине. Об этом пишет Ксенофонт, приводя в пример Евтидема, охотно читавшего медицинские книги, но с испугом отвергнувшего предположение Сократа, что он собирается стать врачом[32]. Разнообразно и любовно подобранная библиотека этого человека весьма характерна для тяги афинян того времени к «общему образованию». Ксенофонт предпосылает рассказу об Евтидеме заголовок – «Отношение Сократа к Пайдейе»[33]. Это показывает, что в определенных кругах слово «Пайдейя» стало приобретать смысл «общего образования». В нашу задачу не входит исследовать какую-либо одну ветвь культуры. Мы стремимся здесь описать все богатство ее проявлений; при этом нельзя не упомянуть о важном для последующего времени возникновении нового представления об образованном человеке. Аристотелевское определение медицинского и естественнонаучного образования гораздо менее расплывчато, чем то, которое дают в приведенных примерах Платон и Ксенофонт. Когда Аристотель пишет, что образованный человек имеет право выносить свое суждение, он имеет в виду только общую идею об отыскании правильного пути, и это вовсе не означает, что тот располагает полным знанием истины. Ею может обладать только настоящий ученый, но суждение может выносить и просто образованный человек, и его предположения часто бывают надежнее, чем те, которые высказывает профессионал-ремесленник. Появление такого нового типа людей, занимающих промежуточное положение между профессионалами и профанами, – характерный феномен в истории греческой культуры в период, последовавший за временем софистов. Для Аристотеля существование подобных людей кажется само собой разумеющимся. Но начало этого процесса лучше всего заметно среди медицинских авторов, которые стремятся к привлечению прозелитов. Место, которое занимала профессиональная наука в образовании юношей, определялось их социальным уровнем, принадлежностью к аристократии. Граница между профессионалами и аристократами оставалась незыблемой. Даже у Аристотеля мы встретим это этическое правило, из которого он сделал вывод, имевший немалое значение для его политической теории. Излишняя специализация в какой-либо области (ἀκρίβεια) несовместима с настоящей образованностью и аристократизмом[34]. Она удел ремесленника. В эпоху триумфа науки древний аристократический подход не склоняет своей гордой головы!

Время, когда в ранней медицинской литературе впервые упоминается то, что греки называли «врачебным искусством», было переломным. Это вызывало широкий интерес к медицине у тех людей, о которых мы писали. На основе анализа медицинских терминов Гиппократа мы пытались реконструировать то влияние, которое оказала

на врачебное мышление натурфилософия, и дать представление о ее огромном воздействии на древнюю медицину. Правда, трудно без изрядной доли фантазии заполнить пропасть, отделявшую ученых врачей этого времени от их примитивных предшественников. Но невозможно себе представить, что возникновение в V веке высокоразвитой медицинской науки было естественным явлением, не требующим объяснения. Опасность такого представления тем более очевидна, что основные идеи медицинской науки древних живы до сих пор, несмотря на то, что в изучении частных проблем мы начиная с прошлого века во многих деталях продвинулись далеко вперед.

История греческой медицины, насколько она известна по письменным памятникам, началась с борьбы с засильем натурфилософов, – это было лишь симптомом великой и неизбежной революции, которая в основных чертах к этому времени уже завершилась*. С тех пор основным занятием медиков стало изучение закономерных реакций организма в нормальном и аномальном состояниях на воздействие различных сил природы; медики пришли к убеждению, что это лежит в основе всех явлений, в том числе и физического существования человека. Поскольку этот верифицированный методологический принцип был твердо установлен, греческие исследования двинулись вперед с присущей им целенаправленностью, ясностью ума и логичностью, до конца проходя открывшиеся дороги, насколько это было возможно при том экспериментальном материале, которым они располагали. Совершенно естественно, что вместе с основными понятиями натурфилософии в медицину проникали также ее космологические идеи, внося беспокойство в умы людей.

Уже упоминалось, что поздние приверженцы натурфилософии, например Эмпедокл, сломали барьеры между натурфилософией и медициной и сами стали заниматься врачеванием. В этом проявлялся тот же синтетизм, характерный для Эмпедокла, когда он соединял эмпирическую натурфилософию с религиозными пророчествами. Должно быть, успехи в области практической медицины делали более привлекательной и его теорию. Его физическое учение о четырех элементах существовало в медицине много столетий, преобразовавшись в теорию четырех основных свойств – тепла, холода, сухости и влажности. Эта теория или причудливо соединялась с господствовавшей тогда медицинской доктриной о четырех соках (χυμοί) организма или даже, вытеснив конкурирующие взгляды, становилась единственной основой теории медицины. На этом примере мы можем наглядно показать, как воззрения философии проникают в медицину и как медицина по-разному относится к их влиянию: одни подчиняются новой теории и мыслят только в категориях – теплый, холодный, сухой и влажный, другие пытаются соединить учение о четырех качествах с имеющимся уже учением о соках организма, однако есть и такие врачи, которые отвергают применение этих теорий к медицине. Здесь ярко проявляется духовная восприимчивость врачей, их интерес ко всему, что связано с познанием природы. Однако поспешность в использовании недостаточно проверенных теорий для объяснения медицинских фактов была только отчасти вызвана характерными

чертами греческого ума. Главным образом она была обусловлена недостатком опыта; теоретическое мышление в области физиологии и патологии находилось тогда в зачаточном состоянии. Поэтому нет оснований удивляться, что греки сначала заходили слишком далеко при создании теорий и схем; скорее поражает та быстрота и уверенность, с которой врачебное искусство, стремившееся в первую очередь к исцелению больного, освобождалось от бесплодных умственных спекуляций и открывало дорогу истинному прогрессу в науке.

С этим повторным обращением к эмпирике, к наблюдениям за каждым отдельным случаем медицина превратилась в самостоятельное искусство и впервые стала сама собой, окончательно отделив себя от чистой натурфилософии, с помощью которой она некогда превратилась в науку. Эту точку зрения отстаивает безымянный автор трактата «О древней медицине». В те времена он не был одинок в этом утверждении, а выражал мысль целой группы врачей, которую можно справедливо назвать медицинской школой. Это и была школа Гиппократа, независимо от того, был ли сам Гиппократ автором трактата или не был. Таким образом на острове Кос медицина впервые стала самостоятельной наукой. Автор трактата считает, что медицина не нуждается в заимствованных постулатах (ὑπόθεσις), так как она уже давно существует как основанная на реальностях истинная наука. При этом он отвергает взгляды тех врачей, которые полагают, что истинное искусство (τέχνη) должно основываться на едином принципе, которым можно объяснить все отдельные феномены, подобно тому как это делают философы, строя свои теории[35]. Вопреки распространенному мнению автор считает, что такая точка зрения не освободит врачей от нерешительности в установлении диагноза, а приведет к ненаучному подходу при определении причин болезни, ибо твердая основа опыта, на которую всегда опиралось искусство врачевания, заменяется при этом зыбкой почвой сомнительных теорий. Может быть, в темной области неизведанного, в котором на ощупь прокладывает свои пути философия, такой метод и был правилен, однако врач не может пользоваться им; это означало бы отказ от всех достижений, которых медицина добивалась постепенно, в течение многих столетий, начиная с глубокой древности. Автор трактата дает наглядное описание этого пути, начиная с древних представлений о роли врача, который должен прописывать больному, что тому следует пить и есть. Ведь потребовалось немало времени, пока долгий опыт научил людей выбирать пищу, отличную от пищи животных. Но предписания врача о питании больного — это новая ступень, ибо пища здорового человека так же опасна для больного, как и пища животных — для людей[36].

Только сделав этот шаг, медицина могла превратиться в истинное искусство. Ведь никто не стал бы применять этого слова к занятию, которым овладевает каждый, например, к варке пищи. Хотя в принципе питание здорового человека мало чем отличается от питания больного, каждый должен получать то, что соответствует его состоянию[37]. Однако пригодность той или иной еды не определяется только различиями между тяжелой и легкой пищей; количество каждой

тоже должно быть определено, и это количество должно соответствовать конституции человека. Точно так же, как больному можно повредить излишком пищи, вред может причинить и слишком малое ее количество. Истинного врача можно узнать по тому, может ли он определить, что полезно данному больному[38]. Это должен быть человек, способный установить правильную меру приема пищи для каждого. Не существует точных весовых или количественных норм, которыми можно было бы руководствоваться для назначения правильной диеты. Медицина, по выражению Цельса, — «искусство предположений» (ars coniecturalis). Это изречение представляет собой классическую формулировку идеи гиппократовской школы, которую римский энциклопедист почерпнул из поздней греческой медицинской литературы. При назначении диеты врач должен основываться на здравом смысле (αἴσθησις), ибо только он может возместить отсутствие рационального критерия. В этой области лечащие врачи ошибаются чаще всего; тот врач, который совершает при этом только незначительные ошибки, может считаться мастером своего дела. Большинство врачей подобны плохому рулевому: пока погода сносная, их неумелость незаметна, но во время настоящего шторма все видят их непригодность к управлению[39].

Автор трактата выступает противником всяких обобщений. Он оспаривает высказывания некоторый врачей-софистов, утверждающих, что нельзя разобраться в медицине, не зная, что такое человек, как он возник и из каких материалов состоит. Теоретически эти исследователи были совершенно правы. Если бы все довольствовались только эмпирическим подходом, современная медицинская химия никогда не была бы открыта. Однако, учитывая примитивность тогдашнего только зарождавшегося представления о первоначальных элементах, скептическое отношение нашего автора к теориям было вполне оправданно. «Их учение восходит, — пишет он, — к способу познания (φιλοσοφία), свойственному Эмпедоклу и другим авторам сочинений о природе». Отмечая это, автор трактата не осуждает самого Эмпедокла (как часто думают), но только поясняет понятие философии (значение которой еще не было так четко очерчено, как в наше время)[40], добавляя слова: «свойственного Эмпедоклу и другим вроде него». В ответ на стремление его оппонентов поднять медицину до уровня натурфилософии автор гордо отвечает: «Я стою на той точке зрения, что нет никакого другого пути познания природы, кроме как через медицину»[41]. Как ни странно звучит это утверждение для нашего уха, оно совершенно правильно для его времени. Изучение природы, не исключая даже астрономию, не ставило перед собой задачи добиться точных сведений. В медицине стремление к точности определений проявилось раньше, чем в других науках, потому что в ней успех зависел от точности наблюдений отдельных фактов и потому что здесь речь шла о человеческой жизни. Важно не то, чем человек является вообще, но «каков он в отношении еды и питья, как он живет и как окружающее на него воздействует». Все это наш автор считал главной проблемой[42]. Он предостерегает врача, чтобы тот не думал, что выполнил свой долг, сказав: «Сыр — тяжелая

пища. Она вызывает недомогание, если ее есть в большом количестве». Он требует точно определить, какие недомогания вызывает сыр, какой части человеческого тела он повредит. Ведь влияние этой пищи будет различным в зависимости от индивидуального едока, и тяжелая пища бывает вредной по разным причинам. Следовательно, в медицине просто смешно говорить о «человеческой природе вообще».

Дошедшие до нас семь книг «Эпидемий» дают представление об основаниях сознательно приземленного эмпирического отношения, типичного для нового подхода к медицинской науке. Эти книги содержат описания болезней, полученные в результате многолетней практики. Практика эта проходила почти на всех островах и в ряде областей Северной Греции[43]. Отдельные случаи часто определяются по названию местности и именам больных. Здесь мы видим, как из опыта отдельных практиков вырастает здание медицинской науки, представленной в Гиппократовском сборнике. Запись врачебных заметок, сделанных для памяти (ὑπομνήματα), — лучшая иллюстрация того положения врачебной доктрины, которое мы встречаем также у Аристотеля, а именно, — что опыт возникает из чувственного познания, дополненного памятью. Несомненно, что «Эпидемии» — коллективный труд нескольких авторов. Это наглядное подтверждение справедливости знаменитого изречения, открывающего гиппократовские «Афоризмы»[44]: «Жизнь коротка, а искусство долго, удобный случай представляется редко, опыт обманчив, суждение трудно». Настоящий исследователь не останавливается на частностях, хотя и неохотно отдаляется от них. Истина не может быть растворена в бесконечном разнообразии отдельных случаев. Поэтому медицинская мысль того времени подошла к представлению о разных типах (εἴδη) человеческой природы, отличающихся телесной структурой, предрасположенностью организма, болезнями и т. д.[45] «Эйдос» значит прежде всего «форма», отсюда это слово может обозначать внешние черты, отличающие одну группу индивидуумов с их болезнями от другой. Вскоре различные явления с заметными общими чертами, стали обозначаться (особенно во множественном числе) термином «типы» или «виды». Этот способ обобщения принят даже автором трактата «О древней медицине»[46]. Но он отрицает другие обобщения в стиле «досократиков», как, например: «Теплота — это один из элементов природы и причина как здоровья, так и всех болезней». По мнению нашего автора, в человеке наличествует соленое и горькое, сладкое и кислое, терпкое и безвкусное, а также бесчисленное количество других начал, поддающихся различным воздействиям; все это, если перемешано и не существует одно от другого отдельно, не вредоносно[47], но как только одно из этих начал отделяется от других, оно начинает вредить человеку. Это старинное учение Алкмеона из Кротона о том, что господство (μουναρχίη) какой-либо силы в организме вызывает заболевание, а равновесие сил (ἰσονομίη) бывает причиной здоровья[48]. Автор трактата «О древней медицине» отрицает как доктрину о четырех доминантных качествах, так и знаменитую теорию о четырех жидкостях (кровь, флегма, желтая и черная

желчь). Этой теории, после Галена считавшейся основой гиппократовской медицины, для нашего автора не существует[49]. В этом вопросе он придерживается взглядов, противоположных тем, которые высказывает склонный к схематизму догматик, написавший трактат «О природе человека», трактат, который в течение длительного времени считался гиппократовским.

Как ни решительно настроен автор сочинения «О древней медицине» против «философов» в тогдашнем смысле этого слова, как ни грубо разыгрывает он тупого эмпирика, намеренно оскорбляя «философов», все-таки мы можем только удивляться обилию философски плодотворных начал в его мышлении. Трудно отделаться от впечатления, что он сам это сознает, хотя и не желает, чтобы его считали «софистом». Современные филологи, изучающие историю медицины, следуя за автором трактата, обычно представляют себе врача-философа полной противоположностью врачу-исследователю и практику. Врач-философ кажется им человеком, голова которого набита космологическими теориями, из уст которого постоянно вылетают слова, заимствованные из лексикона натурфилософов-досократиков, примерно как мы это наблюдаем, читая автора четырех книг «О диете», текст которых напоминает речь то Гераклита, то Анаксагора, то Эмпедокла. Но плодотворные, поистине философские результаты в медицине дали не заимствования древних теорий о сущности природы, а оригинальный, действительно эпохальный метод, с помощью которого наиболее способные исследователи пытались познать природу в целом, исходя при этом из изучения сравнительно небольшой области — функций человеческого организма. Никто до них не подходил к изучению природы с этой стороны и не достиг столь глубокого понимания присущих ей законов.

Позднее мы покажем, что Платон, руководствуясь своим верным инстинктом, с самого начала тесно связал себя с медициной. Однако уже здесь надо сказать об этом, так как влияние медицинских теорий на Платона и Аристотеля лучше всего другого иллюстрирует научное значение нового метода и способа мышления. У нас тем больше оснований для такой оценки, что именно на этом материале мы собираемся показать центральную проблему Пайдейи. Не случайно Платон, обосновывая свои этико-политические теории, не излагал их в математической форме, не связывал со спекулятивной натурфилософий, а, как, например, в «Горгии», брал за образец медицину. В этом диалоге сама суть истинного искусства (τέχνη), его главные отличительные черты показаны на примере медицины[50]. «Техне» — это знание природы предмета, предназначенное помочь человеку. Совершенную форму оно обретает лишь в практическом применении. Определив признаки здорового состояния организма, врач должен уметь распознать и его противоположность — болезнь; поэтому он способен найти путь к возврату здоровья; этот же пример приводится для характеристики деятельности философа, задача которого — возвращение здоровья душе человека. Сравнение Платоном «терапии души» с медицинской наукой оказывается вдвойне плодотворным. Оба познания основаны на объективном исследовании самой

природы: врач рассматривает природу тела, а философ – души. И тот, и другой исследуют область, которой они занимаются; они рассматривают ее не просто как нагромождение фактов, а преследуя цель – найти в естественной структуре (тело или душа) нормы для правильного поведения как врача, так и философа-воспитателя. Всякий целитель должен считать нормой человеческого существования здоровье. Именно этим правилом должны руководствоваться также и риторика, и политика, обращаясь к душе человека.

Если в «Горгии» медицинские интересы Платона направлены к отысканию истинной «техне», то в «Федре» его занимает скорее сама методика медицины. Здесь Платон утверждает, что медицина должна быть моделью для риторики[51]. Под этим, так же как и в «Горгии», он понимает свою собственную политическую философию, цель которой – направлять души людей к истинному благу. Что же в методике медицины кажется ему существенным и достойным подражания? Я полагаю, что многие читатели часто были введены в заблуждение в «Федре» предшествующим полушутливым замечанием о Перикле, который стал блестящим оратором, научившись у Анаксагора возвышенным беседам (ἀδολεσχία) о природе. В диалоге утверждается, что нельзя понять природу души, «не постигнув» природы целого. Это положение Платон доказывает на примере Гиппократа, который применяет такой принцип в изучении тела человека. Из этого сделали вывод, что Платон представлял себе Гиппократа типичным врачом-натурфилософом, подобным тем, на которых нападает автор трактата «О древней медицине». Однако точное описание гиппократовского метода, которое Сократ дает ниже, заставляет нас прийти к совершенно другому выводу. Цель его слов – дать пример искусства риторики и ее умения управлять душами. Гиппократ учил, – говорит он, – что прежде всего нужно узнать, является ли природа объекта нашего исследования простой или сложной (πολυειδές). Если природа проста, то нужно выяснить, как она может воздействовать на объект или испытать его воздействие на себе. Если же встречаются различные ее виды, то следует перечислить их все, изучить каждый из них и выяснить, как он взаимодействует с другими объектами.

Это описание гиппократовского метода показывает другой тип врача, а не тот, который лечение простуды начал с определения устройства космоса. Оно скорее подходит к врачу-наблюдателю, которого мы встречаем в лучших трактатах «Корпуса Гиппократа». Образу великого медика, обрисованного Платоном, конгениален вовсе не философский противник автора трактата «О древней медицине», который говорит о природе человека в самых общих чертах. Напротив, описанию Платона соответствует сам автор этого трактата, утверждающий, что природа человека может быть различна, а, стало быть, и влияние сыра на желудки людей также должно быть различно. Слишком поспешно, однако, было бы делать вывод, что этот трактат написал сам Гиппократ, ибо такие же взгляды присущи и автору трактата «О диете при острых заболеваниях» и, в не меньшей степени, авторам «Эпидемий». Часто повторяющиеся попытки найти, основываясь на платоновских описаниях, в «Корпусе» подлинные

работы Гиппократа были неудачны. Это происходило не только из-за неправильного толкования этого места Платона, но и вследствие того, что само это описание носит слишком общий характер. Дело в том, что Платон использует имя Гиппократа просто для того, чтобы на его примере показать распространенные в конце V и в IV веках приемы научной медицины. Возможно, Гиппократ и был родоначальником такой медицинской методики, но среди произведений, дошедших до нас, были и труды других, учившихся у него врачей. С уверенностью можно только сказать, что медицинские методы приверженного к натурфилософским обобщениям автора трактата «О природе человека», (к которому Гален относит слова Платона), а также упреки, содержащиеся в трактате «О древней медицине», прямо противоположны тому, что Платон называет методом Гиппократа. Платон имеет в виду тщательный анализ природных условий (διελέσθαι τὴν φύσιν), перечисление различных типов (ἀριθμήσασθαι τὰ εἴδη) и определение подходящего для каждого из этих типов (προσαρμόττειν ἕκαστον ἑκάστῳ).

Не требуется глубокого знания диалогов Платона, чтобы понять, что метод, названный им медицинским, ничем не отличается от его собственного метода[51a], которым он пользовался, особенно в поздних сочинениях. Поистине удивительно, насколько похож излагаемый здесь Платоном сократовский метод на тот, который описан в медицинской литературе. Мы уже видели, как практические врачи, собирая факты, начинают объединять добытые в результате длительных наблюдений отдельные случаи в типы или формы (εἴδη), чтобы рассматривать их «совместно» (по выражению Платона). Отмечая множественность этих форм, врачи говорят εἴδη. Когда же они хотят подчеркнуть единство в многообразии феноменов, возникает понятие «единой идеи» (μία ἰδέα), или точки зрения. Исследование выражений «вид» и «идея», употребляемых Платоном, дало те же результаты[52]. Эти понятия, которыми пользовались медицинские авторы, описывая тело человека, его формы и болезни, Платон сначала переносит на интересующую его область, то есть на этику, а затем и на онтологию. Врачи уже понимали, что великое многообразие форм болезней (πολυτροπίη, πολυσχιδίη) было серьезной проблемой, и пытались определить точное количество типов каждой из них[53]. Так же поступает и Платон, действуя посредством диэрезы, то есть, как он говорит, методом деления и расщепления общего понятия на отдельные виды[53a]. Автор трактата «О древней медицине» коснулся и проблемы, которая через пятьдесят лет вновь возникла в поздних произведениях Платона. Это вопрос о том, как при возведении качественных понятий к идеальным сущностям один вид может взаимодействовать с другим.

При сравнении медицинского искусства с философией Платон видит сходство в том, что они имеют нормативный характер. В качестве еще одного примера такого вида искусства он говорит о ремесле рулевого; Аристотель также следует за Платоном. Они оба заимствуют сравнение ремесел врача и рулевого из трактата «О древней медицине», где это сравнение встречается впервые[53b]. Но если Платон

при этом имеет в виду знание нормы как таковой, то Аристотель ищет иной смысл в медицинском прообразе. Одна из главных проблем его этики сводилась к тому, как единая, имеющая всеобщий характер норма может применяться к различным случаям жизни индивидуума, которые на первый взгляд не поддаются обобщению. Это прежде всего важно, когда речь идет о воспитании. Аристотель видит фундаментальные различия между индивидуальным и общественным воспитанием, ссылаясь при этом на пример медицины[53c]. Аристотель также привлекает пример медицины при рассмотрении вопроса о том, как отдельный человек может найти правильную линию своего поведения. Медицина иллюстрирует это на примере выбора здоровой диеты, которая должна занять срединное место между излишествами и голодом. Мы лучше поймем эти соображения, если вспомним, что этика Аристотеля основана на способах регулирования человеческих инстинктов — желания и отвращения. Еще Платон, объясняя возникновение чувства удовольствия, применял медицинские термины — «пустоты» и «наполнения». Говоря об этих явлениях, он сравнивал их с состоянием человеческого тела, в котором изобилие или недостаток чего-либо порождают желание и требуют регулирования[53d]. Аристотель считал необходимым «нахождение середины», подразумевая под этим не неподвижную математическую точку между двумя крайностями и не абсолютный центр, но правильно выбранную норму для данного индивидуума. Отсюда он приходит к выводу, что этическое поведение человека состоит в выборе индивидуального правильного курса, лежащего между избытком и недостатком[53e]. Каждый из этих терминов Аристотеля, понятие избытка и недостатка, середины и здравого смысла (αἴσθησις), достижения цели (στοχάζεσθαι), а также отрицание абсолютных правил и убеждение в том, что каждая норма должна быть индивидуальна, — все это заимствовано из медицинских сочинений, причем образцом для философа послужил трактат «О древней медицине»[54].

Мы обнаружим непонимание греческих представлений об авторстве, если попытаемся судить Аристотеля с позиций современных представлений об «оригинальности» произведения. Такой подход будет неправильным и может только ввести в заблуждение. Платон и Аристотель придавали своим учениям лишь больший авторитет, подкрепляя свои выводы теми достижениями науки, которые были получены в другой области. В структуре греческой жизни все области знания были соединены друг с другом, и один камень поддерживал другой. Очень важно понять, как этот принцип духовной жизни, который можно проследить уже на первых ступенях ее развития, подтверждается и на примере важнейшего для Платона и Аристотеля учения о добродетели (арете). Это не случайная, как может показаться на первый взгляд, аналогия. Медицинская доктрина о необходимости правильной терапии тела сливается с учением Сократа о правильной терапии души, поднимаясь таким образом на более высокую ступень. Представление Платона и Аристотеля о человеческой арете включает в себя арете как тела, так и души[55]. Так медицина становится частью философской антропологии Платона, и вопрос, относится

ли эта наука к истории Пайдейи, выступает в новом свете. Врачебная наука не только пробуждает в широких слоях общества понимание медицинских проблем и медицинского мышления, но и достигает своим интересом к такому важному элементу бытия, каким является тело человека, существенного результата – создает новое философское понимание человеческой природы, способствуя тем самым ее совершенствованию.

В нашу задачу не входит подробное изложение содержания греческой медицинской литературы, ибо частные медицинские вопросы, разбираемые в этих книгах, не представляют интереса. Однако для формирования греческой духовности врачебная наука V и IV веков дала очень много, и ее достижения лишь недавно были оценены современными медиками. Учение о сохранении здоровья человека было великим творческим достижением гиппократовской медицины, ее вкладом в Пайдейю. Понять это можно, только если вспомнить об общей картине природы, которая неизменно присутствует в медицинской литературе той эпохи. Мы уже показали, что понятие природы непременно встречается в работах греческих врачей; однако следует остановиться на конкретном содержании этого понятия и показать, каким образом исследователи школы Гиппократа обнаружили законы того, что они называли «фюсис». До сих пор не предпринималось систематической попытки определения понятия «природа» в ранней греческой медицинской литературе, хотя это было бы очень важно для понимания всей духовной истории греков, как того, так и последующего времени*. Для древнегреческого врача было характерно, что он никогда не отделял части от целого и понимал взаимодействие общего и частного. Достаточно вспомнить оценку Гиппократа в «Федре» Платона[56], – мы говорили уже, что Гиппократ воспринимал природу целостно, органически. Платон показывает, что во всяком вопросе необходимо уловить связь части и целого, функции каждого из них, и таким путем идти к определению значения каждой части. Примечательно, что как раз медицина дала образец его подхода к этой проблеме. В «Федоне»[57] Платон упрекает древних натурфилософов за то, что они не обратили внимания на момент внутренней целесообразности в космосе, тесно связанный с органическим взглядом на природу как на единое целое; то, что Платон безуспешно искал у натурфилософов, он нашел во врачебной науке.

Естествознание и медицина XIX века рассматривали греческую медицинскую науку с другой точки зрения. Предубежденный взгляд медиков сыграл решающую роль в теориях филологов, занимавшихся историей науки. О телеологическом подходе к явлениям природы, свойственном позднейшим античным врачам, прежде всего Галену, в XIX веке было известно хорошо. Но в этом хотели видеть влияние философии, которое будто бы только вредило врачебным теориям. Поэтому в Гиппократе нашли антитезу Галену, считая основателя медицины чистым эмпириком, – это позволяло утверждать, что телеологический подход был ему чужд[58]. Гиппократа считали одним из главных сторонников каузального, механистического подхода к

природе[58a]. Однако идея соразмерности, которую можно проследить в трактате «О древней медицине» и которая оказала огромное влияние на практику греческих врачей, показывает, в каком смысле можно говорить о телеологии в сочинениях Гиппократа. В них говорится, что врач должен восстановить утерянную соразмерность, если она была разрушена болезнью. В здоровом состоянии природа сама восстанавливает все пропорции[59], иначе говоря, она сама есть правильная соразмерность. С этим представлением тесно связана теория «смешения», которая на самом деле была теорией равновесия сил в организме, обусловленной понятиями «меры» и «симметрии»[60]. Природа сама стремится соблюдать осмысленную «норму», ибо именно так следует ее называть. Исходя из этих положений можно понять, почему Платон называет силу, здоровье и красоту добродетелями тела (ἀρεταί), проводя параллель между ними и этическими добродетелями, присущими душе. Он считает, что арете — это такая симметрия частей и сил души, которая, если пользоваться медицинской терминологией, является ее нормальным состоянием[61]. Не приходится удивляться тому, что слово «арете» встречается уже в ранних медицинских трудах[62]. Это понятие не было введено в медицину под влиянием Платона, — взгляд на равновесие сил как на добродетель тела был тесно связан с воззрениями древнегреческих медиков. Целесообразность природного воздействия особенно наглядно проявляется, когда человек болен. Действия врача при лечении больного не должны идти наперекор природе. Симптомы заболевания (к примеру, жар) уже сами по себе являются началом восстановления нормального состояния. Тело само управляет процессом лечения, а врачу следует определить тот момент, когда он может вмешаться и помочь естественному ходу выздоровления. Природа сама себе помогает[63]. К этому сводится важнейший принцип учения Гиппократа о болезнях; вместе с тем мы видим в этом тезисе самое существенное проявление его телеологизма.

Двумя поколениями позже Аристотель утверждал: не природа подражает искусству, но искусство придумано для того, чтобы компенсировать пробелы, которые существуют в природе[64]. Такой взгляд предполагает наличие в природе некоей целесообразности и видит в ней прообраз искусства. Медицина эпохи софистов, наоборот, видела целесообразность в строении человеческого организма, сравнивая функционирование частей тела человека с различными инструментами и ремеслами. Примеры такой телеологии мы находим у Диогена из Аполлонии, который был одновременно натурфилософом и врачом. Поэтому его и считали создателем этой теории[65]. Во всяком случае она выросла на почве врачебной науки. Мы встречаемся с ней в «Корпусе Гиппократа», в трактате «О сердце»[66]. В первой книге «О диете» мы встречаемся с другой, более мистической формой телеологии. Все искусства, — утверждает автор, — не что иное, как тайное подражание природе человека: в них надо отыскивать скрытые аналогии с нею, что и делает автор, привлекая большое количество малоубедительных примеров[67]. Вряд ли эти взгляды были связаны с учениями Аристотеля или Диогена, но они показывают,

насколько распространены были телеологические идеи в то время. «Искусство врача состоит в том, чтобы устранить все, что вызывает болезнь, удаляя все, что причиняет страдание. Природа может сделать это сама. Если кто-то страдает от сидения, пусть встанет, а если от движения — пусть отдохнет. Таким образом, в этом случае, как и в других, мы находим в самой природе способность врачевания»[68]. Эти размышления принадлежат автору трактата «О диете». Гиппократовское учение предлагает врачу лишь дополнять действие самой природы. В трактате «Эпидемии» говорится: «Природа пациента — это тот врач, который устраняет болезнь»[68a]. Иными словами, в этом месте индивидуальная «фюсис» рассматривается как некая целесообразная сила; в то время как уже в следующем предложении (которое правильно было бы назвать афоризмом) упоминается не индивидуальная, а общечеловеческая универсальная природа. «Природа сама находит средства и пути, не тратя времени на размышления, — взять к примеру мигание глаза, работу языка и тому подобное». Проблема целесообразности в природе была, как мы уже писали, привнесена в позднюю натурфилософию из медицины, а натурфилософы разрешили эту проблему, предположив наличие божественного разума, пронизывающего весь мир и обеспечивающего его разумное устройство[69]. Последователи Гиппократа, однако, воздерживаются от подобных метафизических гипотез. Они просто восхищаются природой, которая, действуя бессознательно, поступает удивительно целесообразно. Современные виталисты вместо понятия природы вводят между сознательным и бессознательным промежуточное звено — физиологическое понятие раздражения, которое они считают источником целесообразной реакции организма. У Гиппократа этого понятия еще нет. Античная наука не пришла к единому мнению о том, как и почему происходят целесообразные процессы в организме, но само наличие таковых она безусловно признавала. Целесообразность природных явлений объясняли одухотворенностью жизни, которая и была объектом медицинских исследований.

В приведенном нами месте из «Эпидемий» автор пишет в этой связи о неосознанной Пайдейе, в результате которой природа научается «делать то, что нужно» (εὐπαίδευτος ἡ φύσις ἐκοῦσα, οὐ μαθοῦσα, τὰ δέοντα ποιεῖ). В изданном Литтре «Корпусе Гиппократа», сыгравшем для своего времени большую роль (несмотря на его неудовлетворительное состояние мы все еще вынуждены им пользоваться, так как лишь немногие трактаты, изданные сейчас, лучше), данный текст выглядит иначе: «Природа не проходила обучения (ἀπαίδευτος), но делает то, что нужно». Похожая мысль встречается и у более позднего автора в богатом афоризмами трактате «О пище» — «Природа всех вещей не имела учителя»[70]. Может показаться, что автор подражал приведенному выше месту в «Эпидемиях»; если даже это так, то он позволил заманить себя на ложный путь, ибо его современники сочли бы бессмысленным парадоксом утверждение, что можно сделать что-нибудь правильно, минуя Пайдейю. Если природа, не пройдя обучения, сама по себе совершает мудрые поступки, то, стало быть, она должна обладать врожденной способностью к самообучению

(εὐπαίδευτος). Решая свои задачи, природа развивает тем самым свое мастерство. Именно такое понимание текста, содержащегося в одной из лучших рукописей, было, по-видимому, использовано составителем сборника гном, приписанного Эпихарму; ведь именно так автор гном объясняет мудрость природы, предполагая, что она сама себя обучает. Неосознанная мудрость природы рассматривается как параллель осознанному обучению человека[71]. Эта мысль глубже, чем философские высказывания софистов, которые мы также встречаем в медицинских работах. Они проводили аналогию между формированием человеческой природы с помощью Пайдейи и сельскохозяйственными работами — возделыванием земли и одомашниванием животных[72]. Пайдейя воспринимается в этих случаях просто как исходящая извне дрессировка. Однако, по мнению Гиппократа, сама природа со свойственной ей телеологичностью уже представляет собой неосознанную, спонтанную предварительную ступень Пайдейи. Такая точка зрения не только привносит в природу духовность, но и не представляет духовность отдельно от природы. Этот подход сделал возможным употребление духовных аналогий для объяснения физических явлений, и наоборот. Автор «Эпидемий» с помощью подобных аналогий пришел к формулировкам вроде: «Физическое упражнение — пища для членов и плоти человека, а сон — для внутренних органов», или «мышление человека — это прогулка души»[73].

Представление о природе как о бессознательно целенаправленной спонтанной силе дает возможность легче понять следующее замечание автора трактата «О пище»: «Природы достаточно во всем и для каждого»[74]. Но как врач обязан, когда нарушено равновесие, помогать природе своим искусством, так в равной степени он не должен нарушать этого равновесия сам; ему следует постоянно следить за соблюдением нормы. Античный врач даже в большей степени, чем наши современники еще несколько десятилетий назад, заботился не столько о лечении болезней, сколько о сохранении здоровья. Соответствующую этой деятельности часть медицины называли гигиеной (τὰ ὑγιεινά). Она занималась прежде всего «диетой». Этим словом греки, в отличие от нас, не только обозначали особую форму питания, но определяли им весь образ жизни человека, имея в виду упражнения, выполнения которых врач требовал от больного, и регулярность в приеме пищи. Основываясь на телеологическом подходе к объяснению устройства человеческого организма, врач ставил перед собой скорее воспитательную, чем лечебную задачу. В античные времена забота о здоровье лишь в малой степени была общественным делом, в основном это была личная забота каждого. Здравоохранение зависело от культурного уровня человека, от его взглядов, возможностей, потребностей и богатства. Совершенно естественно, что с самого начала гигиена была связана с гимнастикой. Гимнастика занимала большое место в режиме дня грека; система упражнений была выработана на основе длительного опыта. Гигиена требовала постоянного контроля состояния тела и его деятельности. Таким образом учитель гимнастики, специалист, дававший советы пациенту, как следует заботиться о своем теле, был предшественником врача.

Наставники, ведавшие диетой, не вытеснили гимнастических тренеров, но, наоборот, подняли их значение до уровня врачей. Хотя врачи стремились сперва руководить гимнастическими упражнениями, дошедший до нас трактат «О диете» показывает, что вскоре произошло разделение сфер влияния, и в некоторых вопросах врач даже ссылался на авторитет учителя гимнастики.

В нашем распоряжении имеются остатки того, что некогда было богатой библиотекой медицинской литературы, относящейся к различным периодам греческой истории и посвященной установлению правильного образа жизни (диеты). Реконструируя развитие взглядов по этому вопросу, можно пролить свет на те изменения, которые происходили в общественной жизни греков. Здесь мы коснемся только первых работ, датируемых концом V и началом IV века, когда эта отрасль науки только начала развиваться. К ним относится короткий трактат «О здоровом образе жизни». Если придерживаться обычной хронологии, то к тому же времени следует отнести еще два сочинения: большую работу в четырех книгах, очень знаменитую в античности, — «О диете», а также крупные фрагменты, содержавшиеся в потерянной книге врача Диокла из Кариста и сохраненные более поздними авторами. Однако, как мы покажем ниже, оба эти сочинения следует датировать более поздним периодом, чем обычно сегодня полагают: их язык и образ мыслей указывают скорее на середину и вторую половину IV века. Но мы все же будем рассматривать их как произведения, относящиеся к интересующей нас эпохе, поскольку в главном они ее отражают. Но различия в трактовке некоторых вопросов показывают, что методы лечения значительно усовершенствовались к тому времени, когда эти трактаты были написаны, и что стиль их авторов отличался яркими своеобразными чертами. Поэтому каждую из этих книг придется описать отдельно. Кроме того, история вопроса о диете того периода связана с упоминанием некоторых правил здорового поведения, которые встречаются и в других произведениях гиппократовского корпуса.

Трактат «О здоровом образе жизни»[75] был написан для непрофессионалов, чтобы они могли подобрать себе подходящую систему ежедневной диеты. Такой же характер носила и другая маленькая книга «О страданиях», которая в некоторых древних рукописях непосредственно к ней примыкает. В начале этой книги говорится о том, какими медицинскими познаниями должен обладать человек, чтобы сохранить свое здоровье и не запускать болезнь; если же это невозможно, нужно, по крайней мере, разбираться в рекомендациях своего врача и стараться помогать ему в лечении. Эта книга заканчивается рекомендациями диеты для больного человека, описанной простым, доступным для всех языком. Таким образом она представляет собой точную параллель трактату «О здоровом образе жизни». И это объясняет, почему древние приписывали оба трактата одному автору. Что касается предписаний режима для здоровых людей, то они ограничиваются указанием пищи и физических упражнений, подходящих для различных времен года и мест, а также различных, в зависимости от пола, возраста и конституции. Все эти указания

даются в самой общей форме. Основная идея автора — необходимость соблюдения баланса сил и возможностей. В холодное время года он предписывает плотную пищу и мало жидкости; в жаркую погоду, наоборот, рекомендует влажную и холодную пищу; таким образом подчеркивается необходимость выбора веществ, обладающих свойствами противостоять стихиям, угрожающим человеческому телу. Подобно автору книги «О природе человека» он предполагает, что возникновение болезни связано с тем, что наши тела состоят не из одного, а из многих элементов, и правильная пропорция между ними легко может быть нарушена благодаря преобладанию одного из четырех качеств — тепла, холода, влажности или сухости. Такое объяснение автору трактата «О древней медицине» справедливо кажется чересчур схематичным, он его отвергает, однако нетрудно заметить, что именно схематизм делает такую теорию весьма привлекательной. Таким образом установление диеты оказывается весьма простой «дипломатией» по отношению к человеческому телу, а искусство врача ограничивается необходимостью учета лишь нескольких факторов. Мы видим, что медицина еще не развилась до такой степени, какой она достигла через сто лет, судя по работе Диокла. Диокл дает предписания на целый день — с утра до вечера, в то время как более ранний автор указывает только на различие режима в периоды противоположных сезонов — зимы и лета, и в промежуточные периоды — весны и осени. Трудность соблюдения его предписаний связана не с тем, что они чересчур детальны, а, наоборот, с тем, что они носят слишком общий характер. Распределение функций между врачом и учителем гимнастики не было еще разграничено, и автор нашей работы придерживается своей теории увеличения или уменьшения количества упражнений в зависимости от времени года, не считаясь при этом со взглядами тренера[76].

Совсем другой характер носит большая работа в четырех книгах «О диете». Это настоящая энциклопедия, в которой автор ставил своей целью собрать всю богатую литературу по этому вопросу, а в случае необходимости и дополнить имеющиеся в ней сведения[77]. Автор был философом; хотя он проявил склонность к систематизации, было бы несправедливо назвать его компилятором. Есть основания сомневаться в том, что ученые, занимавшиеся анализом этой работы, приблизили нас к определению ее характера. Они пытались показать различные слои в этой книге и найти источники описаний различных заболеваний, полагая, что одно место взято у софиста, имитирующего Гераклита, другое — у ученика Анаксагора, третье — у диететика Геродика и т. д.[78] Например, исследователи утверждали, что некоторые места в этой книге напоминают Гераклита и что их можно отличить от тех, которые восходят к какому-то другому натурфилософу. Этот натурфилософ, в свою очередь, не может быть целиком признан последователем Анаксагора, ибо некоторые из его идей восходят к Эмпедоклу, другие близки к Диогену из Аполлонии. Нам не остается ничего другого, как признать справедливым утверждение автора, что он испытал множество влияний и его философские взгляды не менее универсальны, чем врачебные. Все это доказывает,

что время жизни автора было более поздним, чем период Гиппократа, а это с самого начала не позволяет считать (как это было принято) его тем человеком, с которым полемизировал в последней трети V века автор «антифилософского» трактата «О древней медицине». Наоборот, создается впечатление, что он писал после появления этой книги и был с нею знаком. Во всяком случае автор следовал ее указаниям и не останавливался на общих положениях: он ясно выражал мысль о необходимости индивидуального подхода к медицине и озабочен проблемой строгой определенности предписаний. Бесполезно, – утверждает он, – давать универсальные предписания, указывая, теплая или холодная пища полезна для человека, как это имело место в древнем трактате «О здоровом образе жизни». Вместо этого он предпочитает точное описание воздействия всех видов еды на организм. Поэтому его книга в древности считалась неисчерпаемым кладезем детальной информации[79]. Гален считал, что вторая книга сочинения «О диете» свидетельствует о принадлежности этой работы Гиппократу, несмотря на излишество философских рассуждений в первой книге. Конечно, значительная часть этого материала не оригинальна и заимствована автором из различных источников; нельзя не признать, однако, что автор трактата сумел проложить свой путь среди враждующих философов и эмпириков и попытался объединить взгляды тех и других.

В школе Гиппократа было принято считаться не только с конституцией больного, но и с климатом, природными условиями и атмосферными явлениями, влияющими на пациента. Но наш автор считает, что при этом необходимо также исследование самой окружающей природы. Вопрос, поставленный автором трактата «О древней медицине»: какая часть организма и в какой период имеет решающее значение, – кажется жизненно важным также и автору трактата «О диете»; однако он считает, что этот вопрос нельзя разрешить, не зная, из каких частей состоит тело человека[80]. Диагноз неотделим от общего знания (гнозис) и понимания природы. Это понимание даст знающему врачу возможность установить правильный режим – правильно выбрать питание, по-разному влияющее на различные конституции, а также упражнения и гимнастику. Последнее так же важно, как и знание правильного питания, но автор трактат «О древней медицине», как и многие другие древние врачи, нигде об этом ничего не говорит[81]. Составитель же трактата «О диете», наоборот, утверждает необходимость тщательно и систематически соблюдать баланс между питанием и упражнениями. Так, он использует идею симметрии, которую более ранние авторы применяли только в отношении пищи. Теперь же она распространяется и на физические упражнения в их взаимосвязи с питанием[82]. Возможно, он следует здесь теории Геродика из Селимбрии*, который выдвинул идею решающего значения упражнений тела и тщательно эту идею разработал; будучи сам учителем гимнастики (педотрибом), он пользовался упражнениями для лечения собственных болезней и применил для этого целую терапевтическую систему. По-видимому, она была выдающимся достижением того времени и потому широко известной.

Саркастический автор VI книги «Эпидемий» утверждает, что он доводил до смерти больных лихорадкой, предписывая им чрезмерные физические нагрузки и паровые ванны. Платон шутит по этому поводу, что Геродик[82a] применил свой метод к самому себе, что дало ему возможность отсрочить свою смерть, терзая себя до глубокой старости. Для Аристотеля он является примером человека здорового, но не счастливого, так как ради сохранения здоровья он отказался от всех радостей жизни, и согласно Платону это относится в первую очередь к самому Геродику. Возможно, наш автор уделил так много внимания установлению правильных пропорций между питанием и упражнениями именно для того, чтобы учесть эту критику, весьма распространенную в IV веке. Другие врачи горячо отстаивали «независимость» медицинского искусства. Но наш автор основывается на широких взглядах в медицине и не стремится устанавливать точные пропорции питания и физических упражнений для каждого отдельного человека индивидуально. Я полагаю, что в этом утверждении нельзя не заметить полемического выпада против автора трактата «О древней медицине», все главные мысли которого здесь повторяются и опровергаются. Автор считает, что нельзя предусмотреть все особенности индивидуальных организмов и их потребности и построить на этом основании врачебную науку[83]. Он считает, что врач мог бы приблизиться к этому идеалу, если бы, подобно учителю гимнастики, он имел своего пациента постоянно перед глазами. Но это невозможно[84].

Автор придерживается своей системы диеты, считая, что вмешиваться надо не тогда, когда болезнь уже началась, но заранее — для того, чтобы предупредить ее. Это «продиагноз» и профилактика в одно и то же время; именно это было его открытием. Оно основывается на представлении, что невозможно правильно лечить человека, если не привлечь самого больного в качестве сознательного помощника врача[85]. Если первая книга посвящена описанию общих натурфилософских основ диететики, то во второй автор описывает воздействие на человека различных видов климата и других географических факторов; до мельчайших подробностей перечислены все местные растительные продукты питания и напитки. Книга дает представление об индивидуальном богатстве и разнообразии продуктов питания культурного грека того времени. Рецепты перечисленных кушаний во много раз превосходят знаменитые длинные меню, встречающиеся в дорической и аттической комедиях. Автор подходит к делу систематически. Сначала он перечисляет блюда растительной пищи, разделяя их на приготовленные из злаков и из овощей. Он не уделяет внимания только фруктам и травам. Речь о них пойдет ниже, после мясной пищи, так как они с точки зрения диететики относятся к приправам (ὄψον). Животную пищу он делит на мясо млекопитающих, которых в свою очередь разделяет на молодых и старых, и на мясо птиц, рыб и моллюсков. Мясо диких и домашних животных рассматривается порознь, в зависимости от того, какое воздействие оказывает оно на организм. Затем идет разбор продуктов, производимых животными — яйца, молоко, сыры. Мед

рассматривается вместе с напитками, так как было принято размешивать его в жидкостях.

Только одного краткого раздела о сырах было бы достаточно, чтобы опровергнуть распространенное мнение, что его автор был тем человеком, против страсти которого к поспешным обобщениям направлен трактат «О древней медицине». В качестве примера достаточно взять его отношение к сыру, который человеком, склонным к поспешным обобщениям, был бы отнесен, вероятно, к вредным продуктам. Наш же автор отмечает, что, хотя сыр и является тяжелой пищей, он очень питателен[86]. Общепринятая точка зрения о времени появления этих двух трактатов противоположна действительной. Диететик использовал не только книгу «О древней медицине», но и другие произведения Гиппократа. Так, он почти дословно повторяет перечисление климатических факторов, о важности которых для медицины говорится в предисловии к трактату «О воздухах, водах и местностях». Далее он требует, чтобы физические упражнения проводились с учетом климатических факторов[87]. Ему, бесспорно, были известны взгляды, изложенные в «Эпидемиях»; нельзя, впрочем, отрицать и того, что в распоряжении косской школы были и произведения диететиков. В «Эпидемиях», как об этом уже упоминалось выше, мысли называются «прогулками души»[88]. Этот афоризм, независимо от того, откуда он заимствован, диететик подхватил и, как это ему свойственно, стал систематически развивать. Не только мысли, но даже чувства и речи он включает в раздел «упражнений»[89]. Они, однако, выделены в особый раздел естественных усилий, которые противопоставлены различным видам искусственных упражнений, требующих специальных усилий, как то: прогулки и гимнастические упражнения. Теория психических движений, кажется, тоже принадлежит этому автору, ибо он утверждает, что от усилий и напряжения душа становится горячей и сухой, а это приводит к удалению влаги из плоти и в результате к похуданию тела.

Трактат «О диете» следует решительно отнести не к границе веков, а непосредственно к IV веку до н. э. К доказательствам, подтверждающим это, можно присовокупить языковые, стилистические и другие доводы*. Достаточно напомнить хотя бы следующее. В трактате мы встречаем предписание, рекомендующее натирать тело смесью воды и масла, чтобы оно не нагревалось слишком сильно (οὐ δεινῶς)[90]. По этому же вопросу у Диокла из Кариста сохранился большой отрывок, посвященный памяти его отца, врача Архидама, и часто называемый именем последнего. Архидам возражал против общепринятых тогда натираний тела маслом, потому что такие натирания слишком сильно разогревали тело. Диокл опровергает доводы отца и предлагает компромиссное решение: натираться летом смесью воды и масла, а зимой — чистым маслом[91]. Предписание смешивать масло с водой во избежание перегревов настолько оригинально, что совпадение Диокла и автора трактата «О диете» не могло быть случайностью. Кто из них был первым — не требует доказательств Как я показал в своей книге, посвященной этому знаменитому представителю догматической медицины, время жизни Диокла переходит

через рубеж III века, то есть 300 г. до н. э.*; расцвет его жизни следует относить примерно к этому году[92]. Но к этому времени никак нельзя отодвигать время жизни автора трактата «О диете», не говоря уже о том, что у него нет следов влияния Аристотеля и перипатетиков, которые явственно чувствуются у Диокла. Автор трактата «О диете» не согласен признавать вредным всякое натирание тела маслом, как это считал Архидам, отец Диокла. Предложенный диететиком компромисс — смешивание масла с водой — рекомендуется Диоклом только для лета, а для зимы он настаивает на чистом масле. Выдающийся диетолог Диокл несомненно знал содержание трактата «О диете» и использовал его. Если это наблюдение правильно, то автор трактата «О диете» был современником отца Диокла. К этому времени вполне подходит и эклектический характер его произведения, а также большой объем использованной им литературы[92a].

Пристрастие автора к систематизации материала, к делению на типы и классы также указывает на то, что он жил в IV веке, когда процветала подобная тенденция. Правда, еще в V веке наблюдалась склонность во всех областях медицины распределять заболевания по типам (εἴδη), однако теперь наука пошла в этом направлении еще дальше. Особенно это видно на примере систематизации животного и растительного мира, которая положена автором в основу перечисления и описания продуктов питания. Его систематика животных несколько десятилетий назад привлекла внимание зоологов[93]. Казалось невероятным, что такая систематика, сходная с системой животного мира Аристотеля**, была создана нашим врачом исключительно в интересах диететики: ведь в ней много места уделялось мелочам, а интерес автора к теоретическим вопросам зоологии слишком заметен. Однако мы ничего не знаем о доаристотелевской зоологии в V веке до н. э., столетии, к которому обычно относили наш трактат. Чтобы избавиться от противоречия, предполагали, что в школе Гиппократа в медицинских целях подробно изучали зоологию, и даже на основании трактата «О диете» реконструировали «Косскую систему зоологии». Однако существование еще в V веке сходной с Аристотелем зоологической систематики представляется почти невероятным[94]. Если же принять нашу датировку и признать, что трактат «О диете» возник в эпоху Платона, то загадка появления зоологической систематики становится более понятной. К этому времени относится фрагмент комика Эпикрата, в котором рассказывается, как с участием сицилийского врача в Академии пытались создать единую систему классификации растений и животных[95]. Врач, не стесняясь, говорит, что эта работа кажется ему скучной, но само его присутствие свидетельствует, что такого рода вопросы привлекали именно врачей, хотя те и выражали недовольство отсутствием эмпирического подхода к делу. Школа Платона привлекала самых различных людей, часто издалека; упомянутый врач из Сицилии — лишь один из многочисленных примеров этого[95a]. Результаты исследований Академии в области систематики животных и растений позднее стали широко известны из произведений Спевсиппа и Аристотеля, посвященных животному миру, в которых обнаруживается сходство с трудами

диететика[96]. Однако было бы полезно исследовать также его систематику растений и сам метод систематизации, применяемый к различным областям, прежде чем вынести окончательное суждение о сходстве тех и других попыток классификации. Пока что научные взгляды автора трактата можно определить только в общих чертах. Нет необходимости признавать абсолютный приоритет Платона в области систематизации животного и растительного мира. В «Федре» Платон подробно излагает свой метод систематизации и признает, что образцом для нее должны быть работы Гиппократа[97]. Здесь, правда, нет утверждения, что этот метод применим к людям, однако можно предположить, что во времена Платона во врачебных школах изучали систематизацию животных и растений; поэтому интерес врачей и философов к такому методу исследования был общим.

Бросается в глаза то обстоятельство, что у нашего автора чаще, чем у других, сочинения которых вошли в «Корпус Гиппократа», встречается слово «душа». В других произведениях оно попадается только в виде исключения[98]. Это не случайно. Объяснять это тем, что автор встретил это слово у своего близкого к Гераклиту предшественника, не приходится, так как он говорит о душе не только в связи с натурфилософией (в I книге), но и в той части своего сочинения, которая посвящена диететике, а IV книгу даже целиком отводит связанным с физическими процессами психическим рефлексам, происходящим во сне. Близость его толкований различных видов снов с индийскими и вавилонскими сонниками, как древними, так и более поздними, подводит к мысли, что на научную медицину греков Восток оказал большое влияние[98a]. Восточное влияние могло иметь место и в более древние времена, но ни в какую другую эпоху оно не было столь вероятным, как в IV веке до н. э., когда Евдокс Книдский познакомил платоновскую Академию с достижениями ионийской науки[99]. Пока душа не представлялась центром мышления, греки не могли воспринять восточные учения и предрассудки, связанные с жизнью души во время сна, то есть этого не могло произойти раньше IV века до н. э. Интерес к душе прежде всего проявился в Академии Платона. Именно этот интерес был тем корнем, из которого произрастали философские штудии Академии, посвященные жизни души во время сна и значению снов. Молодой Аристотель занимался этой проблемой в ряде своих диалогов. Автор книги «О диете» в своих размышлениях о снах, вероятно, также находился под влиянием Академии, хотя его представления весьма своеобразны.

Как и Аристотель в своих диалогах, автор трактата «О диете» связан с представлениями орфиков, считавших, что душа более деятельна, когда тело спит; именно тогда она собранна, не разделяется на части и является сама собой[100a]. Эта мысль выражена у нашего автора в весьма своеобразной медицинской форме, а именно: он считает, что во сне душа лучше отражает физическое состояние человека, так как ей не мешают никакие внешние воздействия. То, что в IV веке проблема достоверности снов уже ставится на научную основу, доказывает дошедший до нас трактат Аристотеля «Об истолковании снов». Аристотель признает воздействие реальной жизни и различных

переживаний на содержание снов и не верит в их пророческое значение. Наш диететик тоже не признает прямой связи снов с последующими событиями и пытается перевести истолкование из области гадания (мантики) в область прогностики (предвидения). Однако он недалеко ушел от своих предшественников и, в конечном счете, оказался под сильным влиянием суеверий.

Язык трактата «О диете» соответствует языку середины, а не начала IV века, и еще меньше – более древнему времени. На ионийском диалекте писали в IV веке изысканные трактаты с риторическими антитезами, длинными периодами и тщательно подобранными клаузулами; этот язык ближе к Исократу и его риторике, чем ко времени Горгия. Если сравнить стиль нашего трактата с отнюдь не риторическим, а скорее даже наивным стилем специальной медицинской литературы, которую с известной уверенностью можно отнести ко времени Гиппократа или к поколению людей, живших после него, то покажется немыслимым, что диететик и эти авторы жили в одно время. Равным образом и трактаты, предназначенные для широкой публики и написанные под влиянием софистов, сильно отличались от трактата «О диете». Стилистическое многообразие, которое иногда считали случайным результатом многократного переписывания, было вызвано у нашего писателя, обладающего высоким искусством, его аффектированной полифонией. Эта особенность характерна для его сознательно избранного синтетического стиля, о котором говорится в предисловии к произведению. Автор, вероятно, предвидел, что о нем будут говорить как о человеке, лишенном оригинальности[101]. Искусство автора идет от Исократа, считавшего, что смешение стилей является для писателя высшим идеалом. Озабоченность тем, что его оригинальность может вызвать сомнения, тоже характерна для эпохи, когда писал Исократ, ибо она свойственна и этому автору.

К началу или к первой половине IV века обычно относят и того афинского врача, который, происходя из эвбейского города Кариста, был тесно связан в своих воззрениях одновременно и с Гиппократом, и с сицилийской школой. Наряду с прочими работами он написал и знаменитое сочинение о диете, крупные, очень ценные отрывки которого дошли до нас благодаря Орибасию, придворному врачу римского императора Юлиана. Они содержались в большой сводной работе, посвященной медицине[102]. Я уже вкратце упоминал, что язык этих отрывков характерен отточенностью речи, свойственной школе Исократа, и скорее относится ко второй половине IV века, чем к его началу. Правда, это предположение встретило критические замечания[103], но дальнейшие наблюдения позволяют настаивать на нем. Диокл был младшим современником и учеником Аристотеля и может быть причислен к поколению Феофраста и Стратона. Оба эти перипатетика работали одновременно с Диоклом и донесли до нас первые свидетельства о его деятельности; подтверждение этого мы встречаем в греческой литературе[104]. Язык Диокла, как и язык входившего в гиппократовский сборник трактата «О диете»,

тщательно отделан, профессионален и претендует на литературные достоинства – черта, весьма характерная для медиков IV века. Форма трактата нарочито проста и не украшена риторическими изысками; возможно, автор руководствовался новым образцом научного стиля, продемонстрированным Аристотелем, который сводился исключительно к требованиям ясности.

Самый большой из сохранившихся фрагментов[105] включает учение Диокла о диете, изложенное в форме описания поведения человека в течение одного дня. Он не говорит о диете так, как это делает автор трактата «О здоровом образе жизни», который поочередно разбирает противоположные диеты в разные времена года. Он не стремится также к исчерпывающему перечню продуктов питания и физических упражнений, как это делает автор трактата «О диете». Он рассматривает диету как единое целое и считает, что определять ее следует исходя из свойств человека. День – естественная временная единица для этого, но всегда следует делать различия в зависимости от возраста и времени года. Он начинает с подробного рассмотрения диеты наиболее длинного летнего дня, а затем добавляет к этому предписания для зимы и других сезонов. Иначе с его точки зрения поступать нельзя.

Вначале мы рассматривали воздействие натурфилософии на медицину V века, затем – обратное воздействие новоэмпирической медицины на философию Платона и Аристотеля. Творчество Диокла, несомненно находившегося под влиянием великих афинских философских школ, доказывает, что медицина снова стала черпать из философского источника, правда, теперь она не только берет, но и дает[105a]. Диетические наставления, изложенные в форме описания одного типичного дня жизни, очевидно, возникли под влиянием Аристотеля, который воспринимает все формы поведения человека как единое целое и предлагает читателю картину правильной жизни в качестве нормы. У других диететиков тоже есть представления о норме, но у них или теория облечена в форму предписаний, или приводятся сведения о влиянии различных видов пищи на человека, причем читателю самому предоставлено право делать практические выводы. Диокл же избегает и того, и другого; он указывает наиболее полезные и подходящие для данного человека нормы. Понятие «подходящего» в IV веке проникает и в этику, и в теорию искусства.

В этот период, когда нормы человеческого поведения определялись тонким вкусом и крайним индивидуализмом, понятие «подходящего» более всего устраивало всех. Это понятие «подходящего» как бы оплело тонкой, едва ощутимой сетью все стороны бытия, тактично объясняя и направляя человеческое поведение. Учение Диокла о диете переносит понятие «подходящего» на физическую сторону существования человека. Эта мысль подчеркивается непрерывным, настойчивым повторением слова «подходящий» (ἁρμόττον) в каждом предписании[106]. Также часто повторяется фраза о необходимости соблюдать во всем меру (σύμμετρον, μέτριον)[107]. Мы видим, что в данном случае Диокл характером своих размышлений близок к

аристотелевской «Этике», но вместе с тем он близок и к «Аналитике» Аристотеля, когда, порицая привычку медиков всегда докапываться до причин явления, утверждает, что важнее понять общие закономерности, а причины отдельных случаев иногда не нуждаются в выявлении[108]. Поразительно, что даже самая строгая в своих доказательствах наука, математика, вынуждена принимать некоторые свойства чисел и величин как данные. Аристотель глубоко исследовал проблему этих так называемых аксиом. Его учение о лежащих в основе философии и других наук недоказуемых положений проникает через сочинения Диокла в медицину. В эллинистическое время именно этот вопрос вызвал великий спор о методах между эмпириками, догматиками и скептиками.

Диокл начинает свои диетические наставления с момента пробуждения человека[109]. Вставать следует незадолго до восхода. Ведь жизнь античного человека происходила в рамках светового дня. Основной прием пищи должен совершаться вечером: летом — перед заходом солнца, зимой, естественно, позже. После трапезы люди слабой конституции должны сразу же идти спать. Более сильным следует совершать перед сном короткую неторопливую прогулку. Поэтому в раннем вставании, о котором упоминается в других сочинениях, нет ничего удивительного. После пробуждения не следует сразу вставать, а следует подождать, пока тяжесть сна не покинет тело. При этом рекомендуется потереть голову и шею в тех местах, где голова и шея соприкасались с подушкой. После этого до опорожнения кишечника нужно натереть все тело небольшим количеством масла. Летом к маслу добавляется немного воды[110]. Натирать тело следует равномерно и легко, сгибая при этом все суставы. Не рекомендуется купаться сразу после вставания. После мытья рук нужно ополоснуть и промыть лицо и глаза прохладной и чистой водой. Затем следуют подробные указания по уходу за зубами, носом, ушами и головой. Кожа на голове должна быть чистой и открытой, чтобы пот нигде не скапливался. Она должна быть эластичной и закаленной. После этого, немного поев, надо приступать к работе. Человек, которому не надо работать, должен до или после завтрака предпринять небольшую прогулку, длительность и трудность которой сообразуется с самочувствием и конституцией. Если прогулка совершается сразу после утренней трапезы, она не должна быть особенно длительной и чересчур трудной. Лучше заняться домашними или другими делами, пока не наступит время для физических упражнений. Молодые люди отправляются в гимнасии, а пожилым и старым лучше пойти в баню или на солнце, чтобы натереться там маслом. Мера и трудность упражнений в гимнасии зависит от возраста. Пожилым достаточно умеренного умащения тела, немного движения, а затем купание. Натираться самому более полезно, чем подвергаться массажу, так как движение при умащении заменяет гимнастику. После дополуденного ухода за телом наступает время для завтрака. Он должен быть достаточно легким, чтобы не обременять кишечник. Пища должна успеть перевариться до послеполуденной гимнастики. Непосредственно после еды рекомендуется послеобеденный сон в темном прохладном

месте, где нет сквозняков. За этим следуют домашние дела, прогулка и, наконец, после короткого отдыха – физические упражнения второй половины дня. В заключение – главная трапеза. Диокл не пишет здесь о характере упражнений, и мы ничего не знали бы об этой важнейшей стороне ухода за телом, если бы автор трактата «О диете», действуя в соответствии со своей методикой, после того как он систематизировал все виды пищи и питья, затем не приступил к систематизации психических и физических усилий, а среди них и гимнастических упражнений. Диокл же исключает из своего трактата гимнастику и перепоручает руководство ею специальным учителям. Однако его медицинские указания по разработке плана дня включают необходимость до- и послеобеденной гимнастики. В своем наглядном изображении режима дня грека Диокл правильно показывает центральное место, которое занимала в нем гимнастика. Его учение о диете можно назвать руководством, как в соответствии с точными медицинскими указаниями проводить время, которое остается после занятий гимнастикой.

Целью диеты должно быть достижение здоровья, а также наилучшее распределение всех элементов в теле (диатез). Об этом упоминается несколько раз. Диокл понимает, что он живет не в абстрактном, подчиненном медицинским предписаниям мире, и не утверждает, что люди живут только ради сохранения здоровья. Автор трактата «О диете» тоже сознает значение социальных проблем и необходимость компромисса между медицинскими требованиями и реальными обстоятельствами жизни пациента[111]. Подобно Диоклу, он ищет выход в том, что первым делом намечает идеальную диету для такого человека, который всего себя посвятил сохранению здоровья. Затем он перечисляет допустимые отклонения для людей, которые вынуждены работать и у которых остается мало времени для ухода за своим телом. Не следует думать, что врачи писали только для богатых. Философы того времени, увлеченные наукой, тоже считали, что человек не должен заниматься кроме нее ничем другим. Вместе с тем они понимали, что люди вынуждены отклоняться от этого идеала.

Жизнь гражданина греческого полиса в IV веке до н. э., быть может, и давала ему возможность пользоваться неограниченным досугом для развития духа и ухода за телом. Ведь медицинские наставления показывают, что даже демократический греческий полис, по сути дела, оставался организацией социальной верхушки, и именно с этим связан достигнутый уровень всеобщей культуры. Ни один из представителей современных профессий – будь то купец, политик, ученый, рабочий или крестьянин – не может проводить свою жизнь подобно древнему греку. Но поскольку эти профессии существовали уже тогда, то все занимавшиеся ими выпадали из греческого стиля жизни. Философия Сократа и присущее софистам искусство ведения спора могло вырасти только в гимнастических школах, где греки проводили свой досуг. Было бы неправильно думать, что благородные люди (καλοὶ κἀγαθοί) занимались только умащениями, тренировками,

очисткой тела от песка, повторным натиранием его маслом и последующими омовениями – занятиями, которые превращали свободный агон в судорожную, напряженную работу. Три телесных добродетели – здоровье, силу и красоту – Платон сопоставляет с добродетелями души – храбростью, благочестием, умеренностью и справедливостью. Все они в равной степени определяют симметрию вселенной. Диета в том смысле, как ее понимали греческие врачи и гимнасты, была чем-то одухотворенным. Она требовала от человека строгого соблюдения здоровой гармонии всех внутренних сил. Если гармония является сутью здоровья и всякого физического совершенства, то и понятие «здорового» расширяется и становится всеобъемлющим, применимым к миру в целом, ко всему живому. Ибо в любой области здоровье, равенство и гармония порождают добро и справедливость, в то время как любая плеонексия (преимущество одной какой-либо черты) разрушает гармонию и порождает болезнь. Греческая медицина была одновременно и корнем и плодом этого мировоззрения. Несмотря на индивидуальные черты, свойственные грекам различных племен, да и отдельным людям, это восходящее к медицине мировоззрение было присуще им всем. Медицина заняла столь огромное место в греческой культуре потому, что, основываясь на непосредственном опыте в изучении человека, она ближе всего подошла к открытию неистребимого стремления греческой души к гармонии. В высоком смысле слова можно сказать, что греческий идеал образования был также и идеалом здоровья. Чтобы понять значение греческой медицины для теории и практики воспитания, для греческой культуры во всей ее совокупности, для философского обоснования Пайдейи, лучше всего прибегнуть к авторитету Сократа и Платона, понимавших арете (истинную добродетель) прежде всего как здоровье души.

СОКРАТ

Ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Образ Сократа вошел в историю навечно; он стал символом. Лишь немногие реальные черты афинского гражданина, родившегося в 469 г. до н. э. и казненного в 399 г., сохранились в памяти потомков к тому времени, когда Сократ был провозглашен «бессмертным представителем» человеческого рода. В рассказах о нем отразились не столько черты и реальная жизнь Сократа и его учение (если такое действительно существовало), сколько казнь, которую он претерпел за те убеждения, ради которых жил. Последующая христианская эпоха провозгласила Сократа дохристианским мучеником. Великий гуманист эпохи Реформации Эразм Роттердамский смело причислил его к лику святых, воскликнув: Sancte Socrates, ora pro nobis («Святой Сократ! Молись за нас»). В этой мольбе (правда, еще в церковно-средневековой форме) проявился дух нового времени, зародившийся в эпоху Ренессанса. В средние века имя Сократа было известно только благодаря Аристотелю и Цицерону. С наступлением Ренессанса авторитет Сократа неожиданно быстро возрос, в то время как авторитет «короля схоластики» Аристотеля стал падать. Сократа стали считать лидером современного просветительства и философии, апостолом нравственной свободы, которая не была связана ни с догмами, ни с традициями, но, твердо стоя на собственных ногах, повиновалась только внутреннему голосу совести. Сократ стал предтечей новой «земной религии», которая провозгласила, что блаженства можно достичь еще в этой жизни, – не благодаря небесной милости, а с помощью внутренней силы, основанной на неустанном стремлении к совершенствованию своей природы. Однако эти слова не способны выразить всего значения учения Сократа для периода, наступившего после средних веков. Без упоминания Сократа не излагалась ни одна новая нравственная или религиозная идея, ни одно новое духовное движение не зарождалось без ссылки на него. Второе рождение Сократа связано не столько с ростом научного интереса к нему, сколько с энтузиазмом читателей, восхищенных его личностью и характером, каким он представал из вновь открытых греческих источников и, прежде всего, из книг Ксенофонта[1].

Однако нет ничего более ошибочного, чем представление, что все эти попытки обосновать, опираясь на Сократа, новый посюсторонний «гуманизм» в той же мере были направлены против христианства, в какой аристотелевская философия в течение средневековья была поставлена на службу укрепления его основ. Напротив, теперь снова на долю языческого философа выпала задача создания новой культуры, в которой непреходящие ценности религии Иисуса

должны были соединиться с греческим идеалом человека. Это было вызвано самой сутью нового взгляда, связанного с ростом доверия к человеческому разуму и благоговением перед вновь открытыми законами природы. Разум и природа были ведущими принципами античной цивилизации. Христианство также стремилось проникнуться этими принципами, но продолжало при этом делать то же самое, что оно делало начиная с первых веков своего распространения. Каждая новая христианская эпоха по-своему перерабатывала античные представления о человеке и Боге. Перед греческой философией все время стояла задача, используя отточенные методы абстрактного мышления, отстаивать права «разума» и «природы» в духовной жизни, другими словами — выступать в качестве «разумной», или «естественной», теологии*. Когда Реформация впервые попыталась с полной серьезностью вернуться к «чистому» Евангелию, то за этим, естественно, последовал ответный удар, характерный для эпохи Просвещения, — возникновение культа Сократа. Этот культ не стремился вытеснить христианство: он только придал ему силы, казавшиеся в то время необходимыми. Даже пиетизм, этот бурный протест чистого христианского чувства, направленный против слишком сухой рациональной теологии, обращался к Сократу, видя в нем человека, близкого по духу. Сравнение Сократа с Христом проводилось часто. Мы понимаем теперь значение такой попытки примирения с помощью греческой философии христианской религии и «естественного человека». Бесспорно, что для такого примирения немало сделало преклонение перед античной культурой, в которой центральной фигурой был Сократ.

Однако в наши дни афинскому мудрецу, с самого начала Нового времени пользовавшемуся непререкаемым авторитетом как anima naturaliter Christiana (*душа, христианская по природе*), пришлось дорого заплатить за свое прошлое громадное влияние. Это произошло тогда, когда Фридрих Ницше, отказавшись от христианской идеологии, возвестил о явлении сверхчеловека. Сократ, который, казалось, был в течение столетий неразрывно связан с христианским дуалистическим жизненным идеалом, предполагающим раздельное существование души и тела, неизбежно должен был утратить свой авторитет. Ненависть, которую Ницше испытывал к Сократу, возродила в новой форме и старую ненависть, которую Эразм и другие гуманисты питали к представлениям схоластиков. Не Аристотель, а Сократ, по мнению Ницше, был воплощением интеллектуального окостенения, которое в течение почти половины тысячелетия не давало развиваться европейскому духу, и которое он (истинный ученик Шопенгауэра) усмотрел в теологических формах немецкой идеалистической школы[2]. Такая оценка Сократа во многом определялась характеристикой афинского философа в прославленной «Истории греческой философии» Эдуарда Целлера, в свою очередь восходившей к Гегелю, считавшему, что причиной диалектического процесса, приведшего к возникновению Западной цивилизации, был конфликт между античными и христианскими идеалами. Новый гуманизм выступал против этой авторитетной традиции. Ему принадлежит честь открытия «досократовской» греческой философии, которой стали

заниматься только благодаря этому наметившемуся духовному сдвигу. «Досократовское» на деле означало «дофилософское». Для Ницше и его последователей мыслители архаической эпохи сливались с великими поэтами и музыкантами того времени и все вместе являли картину «трагического столетия» Греции[3]. В то время, по мнению Ницше, чудесным образом были уравновешены «дионисийские» и «аполлоновские» элементы мировоззрения, как раз то, что он сам и проповедовал. Тело и душа представляли единое целое. В это время прославленная эллинская гармония (которую впоследствии так плоско и бездарно понимали потомки) была подобна зеркальной поверхности незамутненной воды, под которой скрывается опасность непостижимой глубины. Но когда Сократ провозгласил победу рационального начала, он разрушил эти существовавшие связи: аполлоновское начало перевесило иррациональный дионисийский элемент и тем самым разрушило гармонию. Таким образом — по мнению Ницше — Сократ внес в трагическое мировоззрение архаической Греции прописную мораль и интеллектуализм[4]. Всяческие морализаторские, идеалистические и спиритуалистические тенденции, которые привели впоследствии к исчезновению духовной энергии греков, также могут быть поставлены в вину Сократу. Хотя с христианской точки зрения Сократ представлялся человеком максимально «близким к природе», — по мнению Ницше, он удалил из греческой жизни все «естественное», заменив его «противоестественным». Таким образом Сократ был свергнут с предназначенного ему почетного (хотя и не первенствующего) места, которое ему отводила идеалистическая философия XIX века, и вновь втянут в водоворот современной борьбы взглядов. Он снова стал символом, как это уже не раз бывало в XVII и XVIII столетии, но теперь — отрицательным, символом и мерой упадка.

Благодаря тому, что Сократу была оказана честь этой великой вражды, борьба за его истинный образ стала неслыханно напряженной. Отвлекаясь от вопроса о справедливости этих страстных обвинений, мы видим в борьбе, которую вел Ницше, первый признак того, что силы Сократа еще не иссякли и что современный сверхчеловек, сталкиваясь с ним, чувствует, что его внутренняя уверенность поколеблена. Впрочем, в данном случае вряд ли может идти речь о новом образе Сократа. В наши дни, когда исторический подход к любому явлению кажется необходимым, нельзя рассматривать какую бы то ни было историческую личность в отрыве от времени и окружения, в котором она жила. Никто кроме Сократа не вправе требовать с бóльшим основанием, чтобы его деятельность истолковывалась исходя из конкретных обстоятельств его жизни: ведь он не оставил потомкам ни единой строчки, будучи целиком погружен во вставшие перед ним повседневные задачи. Ницше в своей беспощадной борьбе против крайнего рационализма современной жизни не обнаружил ни желания, ни интереса к тому, чтобы попытаться понять духовные трудности той эпохи. (Выше мы описали ее состояние как «кризис афинского духа»). Именно на эту переходную эпоху пришлась жизнь Сократа. Но даже если рассматривать проблему личности Сократа на

фоне событий его времени, это все-таки не исключает возможности неправильного понимания. Судить об этом можно по тому множеству портретов Сократа, которые были созданы в новейшее время. Ни в одном вопросе, связанном с историей античной культуры, разброс мнений не был столь велик. Поэтому и нам следует начать изложение нашей точки зрения с изложения элементарных фактов.

ПРОБЛЕМА СОКРАТА*

Нашими единственными первоисточниками будут не сочинения Сократа (ибо он ничего не писал), а описания его жизни, составленные одновременно несколькими его учениками. Невозможно точно сказать, относятся ли их сочинения хотя бы отчасти ко времени жизни Сократа, но все же с большой степенью вероятности на этот вопрос можно ответить отрицательно[5]. Уже давно обращало на себя внимание (и это действительно бросается в глаза) сходство возникновения литературы о Сократе с появлением рассказов о жизни и учении Христа. Так же, как и в случае с Иисусом, лишь после смерти духовное влияние Сократа на учеников приобрело черты законченности. Потрясшая учеников Сократа трагическая смерть учителя оставила глубокий след в их памяти. По-видимому, лишь под влиянием этой катастрофы они приступили к описанию жизни Сократа[6]. С этого начался процесс кристаллизации его образа, который до той поры был довольно расплывчатым в среде его современников. В написанной Платоном защитительной судебной речи, вложенной им в уста Сократа, говорится, что его приверженцы и друзья и после его смерти не оставят афинян в покое, не прекратят задавать им тревожащие вопросы и не перестанут удерживать от ошибок[7]. В этих словах содержится программа всего сократовского движения; его влияние было умножено появившейся тогда многочисленной литературой о Сократе[8]. Эта литература возникала из стремления его учеников не допустить, чтобы неповторимая личность этого человека, приговоренного к смерти судом, стремившимся изгладить его учение из памяти людей, была забыта и чтобы звук его предостережений ни теперь, ни в будущем не перестал звучать в ушах афинян. Моральное беспокойство и искания в этической области, присущие до этого времени только узкому кругу последователей Сократа, распространялись теперь на широкие общественные слои. Сократовская литература и философия становятся в новом столетии идеологическим центром Эллады, а после крушения политического могущества Афин обеспечивают их первенство в мире духовном.

Как бы ни различались дошедшие до нас сократические произведения** – диалоги Платона, воспоминания Ксенофонта и отрывки диалогов Антисфена и Эсхина из Сфетта – несомненно одно: главным для всех учеников Сократа было описание его неповторимой личности. Ведь они на себе испытали, какое преображающее влияние он оказывал на жизнь людей. Это стремление сократовских учеников привело к возникновению новых жанров в литературе –

«диалогов» и «воспоминаний»[9]. Они понимали, что духовное наследие их учителя неотделимо от жизни Сократа-человека. Как ни трудно было дать ясное представление о личности Сократа людям, никогда его не видевшим, необходимость такой попытки казалась обязательной. Следует подчеркнуть, что эта попытка была необычна и не свойственна мировоззрению греков. Для них характерной была типизация людей, человеческих качеств и всех явлений жизни.

Как выглядело бы похвальное слово Сократу в классическую эпоху, когда это правило было в силе, могут показать сходные произведения первой половины IV века, а именно энкомии. Жанр энкомиев возник с целью восхваления выдающихся личностей, однако, превознося какого-либо человека, автор наделял его всеми добродетелями, присущими идеализированному гражданину и властителю. Такими приемами воссоздать образ Сократа было невозможно. Впервые ученики Сократа, изучая личность покойного учителя, обратились к приемам индивидуальной психологической характеристики, и в этом искусстве не было равных Платону. Литературный портрет Сократа – единственное основанное на фактах, верное описание этого оригинального характера, порожденного классической эпохой Греции. Попытка описать характер Сократа была предпринята не под влиянием холодной любознательности и не в результате стремления к нравственному анатомированию, – главный мотив заключался в переживании того, что мы называем личностью, пусть даже в языке не было понятия для выражения этой идеи. Неистощимый интерес к личности Сократа объясняется его влиянием на изменения, произошедшие в представлениях о добродетели (арете).

Значительность Сократа-человека проявлялась прежде всего в его воздействии на окружающих. Инструментом Сократа было его устное слово. Он никогда не записывал своих мыслей, настолько важной казалась ему связь сказанного с живым человеком, к которому он обращался в данный момент. Это создало почти непреодолимое препятствие для попыток передать речи Сократа, тем более что воспроизвести его манеру общаться в форме вопросов и ответов не был способен ни один из существовавших тогда литературных жанров. Этот тезис остается верным даже если предположить, что существовали записи его бесед и что с некоторым приближением было возможно восстановить их содержание (как это видно на примере платоновского «Федона»). Именно эта трудность подвигла Платона на создание новой литературной формы – диалогов, которым впоследствии подражали другие сократики[10]. Несмотря на то, что личность Сократа в сочинениях Платона кажется такой простой и понятной, – изложения его бесед разными учениками очень сильно отличаются; из-за этого между ними возникали открытые конфликты и длительная враждебность. В своих ранних работах Исократ рассказывает, как радовало это обстоятельство чуждых сократовскому кружку недружелюбных афинян и как это облегчило задачу его противников, стремившихся очернить сократиков в глазах людей, не вовлеченных в спор. Немного прошло лет после смерти Сократа, и тесный круг его учеников распался. Каждый из них со страстью защищал свое толкование

его учения; появились даже различные сократические школы. В результате возникло парадоксальное положение: несмотря на то, что ни об одном античном мыслителе не было написано так много, мы и по сей день не в состоянии прийти к единому мнению об истинном смысле учения Сократа. В наше время значительно выросла способность исторического понимания и психологического истолкования событий, что может служить прочным основанием для новых попыток найти правильное решение. Однако ученики Сократа, сочинениями которых мы пользуемся, будучи не в силах отделить себя от личности своего учителя, вкладывают в свои рассказы о нем свои собственные воззрения. Закономерно встает вопрос, можем ли мы теперь, спустя тысячелетия, правильно отслоить этот привходящий элемент от собственно сократовского материала.

Форма платоновского диалога, весьма вероятно, развилась из действительно происходивших бесед, так как Сократ действительно излагал свое учение в виде вопросов и ответов. Он рассматривал диалог как первоначальную форму философского мышления и как единственную возможность достичь взаимопонимания с другим человеком, что было главным делом его жизни. Платон, прирожденный драматург, до своего знакомства с Сократом писал трагедии. По преданию, он сжег их, когда под влиянием учителя обратился к философским исследованиям. Но после смерти Сократа Платон поставил перед собой цель дать учителю вечную жизнь, и в подражании диалогам Сократа он усмотрел возможность поставить свой драматургический гений на службу философии. Платон заимствовал у Сократа не только форму диалога: стереотипное повторение характерных сократовских парадоксальных предложений совпадает в платоновских диалогах с сообщениями Ксенофонта и бесспорно указывает, что они не только по форме, но и по содержанию восходят к мыслям учителя. Тем не менее остается вопрос — насколько верно ученики поняли мысли Сократа. Ведь приведенные Ксенофонтом высказывания Сократа лишь в частностях совпадают с пересказами Платона, и нас при этом не покидает впечатление, что Ксенофонт говорит слишком мало, а Платон слишком много. Уже Аристотель понял, что многое из того, о чем философствует у Платона Сократ, должно быть отнесено не к сократовским, а к платоновским мыслям. На этом основании Аристотель приходит к выводу, о ценности которого мы еще будем говорить. Платоновские диалоги он считает литературными произведениями, занимающими среднее место между поэзией и прозой[11]. Это как бы написанные прозой интеллектуальные драмы, действующими лицами которых стали философские идеи. Определение Аристотеля, однако, применимо и к содержанию диалогов: свобода, с которой Платон обращается с историческим Сократом, заставляет предполагать, что Аристотель видел в диалогах смесь поэзии и прозы, правды и воображения (Wahrheit und Dichtung)[12].

Сократические сочинения Ксенофонта и диалоги других учеников Сократа вызывают те же подозрения, когда мы пытаемся использовать их в качестве исторического источника. Принадлежащая Ксенофонту «Апология Сократа», подлинность которой многократно

оспаривалась, но в последнее время вновь признается исследователями, вызывает наши подозрения вследствие явной тенденциозности и стремления во что бы то ни стало оправдать Сократа[13]. В свою очередь его «Воспоминания о Сократе» («Меморабилии») долгое время считались исторически достоверными. Если бы это было так, мы сразу освободились бы от неуверенности, которая на каждом шагу сдерживает нас, когда мы пытаемся использовать диалоги. Но новейшие исследования показали, что и этот источник окрашен субъективизмом[14]. Ксенофонт еще в молодости знал и почитал Сократа, но его нельзя причислить к тесному кругу учеников философа. Ксенофонт покинул Сократа в поисках приключений, чтобы принять участие в походе, предпринятом отложившимся персидским царевичем Киром против своего брата Артаксеркса. Больше он уже Сократа не видел. Его «сократические» сочинения написаны десятилетиями позже. Только так называемая «Апология», защищающая Сократа от направленных против него обвинений врагов, была написана, по-видимому, раньше[15]. Эти обвинения были на самом деле литературной выдумкой: их идентифицируют с памфлетом, опубликованном в 90-х годах IV века софистом Поликратом. Уже Лисий и Исократ писали ответы на этот памфлет*, но, как мы узнаем из «Воспоминаний о Сократе», Ксенофонт тоже принял участие в этой полемике[16]. Очевидно, благодаря этой «защитительной речи» полузабытый ученик Сократа вступил в ряды остальных «сократиков», чтобы затем вновь замолчать на долгие годы. Это сочинение отличалось законченностью формы, ясностью композиции и актуальной направленностью. Хотя Ксенофонт позднее включил его в начало своих «Меморабилий», названные нами особенности бесспорно показывают, что некогда это было самостоятельное произведение[17] **.

Целью этого защитительного трактата (как и «Меморабилий» в целом) было доказать патриотизм, религиозность и справедливость Сократа, показать, что он был законопослушным гражданином Афинского государства, приносил жертвы богам, советовался с оракулами, помогал друзьям и неизменно выполнял свои обязанности гражданина. Ксенофонту можно было бы возразить, что вряд ли столь добродетельный мещанин, каким он изображает Сократа, мог вызвать подозрения своих сограждан и тем более быть приговоренным к смертной казни как опасный для государства человек. Ксенофонтова характеристика Сократа вызывает в последние годы недоверие: исследователи указывают, что его свидетельства не следует брать в расчет не только потому, что они отдалены от описываемых событий большим промежутком времени, но и потому, что, будучи лишенным философских способностей, он вынужден был основываться на сочинениях предшественников, в частности, на работах Антисфена. В таком случае его сочинение может быть полезным только для реконструкции утерянных работ этого ученика Сократа, ярого противника Платона. Ксенофонтов Сократ при этом оказывается только рупором моральной философии Антисфена. Впрочем, такая точка зрения является явным преувеличением. Тем не менее эти исследования обратили наше внимание на то, что несмотря, а

вернее, благодаря своей философской наивности, изложение Ксенофонта примыкает к такой «интерпретации» Сократа, которую можно считать не менее субъективной, чем диалоги Платона[18].

Каким же образом при таком состоянии источников возможно разрешить стоящую перед нами дилемму? Первым, кто сумел показать всю сложность этой исторической проблемы и выразить ее, сконцентрировав мысль в одной фразе, был Шлейермахер. Он пришел к заключению, что нельзя безоговорочно доверять ни Ксенофонту, ни Платону, но следует, подобно искусному дипломату, отыскивать истину, сталкивая мнения обоих. Он спрашивал: «Какими чертами *мог* еще обладать Сократ, о чем умалчивает Ксенофонт, но которые не придут в противоречие с его характерными чертами и правилами жизни? Кем же *должен был* быть Сократ, если он дал право Платону и побудил его представить его в диалогах таким, каким мы его там встречаем?»[19]. Конечно, эти вопросы Шлейермахера не могут служить историку волшебной палочкой для отыскания истины. Это только попытка по возможности точно ограничить то пространство, в пределах которого мы сможем, соблюдая всякую осторожность, двигаться вперед. И все-таки мы остались бы беспомощными во власти своих субъективных впечатлений, если бы не располагали еще одним свидетельством, которое предлагает критерий того, насколько можно доверять каждому из наших источников.

В течение длительного времени считалось, что сочинение Аристотеля предоставляет нам именно такой критерий. Аристотель казался объективным ученым и мыслителем, подходившим к вопросу о личности и стремлениям Сократа без той страстной заинтересованности, которая была характерна для непосредственных учеников философа. При этом Аристотель жил в период, очень близкий ко времени деятельности Сократа, и мог узнать о нем гораздо больше, чем это возможно в наше время[20]. Исторические суждения Аристотеля о Сократе тем более ценны для нас, что они посвящены платоновскому учению об идеях и предполагаемой связи этого учения с Сократом. Этот вопрос был главным и наиболее часто обсуждаемым в платоновской Академии; за два десятилетия, проведенных Аристотелем в этой школе, вопрос о происхождении учения об идеях наверняка должен был не раз обсуждаться. В диалогах Платона Сократ представлен философом, излагающим учение об идеях, считая его уже известным своим ученикам. Именно этот момент имеет решающее значение для установления исторической достоверности образа платоновского Сократа, а также для реконструкции того процесса, который привел к возникновению философии Платона из сократовских идей. Аристотель, который не принимает теорию существования общих понятий отдельно от чувственно воспринимаемых предметов, делает по этому поводу три главных замечания.

1. В годы своего первоначального обучения Платон узнал от Кратила, последователя Гераклита, что все в природе течет и ничто не остается неизменным; когда же Платон познакомился с Сократом, перед ним открылся совершенно иной мир. Сократ сосредоточил

свое внимание исключительно на вопросах морали. Он исследовал неизменную сущность таких понятий как добро, справедливость и красота. Представление о постоянной изменчивости всех вещей и предположение о неизменности истины, на первый взгляд, исключают друг друга. Но Платон благодаря Кратилу был так уверен во всеобщей изменчивости, что даже глубокое впечатление, которое произвели на него настойчивые попытки Сократа найти отправную точку в неизменности нравственного мира человека, не смогла поколебать в нем этой уверенности. Платон пришел к выводу, что Кратил и Сократ – оба одинаково правы, ибо они говорят о двух разных мирах. Слова Кратила о том, что все течет, относятся к тому единственному миру, с которым он был знаком, а именно – к миру чувственно воспринимаемых явлений. Платон и впоследствии придерживался мнения, что учение о всеобщей изменчивости справедливо, если относится к чувственному миру. Сократ же в поисках сути таких категорий, как добро, справедливость, красота и т. д., на которых зиждется нравственность людей, устремлялся к совсем иной реальности, которая «не течет», но истинно существует, ибо остается вечно неизменной.

2. В этих всеобщих понятиях, с которыми Платон познакомился благодаря Сократу, он увидел «истинное бытие», на которое не распространяется закон всеобщей изменчивости. Эти сущности, познаваемые только с помощью мысли и из которых строится мир истинного бытия, Платон назвал «идеями». В этом вопросе Платон пошел дальше Сократа, который и не говорил об «идеях», и не считал, что они существуют отдельно от предметов чувственно воспринимаемого мира.

3. Две вещи по праву принадлежат Сократу, и их, по мнению Аристотеля, нельзя у него отнять. Это – определение общих понятий и индуктивный метод исследования[21].

Если мнение Аристотеля правильно, то оно дает нам возможность разделить в «диалогах» платоновское и сократовское. Метод Шлейермахера перестает в таком случае служить единственным критерием, но в какой-то степени становится руководством к практическому анализу. Характерно, что в тех диалогах, которые согласно последним исследованиям можно считать наиболее ранними произведениями Платона, Сократ непрерывно задает вопросы, стремясь подвести собеседника к определению общих понятий: «Что такое храбрость?», «Что такое благочестие?», «Что такое самообладание?». Ксенофонт, между прочим, тоже подчеркивал, что Сократ непрерывно занимался исследованиями подобного рода и стремился определить общие понятия[22]. Таким образом открывается возможность избежать дилеммы – Платон или Ксенофонт? Сократ при этом остается основоположником философии общих понятий. Именно так, исходя из метода Шлейермахера, представляет его в своей «Истории греческой философии» Эд. Целлер[23]. Если встать на эту точку зрения, то учение Сократа следует рассматривать как подготовительную ступень к философии Платона. Сократ стремился избежать метафизической смелости Платона и, вследствие отказа от исследований

природы, оказался только автором теоретического обоснования новой практической жизненной мудрости.

Такое решение проблемы долгое время считалось окончательным. Оно основывалось на авторитете Аристотеля и его методе. Но все-таки это решение не могло не встретить возражений, ибо личность Сократа оказывалась слишком мелкой, а его понятийная философия – тривиальной. Против такого «школярского подхода» выдвинул энергичные возражения Фр. Ницше. Однако среди ученых, не пожелавших отказаться от своей уверенности в величии Сократа, нападки Ницше вызвали только некоторые сомнения в достоверности Аристотеля как исторического источника. Невозможно предположить, что Аристотель был совершенно беспристрастен в вопросе о возникновении «учения об идеях», против которого он так яростно восставал. Разве не ошибался он и в других случаях, например, сообщая об исторических событиях, – разве, излагая их, он не был во власти своих собственных философских взглядов? Разве нельзя предположить, что Аристотель представлял себе Сократа более трезвым ученым, чем Платон, а, следовательно, более «аристотелевским»? Знал ли Аристотель о Сократе более того, что он мог почерпнуть из диалогов Платона? Вот какие сомнения возникли у авторов новейших исследований о Сократе[24]. Однако благодаря таким рассуждениям из-под ног уходила почва, на которую опирались предшествующие исследования, а новые – диаметрально противоположные выводы – тоже оказались свидетельством зыбкости наших представлений. Примером тому могут служить две научно законченные попытки установить исторически достоверный образ Сократа, а именно – большая книга берлинского философа Генриха Майера и работы шотландской школы, представителями которой были филолог Дж. Бернет и философ А. Э. Тейлор[25].

Эти исследователи начинают с того, что не признают свидетельств Аристотеля. Сократ является для них одним из величайших людей, когда-либо живших на свете. Спор между ними сводится к вопросу, был ли Сократ вообще философом. Они согласны, что если правилен взгляд на Сократа как на второстепенную фигуру, стоящую только у врат грандиозного здания платоновской философии, то Сократа никак нельзя считать философом. Однако аргументация и выводы обеих школ совершенно различны. Генрих Майер считает Сократа единственным в своем роде человеком, величие которого не может быть измерено мерками, прилагаемыми к обычным философам. Его личность представляет собой образец совершенного человека, прошедшего долгий и трудный путь внутреннего освобождения. Заслуга Сократа была в том, что он первый заговорил о длительном и трудном пути к освобождению личности. Этот путь должен иметь своим результатом такое поведение человека, которое будет всей его жизнью. Своим евангелием Сократ провозгласил самообладание и самодостаточность нравственной личности. Таким образом он явился как бы антиподом Христа и восточных религий с их проповедью искупления грехов. Здесь берет начало борьба между этими двумя принципами. Не Сократ, а Платон был основателем

философского идеализма, творцом логики и абстрактных понятий. Платон был гением, полностью противоположным сократовскому духу, человеком, склонным к систематизации мышления и построению теорий. В своих диалогах Платон, с характерной для него творческой свободой, приписывает эти теории Сократу. Только в ранних диалогах Платон рисует Сократа таким, каким он был на самом деле[26].

Шотландские ученые также считают, что Платон был единственным учеником Сократа, способным создать конгениальный образ своего учителя, но, в отличие от Майера, они полагают, что ему это удается во всех диалогах. Ксенофонт, по их мнению, был воплощенным филистером, не способным правильно понять значение Сократа, однако, верно оценивая свои возможности, он стремился лишь дополнить сведения, которые сообщали другие авторы, писавшие о Сократе. Там же, где Ксенофонт затрагивает философские проблемы, он намекает читателю, что Сократ был намного значительнее того, что он сумел рассказать. Шотландцы отрицали распространенный взгляд, что Платон просто не хотел описывать Сократа таким, каким он был на самом деле, и потому наделил его чуждыми по духу собственными идеями. Приписывать Платону такую мистификацию они считали самой грубой ошибкой. Они полагали также ненужным проводить искусственное различие между ранним и поздним Платоном и отрицали предположение, что только ранний Платон дает подлинный облик Сократа, а поздний – делает из него рупор своих лишь постепенно формирующихся философских взглядов. По их мнению, уже ранние диалоги предваряют то учение, которое более конструктивно изложено в «Федоне» и «Государстве». Когда же Платон перестает пересказывать сократовское учение, он перестает выводить Сократа в качестве действующего лица, а вместо него появляются незнакомые нам или анонимные персонажи. Сократ таким образом, по их мнению, был таким, каким он и предстает у Платона, а именно – создателем учения об идеях и теории «предсуществования» и «воспоминаний», автором учения о бессмертии души и идеальном государстве. Одним словом, они считают Сократа отцом западной метафизики[27].

Итак, мы познакомились с двумя противоположными взглядами на этот вопрос. Одни полагают, что Сократ был не философом, а только создателем новой нравственности. Другие, наоборот, считают его родоначальником спекулятивной философии, воплощением которой он предстает в диалогах Платона. В результате мы видим, что старый спор, который уже после смерти Сократа расколол его учеников на два направления, вновь возникает в наше время, причем каждое из направлений создает своего собственного Сократа. По одну сторону стоял Антисфен, подчеркивавший отрицание Сократом возможности познания и видевший «силу учителя» только в несгибаемости его нравственной позиции. По другую – Платон, который считал, что претензии Сократа на незнание («Я знаю только то, что я ничего не знаю») являлись просто переходом к обнаружению более глубокого латентного знания, подспудно скрытого в душе каждого.

Оба интерпретатора доказывают, что «их Сократ» является подлинным, а они лишь довели его мысли до логического завершения. Такие противоречивые интерпретации и повторение их в наши дни не могут быть случайными. Их появление нельзя объяснить только противоречиями, заложенными в самих первоисточниках. Сократу самому была свойственна та дуалистичность, которая приводила к двойственности толкования его мыслей. Исходя из этого тезиса, можно преодолеть односторонность обеих точек зрения, хотя они и основываются на фактах и исторически оправданны. Все исследователи в своем подходе стараются придерживаться принципа историчности, но к их пониманию всегда примешиваются их собственные философские взгляды. И те, и другие считали невозможным, чтобы сам Сократ не в состоянии был разрешить те проблемы, которые им казались вполне решаемыми. Необходимо признать, что в душе Сократа сосуществовали различные взгляды, которые неминуемо должны были привести к расколу сократовского движения еще при жизни учителя или вскоре после его кончины. Это делает характер Сократа еще более интересным, но вместе с тем и более трудным для понимания. Сократ был великим человеком, и его величие понимали все, даже наиболее высокопоставленные и мудрые из современников. Могло ли такое произойти, если согласиться с тезисом о незавершенности его философии? Сократ был олицетворением той гармонии, которая в его время уже клонилась к упадку. Он стоял на рубеже, отделявшем классическую Грецию от той новой, неизвестной еще эпохи, к которой он подошел ближе всех своих современников, хотя ему и не суждено было ее увидеть.

СОКРАТ – ВОСПИТАТЕЛЬ

Содержание нашего дальнейшего рассказа будет определяться тем, что было сказано выше. Сократ был центром, к которому привели все пути формирования греческого характера, величайшим учителем, самой яркой фигурой в истории воспитания западного человека. Тот, кто склонен признавать особое значение Сократа в развитии теории и системы мышления, невольно приписывает ему за счет Платона больше того, что он сделал на самом деле. Иначе он вынужден будет усомниться в его значительности. Аристотель был прав, когда считал философские рассуждения, приписываемые Платоном Сократу, сочинениями самого Платона. И все-таки Сократ сыграл в истории философии бóльшую роль, чем может показаться, если вычесть из его наследия учение об идеях и другие догматические положения, принадлежащие не ему, а Платону. Значение Сократа надо искать в другой плоскости. Он не был продолжателем какой-либо научной традиции или наследником одной из философских доктрин. Сократ был человеком своего времени в самом прямом смысле этого слова. Вокруг него веет ветер истории. Он превратился в общегражданского афинского воспитателя. Сократ происходил из среднего слоя афинян, которые были морально устойчивыми, не склонными к

переменам, богобоязненными; к их здравому смыслу и совести некогда взывали великие вожди аристократии — Солон и Эсхил. Этот средний слой говорил устами своего сына Сократа, родившегося в деме Алопеки у каменотеса и повитухи. Солон и Эсхил жили как раз в подходящее время, чтобы воспринять и переосмыслить заимствованные извне революционные идеи. Они полностью овладели этими новыми идеями, так что те не только не повредили афинскому характеру, но, наоборот, способствовали развитию его самых сильных сторон. Духовная ситуация времени, когда учил Сократ, мало отличалась от той, которая сложилась в эпоху Солона. Афиняне эпохи Перикла стояли во главе мощного государства (Афинского морского союза) и, несмотря на свои творческие способности в науках, искусствах и практической жизни, испытывали различные влияния со стороны иноземцев, в результате чего им грозила потеря духовной самобытности. Традиционные ценности афинян, благодаря их исключительной открытости, в кратчайший срок растворялись среди новых духовных приобретений. И тут выступил Сократ, сыгравший в мире морали такую же роль законодателя, какую сыграл Солон в государственной жизни. Ибо в это время государство и общество разрушались именно из-за болезней нравственности, и только излечив ее можно было спасти народ. Уже второй раз в истории Греции аттический дух призывает центростремительные силы греческого характера выступить против его собственных центробежных устремлений. Он противопоставляет открытому ионийскими философами физическому космосу такой порядок, в котором главенствуют чисто человеческие ценности. Солон открыл законы социального и политического сообщества, а Сократ сумел приблизиться к нравственному космосу человеческой души.

Юность Сократа пришлась на период стремительного подъема Афин после великих побед над персами. В области внешних сношений эти победы привели к созданию Перикловой империи, а во внутренней истории государства — к оформлению совершенного демократического строя. Слова Перикла в «Надгробной речи» (посвященной павшим на войне) о том, что в Афинском государстве путь к общественной деятельности не закрыт как человеку, заслужившему общественную благодарность, так и просто талантливому[28], подтверждаются судьбой Сократа. Ни своим происхождением, ни даже внешними данными он не был предназначен вызывать поклонение собравшихся вокруг него сыновей афинской аристократии, стремившихся к политической карьере. Сократ не принадлежал к «сливкам» афинского общества, к καλοὶ κἀγαθοί. Самые ранние упоминания о Сократе сообщают, что он в возрасте примерно 30 лет был спутником и учеником философа Архелая, некогда учившегося у Анаксагора. Трагический поэт Ион Хиосский рассказывает в своем путевом дневнике, что он встретил Сократа на острове Самос в обществе этого ученого[29]. Ион, хорошо знакомый с Афинами и друживший с Софоклом и Кимоном, добавляет, что Архелай принадлежал также к кружку Кимона[30]. Мы, правда, не знаем, складывались ли взгляды Сократа под влиянием этих впечатлений. Период высшего расцвета

афинского могущества приходится уже на зрелые годы жизни Сократа. Известно также, что он посещал дом Перикла и Аспасии. Учениками Сократа были Алкивиад и Критий, люди, о которых немало спорили*.

В это время Афинское государство, напрягавшее все силы, чтобы не утратить недавно завоеванное руководящее положение в Греции, часто требовало от своих граждан самопожертвования. Сократ несколько раз отличился на поле боя. Его образцовое поведение на войне неоднократно упоминалось на суде для того, чтобы сделать менее заметной одиозность его политической позиции[31]. Хотя Сократ и любил своих сограждан[31a], считалось общепризнанным, что он плохой демократ: ему не нравилась чрезмерная активность афинян в народном собрании и в суде присяжных, и он не принимал в этом участия[32]. Только один раз упоминается Сократ в качестве члена Совета и руководителя народного собрания, а именно — во время суда над одержавшими победу при Аргинусах полководцами, которых единодушно приговорили к смерти за то, что они не сумели спасти своих моряков, уносимых бурей после кораблекрушения. Сократ единственный из всех пританов протестовал против голосования вопроса об их вине, считая его незаконным[33]. Впоследствии этот его поступок расценивался даже как патриотический, но нельзя отрицать, что Сократ считал совершенно неправильным принцип решения вопроса большинством голосов, которое достигается посредством речей демагогов; вместо этого он полагал, что государством должны управлять наиболее мудрые и пригодные к этому люди[34]. Легко предположить, что причиной такой концепции было постепенное вырождение афинской демократии во время Пелопоннесской войны. У Сократа, выросшего в эпоху греко-персидских войн и видевшего бурный подъем родного государства, контраст того времени с нынешним не мог не вызывать глубоких раздумий[35]. Высказанные Сократом критические замечания привлекли к нему симпатии нескольких олигархически настроенных молодых сограждан, дружбу с которыми впоследствии, во время процесса, ставили Сократу в вину. Толпа не понимала отличия его независимого поведения от эгоистической жажды власти Крития или Алкивиада и не улавливала духовных причин его поведения, далеко отстоящих от политики. В Афинах того времени любой гражданин, отстраняющийся от политической борьбы, тем самым выказывал свое отношение к ней; мышление и действия каждого человека решительно определялись тогда отношениями с государством.

Период возмужания Сократа совпал с эпохой, когда в Афинах стали увлекаться философией и появились первые философы. Даже если бы не существовало упоминавшегося выше свидетельства о знакомстве Сократа с Архелаем, следовало бы предположить, что, будучи современником Перикла и Еврипида, он должен был рано познакомиться с натурфилософией Анаксагора и Диогена из Аполлонии. Не вызывает сомнения, что отчет самого Сократа о его духовном развитии, приведенный в платоновском «Федоне» (38) исторически верен[36], во всяком случае в той его части, где Сократ

говорит о своих занятиях физикой. Хотя в «Апологии» Сократ решительно отрицает свои знания в этой области[37], однако, как и любой образованный афинянин, он, конечно, читал книгу Анаксагора, которую (как он упоминает в этом месте) можно было купить за драхму на лотках возле орхестры в театре[38]. Ксенофонт рассказывает, что Сократ читал со своими друзьями у себя дома произведения древних мудрецов, то есть поэтов и мыслителей, обращая их внимание на особо важные места[39]. Аристофан, вкладывая в уста Сократа речи о физических теориях Диогена, о воздухе как о первоматерии и о космических вихрях, возможно, был не так далек от истины, как кажется на первый взгляд. Однако остается весьма сомнительным, считал ли сам Сократ эти теории натурфилософов верными.

В «Федоне» Сократ признается, что, приступая к чтению Анаксагора, рассчитывал найти в его книге великие истины[40]. Тот, кто дал ему эту книгу, пообещал, что он обнаружит там то, что ищет. Это показывает, что Сократа не удовлетворяли известные ему ранее объяснения вселенной физиками. Анаксагор тоже разочаровал Сократа, хотя начало книги пробудило у него некоторые надежды: там Анаксагор утверждал, что разум является творческим принципом мироздания, однако в дальнейшем он уже не основывался на этой мысли, но, как и остальные физики, объяснял все явления только материальными причинами. Сократ ожидал, что Анаксагор будет объяснять причины всех явлений в природе, исходя из принципа, что «все устроено наилучшим образом». Сократу тоже казалось, что в природе действует принцип «благотворности и целесообразности». В «Федоне», критикуя натурфилософов, Сократ приходит к учению об идеях; однако, по убедительному замечанию Аристотеля, эту теорию не следует приписывать историческому Сократу. Платон был вправе влагать в уста Сократа учение об идеях как о причинах и цели всех явлений, ибо это учение прямо вытекает из сократовских исследований о природе «добра» (ἀγαθόν), наличествующего в любом предмете.

Из «Меморабилий» Ксенофонта видно, что с таких же позиций Сократ изучал природу, отыскивая добро и целесообразность в устройстве космоса, доказывая, что в основе всего в мире лежит духовный конструктивный принцип[41]. Встречающиеся здесь утверждения о техническом совершенстве человеческого тела кажутся нам заимствованными из натурфилософского сочинения Диогена из Аполлонии[42]. Маловероятно, что Сократ претендовал на оригинальность используемых им для доказательства наблюдений; приведенный в этом месте «Меморабилий» разговор, очевидно, отражает в общих чертах действительную манеру Сократа. Если мы и встречаем здесь заимствования, то только таких мыслей, которые были близки самому Сократу. Ведь он считал (как это видно из «Федона»), что принцип Анаксагора вполне применим к некоторым явлениям природы[43]. Однако это утверждение еще не делает Сократа натурфилософом. Оно только показывает, как Сократ подходил к космологии. Для греков всегда само собой разумелось, что тип устройства человеческого общества следует искать в космосе и выводить из устройства космоса. Мы уже отмечали этот принцип несколько раз и теперь

находим ему подтверждение у Сократа[44]. Таким образом его критика натурфилософов косвенно доказывает, что его внимание с самого начала было обращено на этические и религиозные проблемы. Периода, когда Сократ был бы чистым натурфилософом, в его жизни никогда не было, ибо натурфилософия не давала ответа на тот вопрос, который постоянно стоял перед ним и от ответа на который для него все зависело. Сократ имел право не обращать внимания на проблемы естествознания. Непоколебимая уверенность, с которой он с самого начала шел своим путем, была доказательством его величия.

Из-за негативного отношения Сократа к натурфилософии, о котором так много говорилось со времени Платона и Аристотеля, часто забывают другие особенности его мировоззрения. Уже в том, что Сократ признавал космическую целесообразность (о чем сообщает Ксенофонт), можно усмотреть, что, в противоположность древним ученым, Сократ в своих наблюдениях над природой был склонен к антропоцентризму. Исходным пунктом для него всегда был человек и строение человеческого тела. Если это наблюдение взято Сократом из произведения Диогена, то это интересно еще и потому, что Диоген был не только натурфилософом, но и знаменитым врачом. Поэтому у него, как и у некоторых молодых натурфилософов, например, у Эмпедокла, физиология занимает большее место, чем у других древних философов-досократиков; это, конечно, стимулировало научные интересы самого Сократа, ставило перед ним новые проблемы. Мы сталкиваемся здесь с обычно игнорируемым положительным отношением Сократа к естественным наукам его времени. Нельзя забывать, что тогда к натурфилософии относили не только обычно упоминаемые космологию и метеорологию, но и врачебное искусство, которое, как мы уже говорили (как практически, так и теоретически), находилось на подъеме. Врачам, как, например, автору трактата «О древней медицине», лечебная наука представляется единственной частью познания природы, которая основана на опыте и точных наблюдениях. Он полагает, что натурфилософы со всеми их гипотезами не могут научить ничему полезному, но скорее должны были бы сами учиться у него — врача-практика[45]. Подобный антропоцентрический подход характерен в это время также для позднеаттической трагедии и для софистов. С этим связаны (как показывают Геродот и Фукидид) эмпирические тенденции, проявившиеся, например, в отделении медицины от космологических гипотез и работ натурфилософов. Поражает сходство мышления Сократа и автора медицинского трактата, сказывающееся в отказе от высокопарных построений в области космологии и трезвом обращении к фактам человеческой жизни[46]. Как и современные ему медики, Сократ видит в природе человека (которую он считает наиболее известной частью мироздания) твердую основу для анализа действительности и ключ к пониманию всех явлений. Цицерон говорит, что Сократ спустил философию с неба на землю и ввел ее в города и в жилища людей[47]. Это, как сейчас обнаруживается, означает не только изменение предмета и интересов философии, но и более строгое отношение к самому понятию познания (если только точное определение

этого понятия возможно). То, что древние философы называли познанием, было, с точки зрения Сократа, лишь пустыми гипотезами о строении мира, грандиозной фантасмагорией и возвышенной болтовней[48]. Встречающиеся у Сократа реверансы перед недоступной ему мудростью всегда ироничны[49]. Сам он, как правильно заметил Аристотель, рассуждает исключительно индуктивно[50]. В его методе анализа есть нечто родственное трезвой медицинской эмпирике. Идеалом науки он считает искусство, умение (τέχνη), которое лучше всего воплощено в медицине. Но особенное значение Сократ придавал подчинению знания практической цели[51]. Сколько-нибудь точных естественных наук в то время еще не было. Натурфилософия была воплощением неточности, не было и философского эмпиризма. Взгляд на опыт как на основу любого точного познания действительности в древности был связан только с медициной. Медицина поэтому занимала более высокое место в духовной жизни Греции, в частности и по отношению к философии. Через медицину принцип эмпиризма был передан новоевропейской философии. Таким образом философский эмпиризм Нового времени – это дитя греческой медицины, а не греческой философии.

Для определения места Сократа с его антропоцентризмом в истории греческой философии необходимо обратить внимание на его интерес к той великой духовной силе, какой была в древности медицина. Сократ поразительно часто ссылается на медицинский опыт и берет сравнения из этой области. Эти сравнения не случайны, но связаны со структурой его мышления. Более того, целью всей его деятельности было подведение человека к пониманию самого себя для оздоровления его нравственности. Сократ был истинным врачом. По словам Ксенофонта, стремление к врачеванию заходило у него так далеко, что он заботился о здоровье своих друзей не меньше, чем об их душевном благополучии[52]. Но все же в основном он был врачевателем душ. Его рассуждения о физической природе человека связаны с представлением о целенаправленной организации вселенной и показывают, что телеология Сократа основывается на его эмпирико-медицинских взглядах. Следует учитывать, что на основе телеологического восприятия природы и человека, впервые проявившегося в тогдашней медицине, развиваются все более определенные воззрения, которые потом философски оформились в биологических идеях Аристотеля. Однако сократовские исследования природы блага были обусловлены его собственным интересом, который он ни у кого не заимствовал. Серьезный натурфилософ того времени счел бы такое исследование чисто дилетантским и с поистине героическим скепсисом утверждал бы, что на этот вопрос не может быть ответа. Однако этот дилетантский вопрос давал толчок творческим поискам: мы можем понять путем сравнения с медицинскими трудами Гиппократа и Диогена, что в этом вопросе были сосредоточены самые глубокие сомнения и раздумья той эпохи.

Мы не знаем, сколько было лет Сократу, когда он начинал просветительскую деятельность в своем родном городе, описанную в диалогах его учеников. Платон относит ее частично ко времени

начала Пелопоннесской войны: так, например, в «Хармиде» Сократ только что вернулся в город после тяжелых боев при Потидее. Ему было тогда почти сорок лет, но начало его деятельности могло относиться к более раннему времени. Исторический фон его диалогов казался Платону настолько важным, что он снова и снова описывает его, приводя подчас восхитительные подробности. Беседы Сократа происходят не в каком-то неопределенном, лишенном связи со временем скучном школьном помещении. Местом бесед оказывается афинская гимнастическая школа (гимнасий), где Сократ вместе с учителем атлетики и врачом был постоянным и необходимым участником занятий[52a]. Это, однако, не означало, что его собеседники, известные в государстве граждане, посещали гимнасий обязательно обнаженными, как это было принято во время атлетических упражнений, хотя иногда могло случиться и такое. Однако не случайным было и то обстоятельство, что драматические дуэли мысли, которые были содержанием жизни Сократа, происходили именно в гимнасии; существовала символическая связь между беседами Сократа и обнажением атлетов, которые должны были предстать перед врачом или гимнастом перед тем, как они выходили на посыпанную песком площадку. У Платона сам Сократ несколько раз обращает внимание на эту параллель[53]. Афиняне того времени более чувствовали себя дома в гимнасии, чем в тесном жилье, где они только спали и принимали пищу. Здесь, под открытым небом, в ясных лучах греческого солнца, каждый день собирались стар и млад, чтобы не терять физическую форму[54]. Перерывы между упражнениями были заполнены разговорами. Содержание этих бесед могло быть и возвышенным, и тривиальным. Но во всяком случае самые знаменитые философские школы античности носят имена известных афинских гимнасиев — Академии и Ликея. Каждый, кто хотел рассказать или спросить о чем-нибудь, что интересовало всех, но не подходило для выступления в народном собрании или в суде, шел в гимнасий, чтобы поделиться мыслями со своими друзьями. Ожидание встретить здесь достойных собеседников заранее волновало. Посещение различных гимнасиев обеспечивало смену впечатлений; ведь таких мест в Афинах было множество, как частных, так и общественных[55]. Постоянному посетителю, каким был Сократ, человек необычайно общительный, все приходящие сюда были известны. Среди молодежи не могло появиться ни одного новенького, на кого он не обратил бы внимания и не стал расспрашивать. В острой наблюдательности, порождаемой интересом к человеку, ему не было равных. Он был великим знатоком людей; его точно нацеленные вопросы выявляли в собеседнике любой талант, любую скрытую способность. Это было общепризнанно, и самые почтенные афинские граждане просили у него совета, как воспитывать своих сыновей.

Только симпосиумы (пиры), духовное значение которых уходило в глубокое прошлое, могли сравниваться с гимнасиями по своему интеллектуальному влиянию на граждан*. Поэтому как Платон, так и Ксенофонт часто избирали местом действия своих диалогов гимнасии и пиры. Все другие места, которые они упоминают, более или

менее случайны. Можно вспомнить остроумную беседу в салоне Аспасии, диалог на рыночной площади возле лавки, где часто люди встречались для разговоров, или речь знаменитого софиста в доме богатого мецената. Гимнасии были удобнее всех других мест, так как там можно было встречаться регулярно. Интенсивность духовного общения создавала благоприятную почву для зарождения новых мыслей и устремлений. Здесь отсутствовала напряженная торопливость; обстановка покоя не оставляла места для решения профессиональных вопросов и попыток получения выгоды, говорить о делах казалось просто невозможным. Тем больше оставалось времени и охоты для обсуждения общечеловеческих проблем. Беседа велась гибко и легко, переходя с одного предмета на другой, но при этом проявлялась и глубина, и душевная сила собеседников. Никогда не иссякал заинтересованный круг критически настроенных слушателей, привлеченных этой гимнастикой мысли, способствовавшей тренировке ума не меньше, чем атлетика — тренировке тела. Вскоре эта гимнастика ума была признана новой формой Пайдейи, столь же необходимой, как и атлетика. «Диалектика» Сократа была единственным своеобразным плодом, выросшим на местной почве, как прямая противоположность появившейся в то же время образовательной системе софистов. Эти странствующие учителя в ореоле своей славы и недоступности приходили в Афины, окруженные своими учениками. Они обучали за деньги искусству красноречия и некоторым специальным предметам, главным образом, стремящихся к образованию сыновей состоятельных граждан. Местом их выступлений были обычно частные дома или импровизированные залы. В отличие от софистов Сократ был простым афинянином, которого все знали. Он ничем не выделялся из своих сограждан. Он затевал разговор как бы ненамеренно, начиная со случайного вопроса. Сократ никогда не поучал, и у него не было учеников, — по крайней мере он так утверждал. Его окружали друзья. Молодежь восхищалась его умом, острым, как отточенный клинок. Сократу невозможно было противостоять. Каждый раз он разыгрывал перед молодежью новые, поистине аттические представления, и его слушали, затаив дыхание. Он сумел добиться признания, и многие афиняне пытались подражать ему, как у себя дома, так и среди знакомых, анализируя понятия так же, как это делал Сократ. Духовная элита афинской молодежи собиралась вокруг него. Магнетическая притягательность сократовского ума не отпускала никого, кто хотя бы однажды приблизился к нему. Если кто-либо и полагал, что останется равнодушным, или пытался смотреть на него свысока, порицая его вопросы за их педантичность, а примеры — за намеренную тривиальность, то такие попытки оставались тщетными, и противники вынуждены были быстро покидать воздвигнутые ими для себя пьедесталы.

Нелегко свести все это в единую картину. Платон тщательно, с большой любовью пытался наметить хотя бы основные сократовские черты, намекая, что феномен этого человека не поддается точному определению; Платон стремится привести только некоторые наглядные примеры, чтобы читатели могли вжиться в его учение.

Наши школьные историки философии полагают эти примеры поэтическими вымыслами Платона, от которых следует отказаться. Приведенные Платоном примеры они считают лежащими ниже того уровня абстракции, который необходим для философских произведений. Платон же наглядно показывает духовную мощь Сократа, рассказывая о его интеллектуальном воздействии на людей. Беседы Сократа невозможно понять, если не будет рассказано о его усилиях принести пользу тому человеку, с кем он в данный момент разговаривает. Пусть это кажется несущественным филистерам, занимающимся историей философии, для Сократа – по крайней мере так считает Платон – это было очень и очень существенно. Кроме того, напрашивается естественное подозрение, что наше понимание учения Сократа определяется тем, что мы сами обозначаем словом «философия». Правда, Платон пишет, что сам Сократ определяет свою деятельность, «работу» (πρᾶγμα – какое характерное слово!), как философию или «философствование». В «Апологии» Сократ говорит о ней, обращаясь к судьям и утверждая, что не оставит этой своей деятельности[57], пока живет и дышит. При этом надо учитывать, что его «философствование» было совсем не тем, что позднее, после многочисленных изменений, стали называть «сократовской философией»*. Впоследствии это название закрепилось за методом абстрактного мышления, сводившимся к ряду теоретических положений, главным из которых было требования точного определения понятий. Это учение следует рассматривать совершенно независимо от личности его создателя. Однако литература о Сократе единодушно отрицает такой подход. Итак, что же это была за «философия», прообразом которой для Платона были беседы Сократа и о приверженности которой он заявляет в платоновской «Апологии»? Во многих своих диалогах Платон разъяснял суть этой философии, выдвигая на первый план только результаты того анализа, который Сократ проводил в разговорах со своими собеседниками. Однако Платон каждый раз подчеркивает свою верность духу сократовского учения, показывает плодотворность его метода, так что трудно определить, начиная с какого момента в платоновском Сократе мы встречаем больше Платона, чем самого Сократа. Мы попытаемся начать рассмотрение с самых простых и ясных формулировок, часто встречающихся в платоновских диалогах. В «Апологии» Платон под свежим впечатлением чудовищной несправедливости, стремясь завоевать для сократовского учения новых сторонников, рассказывает суть и итоги деятельности Сократа в простой и краткой форме. «Апология» построена так искусно, что нельзя поверить, будто она представляет собой просто запись защитительных речей Сократа[58]. Все, там рассказанное, дает удивительно точное представление о его жизни. Расправившись с искажающими истину расхожими мнениями, Сократ рассказывает в «Апологии» о своей любви и преданности философии. Платон сознательно излагает эту речь так, что она звучит как параллель знаменитым стихам Еврипида об обязательном для поэта служении музам[59]. Отличие лишь в том, что Сократ произносит свои слова в ожидании смертного приговора. Высшая сила, которой он служит, украшает

мир и побеждает страдания, она сильнее всего на этом свете: непосредственно за словами — «Я никогда не перестану философствовать», — следует типичная иллюстрация того, как строились сократовские поучения. Для понимания этого места необходимо проанализировать форму его поучений. Образцом могут служить как разбираемое место «Апологии», так и некоторые другие диалоги.

Манера бесед Сократа по Платону сводится к двум основным формам — увещевание (προτρεπτικός) и испытание (ἔλεγχος). И то, и другое проводится в форме вопросов. Это связанно со старинной формой «убеждения» (παραίνεσις), которую можно проследить, анализируя трагедии и даже эпос. Во второй части платоновского «Протагора» (действие диалога разворачивается еще во дворе, до того, как собеседники были допущены в дом) легко можно разделить обе эти сократовские формы беседы[60]. В этом диалоге, где Сократ противопоставлен великому софисту, показаны все приемы, которыми пользовались софисты в своих уроках: изложение мифа, доказательство, толкование поэтов, метод вопросов и ответов. Своеобразная форма речи Сократа передана не без юмора: для нее характерны гротескный педантизм и ироническое самоуничижение. В обоих этих сочинениях — в «Протагоре» и в «Апологии» — Платон показывает, как основные формы сократовской беседы, — протрептическая и эленхическая, — тесно связаны друг с другом, и мы можем убедиться, что они представляют собой лишь две стадии одного и того же духовного процесса[61].

«...Пока я дышу и остаюсь в силах, я не перестану философствовать, и уговаривать, и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: "Ты — лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом; не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботиться, и не помышлять, чтобы они были как можно лучше". И если кто из вас станет спорить и утверждать, что он заботится, то я не отстану и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, испытывать, уличать, и, если мне покажется, что в нем нет добродетели, а он только говорит, что она есть, я буду попрекать его за то, что он самое дорогое ни во что не ценит, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцем и с вами — с вами особенно, жители Афин, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше».

«Философствование», о котором говорит здесь Сократ, было не только теоретическим процессом, но и увещеванием, и воспитанием собеседников. Этой задаче служит «испытание» и опровержение всякого воображаемого знания и всякой воображаемой добродетели

(ἀρετή). «Испытание» является лишь частью беседы Сократа, но именно здесь проявляется его оригинальность.

Но прежде чем остановиться на сути этого «диалектического» испытания собеседника вопросами, которые обычно рассматривают как важнейшую часть его философии (ибо именно в этих «испытаниях» мы встретим наиболее важные теоретические положения), надо сперва познакомиться с вводной, увещевательной частью речи Сократа. Мы встретим здесь сравнение жизни дельца, гоняющегося только за деньгами, с духовными устремлениями самого Сократа. Это его сравнение показывает, как много внимания и усилий люди прилагают к добыванию благ, которые они ценят превыше всего. Сократ требует заботиться не о доходах, а о душе (ψυχῆς ἐπιμέλεια). С этого «увещевания» он начинает свою речь и к нему же возвращается в конце[62]. В этой речи нет доказательств, что ценность души больше, чем телесные радости и жизненные блага. Предполагается, что эта мысль понятна без дальнейших объяснений, хотя люди и пренебрегают ею в повседневной жизни. Для современного человека в словах о важности души нет ничего оригинального, и звучат они несколько тривиально. Но были ли они такими же само собой разумеющимися для грека того времени, как для нас, воспитанных на христианской традиции, насчитывающей уже две тысячи лет? В «Протагоре» Сократ излагает свою мысль в беседе с молодым человеком, начиная с утверждения, что душа его молодого собеседника находится в опасности[63]. Мотив опасности вообще характерен для Сократа и всегда связан у него с призывам заботиться о душе. Манера говорить у Сократа напоминает врача, но он заботится не о теле пациента, а о его душе. В сочинениях сократиков мы очень часто встречаем увещевания, касающиеся забот о душе. Мы сталкиваемся здесь с тем, что было для Сократа самой главной задачей, связанной с его призванием, а именно – с воспитанием. Воспитание сограждан становится для него служением богу[64]. Религиозный характер учения Сократа основан на том, что воспитание – это прежде всего забота о душе[65]. Душа для Сократа представляет божественное в человеке. Сократ характеризует заботу о душе как попечение о познании ценностей и истины (φρόνησις и ἀλήθεια)[66]. Душа столь же отделена от тела, как и от различных внешних благ. На этом основана сократовская шкала ценностей, а вместе с ней и все учение о благах; душевные блага занимают в ней первое место, телесные – второе, а внешние блага, например, собственность или власть – последнее.

Пропасть отделяет эту шкалу ценностей, которую Сократ считает само собой разумеющейся, от господствующих в народе взглядов, прекрасно выраженных в греческой застольной песне:

«Здоровье – это высший дар богов.
Второе место в жизни – красота,
Богатство – дальше, правильно добытое,
А молодость с друзьями провести –
Четвертое из самых высших благ»[67].

Внутренний мир человека предстает в философии Сократа как нечто новое. «Арете», о которой он говорит, – главная добродетель души.

Однако что же такое «душа», или (если пользоваться греческим термином) «псюхе», в понимании Сократа? Для начала поставим этот вопрос только в филологическом плане. Прежде всего бросается в глаза, что у Платона и других сократиков Сократ произносит это слово как заклинание – страстно и проникновенно. Здесь впервые в литературе Западного мира мы встречаемся с понятием «души», которое и теперь обозначается тем же самым словом. Современные психологи не связывают с этим словом представления о какой-то «реальной субстанции». Слово «душа» для нас, вследствие своего культурно-исторического генезиса, всегда имеет этический и религиозный характер. Оно связано в нашем представлении с христианством так же, как и слова «литургия» и «забота о душе». Однако это высокое значение она обретает впервые в увещевательных беседах Сократа. Вопрос о том, насколько идея «души» у Сократа непосредственно или через позднейших философов повлияла на христианство на различных ступенях его развития и насколько оно вообще близко христианскому пониманию этого слова, мы пока оставляем в стороне. Здесь нам важно только отметить эпохальное значение термина «душа» для греческой культуры.

Если поинтересоваться, что думал по этому поводу Эрвин Роде и что написано в его классическом труде «Психея», то окажется, что о Сократе здесь почти ничего не сказано[68]. Дело в том, что, во-первых, Роде разделяет предубеждение Фр. Ницше против «рационалиста» Сократа. Во-вторых, непризнание Сократа объясняется самой постановкой вопроса в книге Роде. Может быть, и не желая этого, автор под влиянием христианства ставит в центр своего глубокого исследования культ души и веру в ее бессмертие. Можно признать, что действительно Сократ не внес именно в эти вопросы ничего нового, однако все-таки поражает, что Роде не заинтересовался, где, когда и благодаря кому слово «душа» (псюхе) обретает для европейцев духовную и нравственную ценность. Не вызывая сомнений, что впервые это произошло в увещеваниях Сократа. На это указали уже ученые шотландской школы. На их исследования Э. Роде не оказал никакого влияния. В прекрасном эссе Бернета развитие понятия «души» прослежено на всем протяжении истории духовной культуры Греции. В исследовании показано, что ни гомеровский эпический «эйдолон» (пребывание в Аиде тень человека), ни упоминаемая ионийцами «воздушная душа», ни орфический «даймон», ни «псюхе» аттической трагедии не приблизились по смыслу к тому новому понятию, которое вкладывает в это слово Сократ[69]. Я уже давно, основываясь на анализе стиля сократовских бесед, самостоятельно пришел, как это было показано выше, к тому же самому выводу. Форма сократовских «увещеваний» могла возникнуть только благодаря своеобразному пафосу, которым он всегда сопровождает упоминание о «душе». Его беседы были, в сущности, зачаточной формой философских наставительных речей бродячих стоических и кинических проповедников

эллинистической эпохи, которые в свою очередь предшествовали созданию христианских проповедей[70]. Связь состояла не только в развитии и заимствовании литературной формы. (Этот вопрос часто привлекал внимание филологов и был детально исследован). Но следует так же отметить, что в основе каждой из названных трех ступеней этой литературной формы всегда лежит вера: какую пользу извлечет для себя человек, даже если он завоюет весь мир, если при этом он нанесет вред своей душе? Адольф Гарнак в книге «Сущность христианства» с полным правом отмечает, что вера в бесконечную ценность человеческой души была одной из трех основ религии Иисуса Христа[71]. Но в то же время эта вера была одной из основ и сократовской философии, а также его учения о воспитании. Проповедь Сократа тоже направлена на «спасение души»[72].

Прекратим на время попытки ясно изложить основы самого главного в концепции Сократа, ибо это потребует прежде всего ее оценки, связанной с нашим отношением к самим себе и своему бытию. Было ли сократовское учение ранней весной христианства, пробудившейся в Греции? Или, может быть, вместе с Сократом в Грецию, проникли чуждые греческому духу восточные учения? На последнее предположение можно возразить, что еще в VI в. до н. э. в греческой религии появилось орфическое движение. Орфики рассматривали душу отдельно от тела; они утверждали, что душа, как падший демон, лишь временно обитает в темнице тела. Затем, после смерти человека, она долго странствует, воплощаясь в различные существа, а затем возвращается на свою божественную родину. Если даже отвлечься от неясности происхождения этого религиозного течения, которое многие считают восточным или средиземноморским, то все равно надо признать, что «сократика» отличается от него отсутствием всяких эсхатологических и демонологических элементов*. Только позднее Платон ввел в сократовское учение эти элементы, расцветив таким образом учение о душе и ее судьбах. Сократу стремились приписать учение о бессмертии души, содержащееся в платоновском «Федоне», или даже взятое из «Менона» учение о предсуществовании. Однако очевидно, что оба учения принадлежат не Сократу, а Платону[73]. Отношение Сократа к вопросу о загробной жизни души естественнее всего было бы встретить в «Апологии», где он, даже перед лицом смерти, оставляет вопрос о загробном существовании без ответа[74]. Это более соответствует его критически трезвому, недогматическому духу, чем содержащееся в платоновском «Федоне» доказательство бессмертия души. С другой стороны, ясно, что, придавая такое значение душе, Сократ должен был поставить этот вопрос, хотя ответа на него он и не знал[75]. Во всяком случае эта тема не имела для него решающего значения. По этой же причине мы не встретим у него указаний на реальной образ существования души. Она не представляется ему некоей особой субстанцией (как у Платона), так как он не затрагивает вопрос, отделима ли душа от тела. Служение душе — это богослужение, ибо она — мыслящий дух и нравственный разум, а это — самое высокое в мире. Душу нельзя рассматривать как некоего отягощенного грехами демона — гостя из небесных сфер.

Мы неизбежно приходим к выводу, что все наиболее известные, напоминающие христианские, проповеди Сократа имеют чисто эллинское происхождение. Они порождены греческой философией. Только неверное понимание ее сути может привести к игнорированию этого факта. Высокий религиозный дух, характерный для греческой культуры, проник в основном в поэзию и философию, почти не коснувшись религиозного культа, который обычно является основным объектом изучения историков религии. Правда, философия — относительно поздняя ступень в развитии сознания, и ей предшествовала мифология. Однако для тех, кто умеет разглядеть в истории культуры структурные связи, не подлежит сомнению, что и в феномене Сократа греческая философия не сошла со своего исторического и органического пути. Некоторые аналогии и предварительные наметки учения Сократа можно обнаружить, изучая труды важнейших представителей греческой науки, а также в описании дионисийского и орфического культов. Но из этого вовсе не вытекает, что идеи Сократа (так же, как и встречающиеся в его диалогах выражения) как-то согласуются с религиозными представлениями этих сект, которые не следует ни отвергать с порога как негреческие, ни, вместе с тем, преклоняться перед ними, считая их высшими достижениями восточной мысли. Невозможно представить, что Сократ, этот великий трезвенник, оказался под влиянием оргиастических сект, опирающиеся на иррациональные начала души человека.

Правильнее считать эти секты и культы пережитком греческой народной религии, в которых, однако, можно обнаружить зачатки индивидуализированных верований и форм пропаганды[76]. В философии, которая была областью мыслящего духа, такие формы возникают совершенно независимо от религии при аналогичных духовных ситуациях, хотя философы и заимствуют слова и целые фразы из религиозных текстов, превращая их в метафоры, потерявшие свой первоначальный смысл[77].

У Сократа такие близкие к религии выражения объясняются сходством его поступков с деятельностью врача. Это придает его пониманию души специфически греческую окраску. Отношение Сократа к духовной жизни человека, которую он считал неотъемлемой частью человеческой «природы», определялось как многовековой традицией, так и глубинными свойствами греческого духа. Здесь мы сталкиваемся с отличием сократовского представления о душе от представления о ней христианских мыслителей. Правильное понятие души, о которой говорит Сократ, возможно только если ее изучать вне отрыва от тела, если и душу и тело рассматривать как две стороны человеческой «природы». Сократ не противопоставляет психологическое физическому. Древнее натурфилософское представление о природе («фюсис») претерпело у Сократа значительные изменения: теперь природа включает в себя и духовное начало. Сократ не мог согласиться с тем, что духовное начало присутствует только в человеке и что только человек имеет на него монопольное право[78]. Всякое творение, обладающее разумом, подобным человеческому (φρόνησις), в принципе должно быть способно и к обладанию душой; но в

то время как благодаря сосуществованию тела и души — различных частей человеческой «природы» — тело человека одухотворяется, душа принимает на себя отражение телесной природы (φύσις). Духовным оком она воспринимается как нечто осязаемое и постольку способная подчиниться форме и порядку. Как и тело, она является частью космоса, более того, она сама по себе — космос, хотя для восприятия грека оба они по сути своей едины. Эта аналогия души и тела распространялась и на то, что грек обозначал словом «добродетель» (арете), которую так почитали в греческом полисе. Это слово обозначало и храбрость, и рассудительность, и справедливость, и праведность. Все эти совершенства свойственны душе, так же как телу присущи здоровье, сила и красота. К обладанию этими свойствами в высшем проявлении человек вполне способен. Физическая и духовная добродетель по своей космической сути не что иное, как симметрия частей, на взаимодействии которых держатся как тело, так и душа. Здесь проходит водораздел между пониманием термина «благо» Сократом и в современной этике. Это наиболее сложное из всех сократовских понятий, что и приводит нередко к недоразумениям. Правильнее будет понимать это слово не только как «благо», но и как «ценность», ибо такое понимание показывает связь «ценности» с тем, кто ею владеет и для которого в этом владении есть «благо», то есть «хорошее». «Благо» для Сократа — это то, что мы делаем или должны делать ради него самого; с другой стороны, именно в этом заключается действительно полезное, благотворное, приносящее радость и счастье, так как оно позволяет проявиться внутренней сущности человека.

Если встать на эту точку зрения, мы придем к естественному выводу, что мораль есть выражение правильно понятой человеческой природы. От природы животного она отличается наличием разума и души, при отсутствии которых было бы невозможным обретение «этического кодекса». Обретение душой «этического кодекса» и есть путь, предначертанный природой человеку. На этом пути он пребывает в счастливом единстве с природой или, как говорили греки, достигает «евдаймонии». Сократу присуще высокое чувство гармонии, связи нравственного существования человека с мировым порядком. Это объединяет Сократа с греческими мыслителями, творившими как до, так и после него.

Что было нового в мировоззрении Сократа — так это его вера в то, что человек не может достигнуть гармонии с Бытием, угождая своим чувствам и удовлетворяя плотские потребности, каким бы утонченным этот человек ни был под воздействием законов общественной жизни. Только сознательным самоограничением человек может обрести свою душу. Сократ призывает греков, и так склонных к евдаймонизму, сохранить то, что и без того им принадлежит, то есть собственную душу; этот призыв должен придать человеку дополнительные силы и помочь ему оказать сопротивление нарастающему натиску внешних сил в борьбе за свободу личности. Сократу не показался бы безбожным известный вопрос Гете: «Какой смысл было создавать солнце и множество планет в космосе, если все это устройство в

конечном счете не может принести счастья хотя бы одному-единственному человеку?» В наше время, когда гармония между естественными науками и нравственностью уже утрачена, слова Гетé подвергаются осуждению, а «рационалист» Сократ умел совместить свой нравственный евдаймонизм с реальностью мира. Несовместимость нравственных и научных представлений ввергает современного человека в пропасть раздвоения, а Сократ совершенно спокойно и даже радостно закончил жизнь, осушив чашу с ядом цикуты.

Представление Сократа о душе как величайшей человеческой ценности придало всему его существованию иной смысл: основным становится обращение к внутренней жизни человека, что было характерно для всего последующего периода греческой цивилизации. Добродетель и счастье становятся наиболее важной целью внутренней жизни. Сократ делает этот шаг — обращение к внутреннему миру человека — вполне сознательно. Он даже требовал, чтобы новый интерес стал доминирующим и в искусстве живописи. Художник, — говорил он, — должен отражать не только телесную красоту, но и характер души (ἀπομιμεῖσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος). В разговоре с живописцем Паррасием, который передает Ксенофонт[78а], эта мысль Сократа представляется неожиданной и новой; Паррасий выражает сомнение в том, что художник может проникнуть в мир невидимого и несимметричного. Ксенофонт рассказывает об этом так, будто лишь взгляды Сократа на значение души открыли для художников его времени всю не исследованную до того область духовного мира. Тело человека, и прежде всего его лицо, становятся для художника зеркалом души и ее качеств; мастер лишь постепенно и неуверенно осваивает эту замечательную мысль. Этот рассказ символичен: какими бы ни были на самом деле взаимоотношения философии и искусства в то время; Ксенофонт безусловно верил, что именно философия проложила путь в новую область — сферу души. Нам трудно понять сейчас огромное значение нового подхода. Непосредственным его результатом было то, что новая шкала ценностей вошла в жизнь и обрела обоснование в философских системах Платона и Аристотеля. В этой форме новый взгляд был воспринят всеми позднейшими культурами, подхватившими факел, зажженный греками. Но как бы высоко ни оценивать мысль авторов, открывших миру феномен Сократа и сгруппировавших вокруг этого центра всю свою философию, одно остается неколебимым: «В начале было дело». Призыв Сократа заботиться о душе явился прорывом греческого духа к новым формам жизни. Если понятие «жизнь» (βίος) означает не просто человеческое существование во времени, а некий полный смысла, сознательно избранный путь, то этим мы обязаны той подлинной жизни, которую прожил Сократ. Она послужила моделью новой «биос», жизни, основанной на духовных ценностях. Его ученики правильно поняли, что самой сильной стороной сократовской Пайдейи было обновление старой мысли об образцовой жизни философа. Собственная жизнь Сократа была воплощением нового идеала, и в этом была величайшая сила его Пайдейи.

Теперь постараемся дать более детальное описание сократовского способа воспитания. Забота о душе — это богослужение[79]. Эти слова вложены в уста Сократа в платоновской «Апологии», однако их не следует понимать в обычном религиозном смысле этого термина; напротив, путь, избранный Сократом, кажется для христианского восприятия чересчур светским. Он считал, что забота о душе не должна приводить к пренебрежению телом. Такое отношение было бы совершенно немыслимо для человека, обучавшегося у целителей тела особому подходу к душе. Душа у Сократа не отделена от тела, как часто неверно утверждают. Душа господствует над телом. Но для того, чтобы правильно служить душе, само тело должно быть здоровым. Изречение Ювенала «mens sana in corpore sano» («в здоровом теле — здоровый дух») звучит чисто по-сократовски. Сократ заботится о собственном теле и порицает тех, кто этого не делает[80]. Он учил своих друзей закаляться для сохранения здоровья и подробно обсуждал с ними правильную диету. Он осуждал обжорство, считая, что оно несовместимо с заботой о душе. Сам Сократ вел жизнь, отличавшуюся спартанской простотой. О моральном требовании телесного аскетизма (ἄσκησις) и о смысле этого сократовского понятия будет еще особый разговор.

Как Платон, так и Ксенофонт объясняют причины воспитательного воздействия Сократа тем, что его деятельность как учителя была совершенно противоположна практике софистов. Последние считались признанными мастерами преподавания, которое в их исполнении казалось чем-то совершенно новым. Сократ в споре всегда опирается на сказанное ими, но при этом критикует и отмечает их ошибки; хотя он и стремится к более высокой цели, однако он отталкивается от их понятий. Пайдейя софистов представляла довольно пеструю смесь из материалов различного происхождения. Их целью была тренировка ума, но у них не было единства взглядов по вопросу о том, какой вид знаний его лучше всего тренирует. У каждого софиста была своя область знания, и естественно, что он считал свой предмет самым важным. Сократ не отрицал важности занятий теми предметами, которым они обучали. Однако его призыв к заботе о душе потенциально содержит критерий, отвергающий множество рекомендуемых софистами предметов[81]. Некоторые софисты считали учения натурфилософов ценными для воспитания. Сами же древние мыслители не претендовали на то, что их учение имеет значение для Пайдейи, хотя и чувствовали себя учителями в высоком смысле этого слова. Проблема образования молодежи с помощью изучения различных наук была в то время чем-то новым. Малая заинтересованность Сократа натурфилософией не была связана, как мы уже видели, с его неосведомленностью в физических проблемах, но, скорее, — с несовместимостью в подходе к этим вопросам Сократа и натурфилософов. Сократ старался удержать себя и других от слишком подробного изучения космических теорий, считая важнее «человеческие вопросы»[82]. Нельзя забывать также, что мир космоса считался греками демоническим, непознаваемым для смертного. Сократу также была свойственна эта простонародная робость перед

миром космоса, против которой впоследствии выступал в начале своей «Метафизики» Аристотель[83]. Такую же настороженность вызывали у Сократа математические и астрономические штудии, которыми занимались реалистически настроенные софисты, подобно Гиппию из Элиды. Некогда Сократ весьма усердно занимался этими науками, признавая необходимость некоторого знакомства с ними. Однако он считал, что в этом не следует заходить слишком далеко[84]. Правда, эти сведения мы черпаем у Ксенофонта, которого самого обычно обвиняют в утилитаризме и излишнем практицизме. Принято противопоставлять ксенофонтовского Сократа платоновскому, о котором в «Государстве» сказано, что он считал единственно правильным путем к познанию философии изучение математики[85]. Однако такой взгляд мог быть обусловлен развитием самого Платона, его интересом к диалектике и теории познания; ведь в своей поздней работе – в «Законах», где речь идет не о высшем, а об элементарном образовании, он придерживается тех же взглядов, что и Сократ у Ксенофонта[86]. Сам факт интереса Сократа к «человеческим вопросам» определяющим образом влияет на его представление о том, какие предметы считать наиболее важными для образования. За вопросом, насколько глубоко требуется изучать ту или иную науку, встает другой, более важный вопрос: «А зачем вообще ее изучать? И в чем, собственно, заключается цель жизни?» Без ответа на эти вопросы невозможно составить программу воспитания.

Таким образом в центре внимания снова оказываются вопросы этики, которые софисты исключили из учения о воспитании. Появление науки о воспитании объяснялось необходимостью более высокого духовного развития правящей элиты, а также было следствием того, что интеллектуальное развитие приобретало новое, все большее значение[87]. Софисты имели четкую практическую цель – образование государственных мужей и других руководителей общественной жизни. В эпоху, когда успех ценился превыше всего, естественным было смещение акцентов от этических вопросов к интеллектуальным. Сократ восстановил связь образования с воспитанием высоких моральных качеств, но (в отличие от софистов) он не противопоставляет политические цели воспитанию высоких моральных качеств. Эту цель он считал главной. В греческом полисе целью воспитания неизбежно оставалась подготовка к общественной деятельности. Платон и Ксенофонт единодушно утверждают, что Сократ тоже обучал политике[88]. Этот факт делает понятным столкновение Сократа с государством, приведшее к судебному процессу над ним. «Человеческие вопросы», бывшие в центре его внимания, с точки зрения грека обязательно сводились к вопросам социальной жизни, от которой зависело благосостояние отдельных людей[89]. Если бы воспитание Сократа не было политическим, он не нашел бы учеников в Афинах своего времени. Самое важное и новое в учении Сократа состояло в том, что он видел смысл существования человека и всей общественной жизни в нравственном характере каждой отдельной личности. Конечно, Алкивиад и Критий пришли к нему не из-за этого: их подгоняло честолюбие, ибо они хотели занять ведущее положение в государстве и

надеялись, что именно Сократ поможет осуществить их замыслы[90]. Это было причиной обвинения Сократа, хотя, по мнению Ксенофонта, оправданием ему могло служить то обстоятельство, что использование ими полученного у учителя образования полностью противоречило его намерениям[91]. Во всяком случае такие ученики были поражены, увидев при близком знакомстве с ним человека, всей силой души стремившегося познать «добродетель» [92].

Какой вид политического образования считал Сократ необходимым? Мы не вправе приписывать ему теорию утопического государства, которая развивается в «Государстве» платоновском, ибо она целиком вытекает из теории Платона об идеях. Маловероятно также, чтобы Сократ похвалялся тем, что вложил в его уста Платон в диалоге «Горгий»: что будто бы он единственный настоящий государственный муж своего времени в Афинах, и по сравнению с его воспитательной работой все усилия профессиональных политиков, основанные на применении внешней силы, выглядят чистой глупостью[93]. Такой смысл придала деятельности Сократа впоследствии борьба Платона против тех политических тенденций, которые обрекли Сократа на казнь. Действительной причиной осуждения было то, что Сократ, не принимая личного участия в политической жизни, воспитывал других в духе своих нравственных требований[93a]. Ксенофонт дает обширный перечень тем его политических бесед, однако понять их смысл можно только используя платоновские диалоги, связанные с природой арете. Ксенофонт рассказывает, что Сократ обсуждал со своими учениками и практические вопросы политической жизни: различия в конституциях греческих государств[94], происхождение законов и политических институтов[95], деятельность государственных мужей, различные формы подготовки к государственной деятельности[96], ценность политического согласия в государстве[97], значение соблюдения законов как высшей гражданской добродетели[98]. Однако Сократ внимательно обсуждал со своими друзьями вопросы управления как полисом, так и домом (οἰκία). Политика и экономика (домашнее хозяйство) у греков были всегда тесно связаны. Подобно софистам, также обучавшим этим предметам, Сократ цитировал в своих беседах поэтические отрывки (чаще всего из Гомера), придавая наглядность сказанному и делая из материала политические выводы. В те времена хорошего учителя и знатока Гомера называли Ὁμήρου ἐπαινέτης, ибо его воспитательская деятельность сводилась к восхвалению тех или иных гомеровских стихов[98a]. В выборе стихов, которые цитировал Сократ, видели антидемократическую тенденцию[99]. О его критике власти демократического большинства, механического подхода к выборам и принципа жеребьевки уже упоминалось[100]. Однако эта критика не была обусловлена принадлежностью Сократа к какой-либо партии. Лучшим доказательством этого может служить незабываемая сцена из «Меморабилий», где Критий, бывший ученик Сократа, ставший во время правления «Тридцати» верховным правителем Афин, вызывает учителя в правительственное здание и запрещает ему обучать юношей, скрыто

угрожая смертной казнью в случае неповиновения. В качестве предлога был использован закон, запрещающий риторическое обучение, хотя всем было ясно, что деятельность Сократа имела совершенно иной характер[101]. Властители Афин прекрасно понимали, что Сократ не будет молчать об их преступлениях, он скажет о них так же беспощадно, как он говорил об уродливых сторонах власти толпы. Наши источники единодушно утверждают, что Сократ охотно говорил и на военные темы, если они затрагивали занимавшие его политические и нравственные вопросы. Теперь уже невозможно определить, насколько представляющийся нам образ Сократа близок к исторической реальности. Однако нельзя категорически утверждать, что исторический Сократ несовместим с тем, который в «Государстве» Платона подробно рассуждает о воинской этике и системе воспитания[102]. В платоновском «Лахете» два почтенных гражданина советуются с Сократом, стоит ли им обучать сыновей приемам рукопашного боя; при этом присутствуют два знаменитых афинских полководца, Никий и Лахет, которые тоже хотят услышать ответы Сократа. Беседа вскоре переходит на более высокие предметы и касается философского истолкования природы храбрости. Ксенофонт упоминает несколько диалогов Сократа, касающихся воспитания стратегов[103]. Эта часть политической педагогики имела большое значение для Афин, так как там не существовало государственных военных школ, и граждане, избираемые в стратеги, были плохо подготовлены для исполнения своих обязанностей. В это время в связи с длительными войнами появились частные учителя военного искусства. Высокая требовательность к самому себе удерживала Сократа от того, чтобы обучать тому, о чем у него не было точных знаний. Когда к нему обращались лица, желавшие обучиться военной науке, он отыскивал для них подходящих учителей. Одного ученика он послал к Дионисодору, странствующему учителю военного искусства, который незадолго перед тем пришел в Афины[104]. Потом он раскритиковал этого учителя за то, что, давая практические советы, тот не учил применению их на практике. Сократ ругал его также за то, что, говоря о наборе и составлении отрядов, тот не дал определения, какой отряд следует считать лучшим, а какой – худшим. В другой раз, говоря о постоянном гомеровском эпитете Агамемнона «пастырь народов», Сократ счел нужным пояснить, что́ следует считать подлинной добродетелью полководца. Он опроверг мнение, что стратег должен владеть только техническими приемами военного искусства. Сократ, например, спрашивал вновь избранного командира конницы, считает ли тот обязательным улучшать породу лошадей в отряде. А если да, то относится ли это также и ко всадникам. Если и на это следовал утвердительный ответ, то Сократ спрашивал, не вытекает ли из этих слов необходимость и самому командиру заботиться о своем усовершенствовании, ибо тогда воины будут подчиняться ему более охотно[105]. Характерным для афинянина было то, какое значение Сократ придавал ораторскому искусству полководца; об этом же свидетельствуют речи стратегов у Фукидида и Ксенофонта[106]. Сравнивая деятельность стратегов с тем, чем должен заниматься хороший управляющий

или хозяин, Сократ отмечает, что у них должны быть общие качества, а именно – умение быть хорошим руководителем[107].

Наибольший интерес представляет диалог с Периклом Младшим, на военное искусство которого в конце Пелопоннесской войны Сократ возлагал большие надежды[108]. Для Афин это был период непрерывного упадка. Сократ, на юность которого пришлись годы былого подъема и величия города (результат побед греков в Персидских войнах), ностальгически тоскует по этому времени. Идеальная картина торжества древней добродетели (ἀρχαία ἀρετή) настолько ярка, что подобной выразительности впоследствии не смогли добиться ни Исократ, ни Демосфен[108a]. Возможно, эта картина возникла как отражение характерных для того времени философских взглядов, воспринятых Ксенофонтом в поздний период его жизни (это сочинение Ксенофонта было одним из самых поздних). Однако, возможно, в противопоставлении нынешнего тяжелого времени славному и победоносному прошлому выразилось в конце его жизни мнение самого Сократа. Нельзя отрицать все же, что в описании Ксенофонта отразилось то состояние, в котором находились Афины во время написания «Меморабилий». Беседа Сократа с Периклом Младшим безусловно имела для Ксенофонта актуальное значение. Однако это не доказывает того, что Сократ не мог высказывать таких же мыслей. В платоновском «Менексене», задолго до характерных для Исократа попыток идеализации прошлого, Сократ очень похоже восхвалял Пайдейю и арете предшествующих поколений*, пересказывая речь, посвященную погибшим на войне воинам, которую, как он утверждал, он слышал от самой Аспасии[109]. В противовес безнадежному пессимизму (вполне, впрочем, естественному) сына Перикла, Сократ у Ксенофонта призывает к пробуждению спартанских начал в душах афинян[110]. Он не верит в неизлечимость связанной с внутренними раздорами болезни отечества. Сократ обращает внимание на строгую дисциплину афинян во время мусических испытаний, в хорах, гимнастических соревнованиях и во время опасных морских экспедиций. Он видит добрый признак в том, что, несмотря на распад дисциплины в армии и отсутствие необходимой подготовки у воинов, Ареопаг в Афинах еще обладает большим авторитетом. Уже в следующем поколении в выдвинутой Исократом программе борьбы с радикальной демократией важнейшим требованием становится дальнейшее усиление власти Ареопага. Указание же на то, что дисциплина мусических хористов может служить примером для воинов, мы встретим также в первой «Филиппике» Демосфена[111]. Если Сократ действительно высказывал эти или подобные им соображения, то противодействие политическому упадку уходило своими корнями частично и в сократовский кружок[112].

Проблема подготовки властителей для государства (которую Ксенофонт выдвигает на первый план) стала содержанием длинного диалога Сократа с его учеником – философом, ставшим позднее основателем школы гедонизма, Аристиппом из Кирены[113]. Духовное различие между Сократом и его учеником, заметное с самого начала, проявляется здесь комическим образом. Основная предпосылка

теории Сократа сводится к тому, что любое воспитание должно быть обязательно политическим. В человеке надо воспитать умение властвовать и подчиняться. Различие во взглядах обнаруживается уже в вопросе о питании и режиме воспитанника. Сократ считает, что того, кто готовится стать властителем, нужно учить не поддаваться голоду и жажде. Будущие властители должны мало есть, поздно ложиться и рано вставать. Никакой труд не должен быть им в тягость. Человек не должен поддаваться приманке плотских наслаждений, должен быть закален против холода и зноя, не бояться ночевать под открытым небом. Того, кто не способен ко всему этому, следует отнести к классу подчиненных. Воспитание в человеке воздержания и самообладания Сократ обозначает словом «аскеза»[114]. Снова, как и при определении понятия «заботы о душе», мы встречаемся здесь с одним из идеалов греческой Пайдейи; дополненный впоследствии восточными религиозными учениями, он оказал огромное влияние на культуру последующих поколений. При этом следует понимать, что сократовская аскеза (или аскетизм) была не монашеской добродетелью, а способом воспитания идеальных правителей. Аристипп, правда, относился к ней с пренебрежением; он не желал быть ни господином, ни рабом, а только свободным человеком, мечтающим проводить жизнь как можно приятнее[115]. Так как для свободной жизни Аристипп не видел возможности ни в одном из существовавших тогда государств, он считал, что жить надо в любом государстве, но на положении иноземца (метека), не связанного никакими государственными обязанностями[116]. В противовес этому рафинированному новомодному индивидуалисту Сократ видел свою политическую задачу в воспитании сограждан, основанном на добровольной аскезе[117]. Боги не дают людям истинных благ, не потребовав от них за это серьезных усилий и тяжких трудов. Подобно Пиндару, Сократ привлекал в качестве примера мифологический рассказ софиста Продика о воспитании Геракла, знаменитую басню «Геракл на распутье»[118].

Именно благодаря сократикам понятие «самообладание» стало одним из важнейших требований современной этической культуры. Согласно этому требованию нравственное поведение человека должно обуславливаться внутренне присущими индивидууму качествами, а не только необходимостью следовать законам правосудия. Однако, поскольку этические представления греков определялись требованиями общественной жизни, то и при описании внутреннего мира души они использовали политические понятия, уподобляя, например, состояние самообладания хорошо управляемому полису. Истинное значение моральных требований Сократа легче понять, если вспомнить, что все это происходило в эпоху софистов, когда авторитет внешних законов повсеместно уже пошатнулся; значение внутренних законов в результате этого становится решающим[119]. В то самое время, когда Сократ повел борьбу за новую мораль, в аттическом диалекте появилось новое слово ἐγκράτεια – нравственное самообладание, умеренность, стойкость. Это слово часто встречается у Ксенофонта и Платона, а также у находившегося под влиянием сократиков Исократа. Естественно напрашивается вывод, что это новое слово обязано

своим появлением этическим идеям Сократа[120]. Оно происходит от прилагательного ἐγκρατής, обозначающего человека, имеющего какие-либо полномочия, правомочного распоряжаться каким-либо имуществом. Так как производное от этого прилагательного существительное встречается лишь в нравственном значении и появилось в литературе именно в этот период, то не вызывает сомнения, что этот термин придуман специально для данного нового понятия, которое раньше не существовало в юридическом языке. «Энкратия» — это не какая-нибудь особая добродетель, но, как говорит Ксенофонт[121], основа всех добродетелей; ведь она означает освобождение от животного начала и укрепление господства духа над инстинктами[122]. Сократ считал духовность истинной сутью человека, и понятие «энкратии» можно переводить словами «власть над собой», «самообладание». В этом утверждении уже содержится зародыш платоновского «Государства», а именно содержащейся в нем идеи справедливости как гармонии человека со своим внутренним законом[123].

В основе сократовской идеи о самообладании лежит новое понимание свободы. Следует отметить, что идеал свободы, сыгравший такую огромную роль в Новое время после Французской революции, в древности имел несравнимо меньшее значение, хотя идея свободы и не была чужда грекам. Греческая демократия стремилась прежде всего к равенству перед законом — τὸ ἴσον. «Свобода» — слишком многозначное слово, чтобы пользоваться им для определения равенства; этим термином можно с одинаковым успехом обозначать независимость как индивидуума, так и государства или нации. Правда, говоря о свободном государстве и называя граждан такого государства свободными, мы имеем ввиду, что они не попали в рабство. Ибо в слове «свободный» (ἐλεύθερος) заключено прежде всего противопоставление слову «раб» (δοῦλος). Этот термин не имел тогда такого всеобъемлющего, не поддающегося определению этического и метафизического содержания, присущего современному пониманию слова «свобода», которое пронизывает поэзию, искусство и философию XIX века[124]. Современная идея свободы генетически связана с идеей «естественного права». Она привела к повсеместному уничтожению рабства. У греков же в классический период свободный человек — понятие прежде всего государственного права. Оно основывалось на представлении о незыблемости института рабства, которое считалось необходимым фундаментом свободы афинских граждан. Производным словом ἐλευθέριος (приличный свободному, благородный) обозначался тип поведения, свойственный свободному человеку, выражалось ли оно в умении легко тратить деньги или открыто и прямо высказывать свое мнение, что было невозможно для раба. Свободный образ жизни подразумевал также и соблюдение внешних приличий. Свободными искусствами считались те, которые включались в Пайдейю свободного гражданина и знакомство с которыми отличало его от рабов и зависимых людей со свойственными им невежеством и пошлостью.

Только благодаря Сократу свобода превращается в проблему морали. Сократовские школы с различной интенсивностью пытаются

разобраться в этом вопросе. Правда, до радикальной критики несправедливости деления жителей на свободных и рабов дело не дошло. Эта проблема осталась незатронутой, но она утрачивает свое значение из-за того, что Сократ перевел дискуссию в сферу внутренней нравственности. Соответственно описанному выше понятию «самообладания», господству разума над инстинктами[125], возникает новое понятие «внутренней свободы». Обладающего «внутренней свободой» Сократ противопоставляет человеку — рабу низменных страстей[126]. Такое определение связано с политикой, поскольку таит в себе возможность для свободного (даже правителя) оказаться рабом в сократовском смысле слова. Это подводит к мысли, что такой человек по сути дела не только не властитель, но даже и не свободный. Интересно отметить, что понятие автономии (широко применяемое в современной этической философии), означавшее в греческой политической терминологии независимость полиса от других государств, никогда не использовались греками в области морали. Для Сократа была важны не столько независимость от каких-либо существующих внешних норм, сколько умение властвовать над собой. В понимании Сократа нравственной автономией была бы независимость человека от животных начал, содержащихся в нем самом. Она не должна была бы означать независимость от более высоких космических законов, которые тоже включаются в моральный феномен человеческого самообладания. С этим тесно связан и сократовский идеал нетребовательности, независимости человека от внешних условий существования — его «автаркия». Мы узнаем об этом прежде всего из сочинения Ксенофонта (составленного, возможно, под влиянием книг Антисфена)[127]. У Платона эта тенденция сократовской философии выступает не так заметно, но нет никаких оснований сомневаться в достоверности высказываний Ксенофонта. В дальнейшем, после смерти Сократа, эта тенденция проявилась в киническом направлении сократовской этики, где она становится основным признаком, отличающим истинного философа. Однако Платон и Аристотель тоже упоминают автаркию, когда речь заходит о полноте счастья философа[128]. В автаркии мудреца на духовном уровне возрождается культ мифического героя, который воплощался для греков в образе Геракла и его «трудов» (πόνοι). Умение преодолеть все самостоятельно — героическая греческая форма этого идеала — основывалось на силе героя, помогавшей ему преодолеть все препятствия и победить всех чудовищ и страшилищ[129]. Теперь физическая сила заменяется силой духовной. Ее проявление возможно лишь при условии, если человек ставит перед собой разрешимую посильную задачу. Только мудрец, одержавший победу над своими инстинктами, достигает автаркии, то есть внутренней независимости. Он приближается к состоянию божества, ибо никакие потребности его не тревожат. Отношение Сократа к этому «киническому» идеалу лучше всего выражено в беседах с софистом Антифонтом, который пытался отвратить от него учеников, насмешливо указывая им на бедность учителя[130]. Однако кажется, что Сократ не довел мысль об автаркии до того крайнего индивидуализма, до которого впоследствии дошли киники.

Его автаркия не аполитична, в ней не чувствуется противопоставления себя гражданству, нет и стремления к изоляции от всего внешнего. Всеми своими корнями Сократ связан с полисом. В понятие «политических связей» Сократ включает любую форму человеческой общности; ведь человек всегда связан с семьей, родственниками и друзьями. Это естественные тесные формы сообщества, без которых невозможно было бы существовать. Поэтому идеал гармонии (который первоначально был выработан для общественной жизни) Сократ выводит за пределы политики и распространяет также на семью. Он указывает на необходимость совместных действий семьи и государства, приводя в качестве примера соотношения частей человеческого тела — рук, ног и других органов, каждый из которых не мог бы существовать в отдельности[131]. И все-таки, несмотря на это, Сократа обвиняли в том, что он как воспитатель подрывает авторитет семьи, по-видимому имея в виду, что его влияние на молодых людей могло иногда серьезно расшатывать основы гражданского семейного уклада[132]. На самом деле задачей Сократа было создание прочных нравственных устоев человеческого поведения. Это было необходимо в эпоху, когда все традиции были поколеблены и даже родительский авторитет не мог обеспечить твердой нравственности. В своих беседах Сократ критиковал господствующие в обществе предрассудки, однако, несмотря на это, многие отцы обращались к нему, спрашивая, как воспитывать сыновей. Разговор Сократа со своим малолетним сыном Лампроклом, который не хочет смириться с дурным характером матери Ксантиппы, показывает, что Сократ был далек от признания права молодежи на критику даже явных недостатков родителей и порицал сына за непочтительность[133]. Сократ говорит Херекрату, который не мог жить в мире с братом Херефонтом, что отношения между братьями — это тот вид дружбы, который заложен в нас самой природой; ведь дружеские отношения между теми, кто рос вместе, бывает и у животных[134]. Чтобы дружба была прочной, необходимо знание и понимание правил взаимоотношений в семье; человек, владеющий лошадьми, должен уметь обращаться с ними. В умении дружить нет ничего нового и сложного: тот, кто ждет добра от людей, должен и сам оказывать другим услуги. Умение выразить свое отношение первым важно в дружбе не меньше, чем во вражде[135].

Здесь было бы уместно остановиться на взглядах Сократа на дружбу. Для Сократа они были связаны не столько с его общими идеями, сколько с образом жизни. Вся его жизнь и интеллектуальные устремления неразрывно связаны с его отношениями с друзьями. Наши источники единодушно указывают на это. Мы встречаем в них немало новых и глубоких мыслей о взаимоотношении людей. В платоновских диалогах «Лисиде», «Федре» и «Пире» сократовская концепция «филии» (дружбы) обретает метафизическое значение. Об этом нам придется рассказать отдельно. Здесь же мы хотим противопоставить умозрительным платоновским теориям свидетельство Ксенофонта, у которого эта проблема занимает не меньшее место, чем у Платона.

Хороший друг, – утверждает Сократ, – составляет огромное достояние при любом стечении жизненных обстоятельств, но ценность его бывает столь же различной, как и цены на рабов. Кто это сознает, задает себе вопрос, за что его ценят друзья, и поступает так, чтобы его ценили больше[136]. Характерно, что, по словам Сократа, в годы войны дружба ценилась особенно высоко; при жизни Сократа интерес к проблеме дружбы все возрастал и привел к появлению в послесократовских философских школах многочисленных произведений на эту тему. О ценности дружбы писали еще в древности. Во времена Гомера дружбой называли прежде всего товарищество воинов. В поучениях Феогнида Мегарского дружбой объявляется взаимопомощь аристократов во время государственных потрясений и политических переворотов[137]. Такая точка зрения не чужда была и Сократу, он советует Критону найти себе верного друга, который не покинет его в опасности и будет охранять подобно сторожевому псу[138]. Распад всех человеческих связей, в том числе и семейных, вызванный все возрастающим политическим разложением и всеобщим доносительством, делает жизнь человека, ни с кем не связанного, совершенно невыносимой. В этих условиях представление Сократа о дружбе отличалось от общественного прежде всего тем, что, по его мнению, основой дружбы должна быть не личная выгода и получаемая от друга польза, а внутренняя ценность человека. Опыт показывает, что часто между хорошими, стремящимися к возвышенному людьми возникает не дружба и взаимное расположение, а вражда, иногда даже более ожесточенная, чем между людьми недостойными[139]. Сократ отмечает, что по природе своей люди способны как к дружеским, так и к враждебным чувствам; друзья необходимы друг другу и нуждаются во взаимной помощи; они владеют даром сочувствия, способны и к благодеяниям, и к благодарности. Люди стремятся к одним и тем же благам и вступают в борьбу за них независимо от того, идет ли речь о возвышенном и благородном, или о том, что дает лишь низменные наслаждения. Различия во мнениях ведут к раздорам. Ссора и гнев приводят к войнам. Враждебность возникает из-за жадности и желания увеличить свое богатство. Зависть также порождает злобу. Но, несмотря на все это, дружба может преодолеть любые противоречия и соединить лучших людей так, что они предпочтут душевное богатство приумножению денег и почестей: без зависти предоставляют они другим имущество и всякую помощь, также как и сами пользуются достоянием и услугами друзей. Почему бы людям, занимающимся полезной и всеми признанной деятельностью, пользующимся почетом и стремящимся к общим политическим целям, не дружить друг с другом вместо того, чтобы враждовать? Почему, несмотря на сходство во взглядах, они видят друг в друге соперников?

Для того чтобы дружба была возможна, нужно прежде всего уметь побороть самого себя. Но кроме того требуется особый «талант любви». Сократ многократно не без иронии приписывает себе обладание этим даром. Человек, «талантливый в любви», постоянно нуждается в других людях для общения, он ищет их, стремится к ним. От природы он обладает даром нравиться тем, кто ему нравится, но

он должен развивать этот дар и превратить его в искусство[140]. Не следует походить на гомеровскую Скиллу, от которой, завидев ее, все бежали, потому что она преследовала всякого понравившегося ей человека. Скорее следует уподобляться сиренам, издалека подманивавшим людей волшебным пением. Сократ согласен поделиться с друзьями своим «талантом любви» и умением заводить друзей; он предлагает быть посредником, если его собеседник желает чьей-нибудь дружбы. Дружба для него не средство достижения успеха в обществе, а форма любой полезной связи между людьми, поэтому Сократ не называет — подобно софистам — своих слушателей «учениками», но обращаясь к ним, говорит — «друзья»[141]. Это обращение из лексикона Сократа перекочевало затем в философские школы — Академию, Ликей, где и продолжало жить, как некое «клише»[142]. Однако для Сократа обращение «друг» сохранило свой первоначальный смысл. Ученика он воспринимал прежде всего как человека со всеми его особенностями. Задача совершенствования молодежи (на что претендовали и софисты) для него, презиравшего все виды самовосхваления, была главной целью дружеского общения.

Поразительно было то, что этот замечательный воспитатель, когда речь заходила о его деятельности, никогда не говорил о Пайдейе, хотя именно в Сократе современники видели ее совершенное воплощение. Однако избежать понятия «Пайдейя», говоря о Сократе, было невозможно; Платон и Ксенофонт употребляют этот термин очень часто, рассказывая о деятельности Сократа и характеризуя его «философию». Сам Сократ считал, что слово «Пайдейя» опошлено педагогической практикой и теориями его времени[143]. Оно либо претендует на слишком многое, либо выражает слишком мало. Поэтому на обвинение в развращении молодежи Сократ заявил, что никогда не претендовал на то, чтобы воспитывать людей[144]. При этом Сократ имел ввиду бездушное профессиональное преподавание софистов. Сам Сократ не считал себя учителем, но сам постоянно пребывал в поисках настоящего учителя, хотя ему и ни разу не удалось найти такого. Он, правда, встречал хороших знатоков, которых можно было рекомендовать для обучения какой-либо отрасли знания[145]. Но Учителя в полном смысле этого слова он так и не нашел. Такой Учитель не часто встречается. Правда, многие претендуют на участие в великом деле Пайдейи: те, кто трудится в поэзии, в науке, в искусстве, в законодательстве, в государственной деятельности. Софисты, риторы, философы, да и любой афинский гражданин, способствующий господству в государстве законности и порядка, убежден в своем праве и умении воспитывать молодежь[146]. Сократ считал, что не владеет этим искусством, и его удивило обвинение на суде, что он — единственный человек в Афинах, портящий других. Сопоставляя возможности своих сограждан с требованиями новой Пайдейи, Сократ выражал сомнение в их праве воспитывать других, утверждая, что и сам он не соответствует требуемому идеалу. Так, пользуясь сократовскими ироническими замечаниями, можно установить, что́ именно он считал «настоящим воспитанием». Сократ старался показать, с какими трудностями оно связано, хотя большинство людей, возможно, даже не подозревает этого.

Ироническое отношение Сократа к своей роли воспитателя помогает объяснить мнимое противоречие в его рассуждениях. Сократ одновременно говорит о необходимости Пайдейи и отрицает право профессиональных учителей на занятия ею[147]. Его собственные усилия в этой области (его «воспитательский эрос») направлены прежде всего на особо одаренных юношей, способных к интеллектуальному и моральному совершенствованию, то есть к выработке «арете». Их способность к быстрому восприятию, хорошая память, жажда знаний как бы взывают к Пайдейе. Сократ убежден, что даже такие люди не смогут добиться высших успехов и дать счастье согражданам, если не получат правильного воспитания[148]. Тем же, кто, рассчитывая на свои способности, презирает образование, Сократ объясняет, что для них учение даже важнее, чем для других. Точно так, как собак хорошей породы, отличающихся темпераментом, надо учить с раннего детства, прибегая к строгости, иначе они будут хуже, чем их менее благородные собратья, так и люди, способные от природы, нуждаются в понимании и критике, если только хотят добиться успехов, соответствующих их таланту[149]. Сократ внушает богачам, считающим себя вправе смотреть свысока на образование, что богатство бесполезно, если оно тратится на бессмысленные и дурные цели[150].

Так же непримиримо относится Сократ к тем, кто гордится своей образованностью, похваляясь своими литературными познаниями и духовными интересами. Эти люди считают, что стоят выше своих сверстников, будучи заранее уверены в своих успехах в обществе. Чванливый молодой Евтидем был далеко не самым плохим представителем людей этого типа[151]. Просматривая библиотеку Евтидема, Сократ сразу обнаружил слабое место в его образовании. В ней имеются книги по искусству и всем отраслям знания: по архитектуре, поэзии, математике, медицине. Однако виден и зияющий пробел: нет ни одной книги, посвященной выработке гражданских добродетелей, а именно этому и надо прежде всего научиться молодому афинянину. Может ли быть, чтобы политика, в отличие от других искусств, была доступна любому самоучке? В медицине, например, самоучке никто не стал бы доверять, и его сочли бы шарлатаном[152]. Неужели для того, чтобы управлять государством, вместо указания на школу, где ты учился, и на имена твоих учителей, достаточно, чтобы внушить доверие согражданам, сослаться на собственное невежество? Сократ убеждает Евтидема, что для преуспеяния в выбранной профессии[153] самое главное — соблюдать справедливость, это и есть «царское искусство». Тех, кто пренебрегает образованием, Сократ убеждает заниматься науками, а тем, кто воображает себя достаточно ученым, указывает на их невежество в самых главных вопросах. Он искусно втягивает Евтидема в спор о сути справедливости и доказывает ему, что тот ничего в ней не смыслит. Вместо книжной науки Сократ указывает ему другой путь к «политической добродетели», началом которой должно быть понимание собственного невежества и самопознание, то есть правильная оценка собственных возможностей.

Наши источники не оставляют сомнений в том, что это и был тот путь, который Сократ намечал для своих учеников, а целью его воспитания была гражданская добродетель. Все свидетельства совпадают в этом друг с другом, но лучше всего это можно проследить в ранних сократических диалогах Платона. Эти диалоги по примеру Аристотеля называют обычно этическими[154]. Но в наше время такое обозначение легко может породить неправильное толкование. Для Аристотеля само собой разумеется, что слово «этические» должно прежде всего относиться к вопросам общественного бытия[155], а для нас, наоборот, «этическое» обычно противопоставляется «политическому». Каждому из нас в высшей степени свойственно отделение вопросов внутренней жизни от философских, имеющих всеобщее значение. Оно порождено многовековой «двойной бухгалтерией» христианского мира, признававшего строгие евангельские правила для индивидуума, но подходившего к действиям государства с совсем иными, «естественными» мерками. Благодаря этому понятия, неразрывно связанные между собой в греческом полисе (поведение человека в личной и общественной жизни), отделились одно от другого, и сам смысл их изменился. Это обстоятельство больше, чем что-либо другое, затрудняет правильное понимание греческой ситуации. Так же неправильно будет утверждать, что добродетели, о которых говорит Сократ, — это добродетели политические. Нельзя пользоваться «политическими» терминами, характеризуя жизнь греков того времени, ибо когда этими терминами пользуются Сократ и Аристотель, то они имеют в виду нечто совершенно отличное от современных понятий государственной жизни. Сравним значение современного абстрактного слова «государство» (Staat — нем., State — англ., лат. — Status) с греческим словом πόλις. При упоминании последнего перед нашим взором возникает живое целостное сосуществование коллектива граждан, в которое органически вклю-чается жизнь каждого отдельного гражданина. Поэтому в античном понимании сократовские диалоги Платона о благочестии, храбрости, справедливости и благоразумии посвящены, в сущности, исследованию политических добродетелей. Мы уже упоминали, что так называемые четыре платоновские добродетели доказывают историческую преемственность мыслей Сократа по отношению к идеалам древнегреческого полиса, ибо точно такой же канон необходимых добродетелей мы встречаем уже у Эсхила[156].

Платоновские диалоги посвящены той стороне деятельности Сократа, которая у Ксенофонта отступила на задний план. Ксенофонт уделяет основное внимание поучениям и увещеваниям Сократа, Платону же кажется более важным те части его бесед, в которых он подвергает испытанию доводы собеседника и отвергает установившиеся мнения. «Испытание» было необходимым дополнением к увещевательной части речи, подготавливая почву для воздействия на собеседника, требуя от него самопознания и убеждения в том, что его кажущееся всезнание ложно.

«Перекрестный допрос» Сократом всегда ведется одинаково: сперва повторяются попытки определить общее нравственное понятие,

например, «храбрость» или «справедливость». На первый взгляд сама форма вопроса: «Что такое храбрость?», представляется попыткой отыскать точное определение этого понятия. Аристотель считал, что главным открытием Сократа и было определение понятий[157]. К этому мнению примыкает и Ксенофонт[158]. Если бы такое мнение было верно, то к заслугам Сократа следовало бы прибавить еще и создание логики. На этом также был основан взгляд, что Сократ был основателем понятийной философии. Сравнительно недавно против утверждений Аристотеля и Ксенофонта выступил Генрих Майер, полагавший, что мы имеем право делать выводы только на основании свидетельств в диалогах Платона. Однако в этих диалогах Платон, как уже говорилось, излагает свое собственное учение[159]. По мнению Майера, Платон развил логику и науку о понятиях из тех первоначальных указаний, которые он получил от своего учителя. Сократ дал как бы первоначальный толчок и был только пророком теории «нравственной автономии». Такое истолкование, однако, так же малоубедительно, как и то, которое считает Сократа проповедником учения об идеях[160]. Маловероятно и уж никак не может быть доказано, что свидетельства Аристотеля и Ксенофонта взяты только из диалогов Платона[161]. Все источники единодушно свидетельствуют, что Сократ был непобедим в искусстве спора и блестяще умел вести беседу в форме вопросов и ответов. Правда, Ксенофонт выдвигает на первый план не диалектические способности Сократа, а его умение увещевать и убеждать собеседника. Однако мастерство Сократа в ведении дискуссий не вызывает сомнения. Если принять традиционное отношение к Сократу как к чисто понятийному философу, то трудно объяснить, почему его ученик Антисфен посвятил себя целиком этическим вопросам и искусству увещевания. И наоборот, если считать учение Сократа провозглашением «морального евангелия», остается непонятной причина возникновения платоновского учения об идеях и то, что сам Платон связывает это учение с сократовским «философствованием». Единственным выходом остается признание, что форма, с помощью которой Сократ решает этические проблемы, сводилась не к пророчествам и проповедям. Нет, его призыв к «заботе о душе» требовал прежде всего с помощью силы разума разобраться в самой природе морали, в самой сути нравственности.

Целью бесед Сократа было достичь взаимопонимания с собеседниками в вопросе о том, что наиболее важно для всех людей, а именно в том, что является наивысшей ценностью человеческой жизни. Для достижения взаимопонимания Сократ всегда начинал разговор с обсуждения общепринятых мнений. Такое мнение он брал за «основу» или «гипотезу»; из нее делались соответствующие логические выводы, которые, в свою очередь, проверялись с помощью фактов, считавшихся бесспорными. Существенным моментом дальнейшего диалектического процесса было обнаружение противоречия между начальной «основой» («гипотезой») и теми фактами, которые раньше считались непреложными. Это противоречие заставляло вновь проверять правильность наших допущений, пересматривать их или отбрасывать вовсе. Целью при этом было сведéние отдельных

моральных определений к общей теории ценностей. Однако в своем исследовании Сократ исходит не из вопроса о том, что такое «благо само по себе». Вопрос всегда ставится о какой-нибудь определенной добродетели, определяемой каким-либо моральным качеством, — например, кого можно назвать «храбрым» или «справедливым». Так, в «Лахете» приведен ряд попыток разъяснить, что такое «храбрость», но эти попытки приходится отвергать одну за другой, ибо они толкуют это понятие либо слишком широко, либо слишком узко. Разговор о сущности добродетели ведется с Евтидемом в ксенофонтовских «Меморабилиях» точно таким же способом[162]. Следовательно, приведенный здесь метод беседы правильно передает манеру самого Сократа. Слово «метод», однако, не совсем удачно, так как неадекватно отражает этический смысл собеседования. Но этот термин пришел к нам не от самого Сократа и правильно характеризует умение этого человека ставить вопросы, превращая беседу в настоящее искусство. С первого взгляда может показаться, что это то же самое, что и искусство словопрений, бывшее весьма сомнительным достижением античной культуры. В диалогах Сократа тоже достаточно виртуозных приемов словесного фехтования, напоминающих уловки эристики. Нельзя недооценивать в диалектике Сократа свойственного ему желания поспорить во что бы то не стало. Платон обрисовал эту его особенность необыкновенно правдиво. Но далекие от Сократа современники и конкуренты (например, Исократ) называли «сократиков» профессиональными спорщиками[163]. Отсюда видно, что для посторонних людей в беседах Сократа на первый план выступила внешняя сторона. Однако несмотря на то, что Платон прекрасно понимал смешную сторону этой духовной атлетики и чисто по-спортивному восхищался победоносной ловкостью речей Сократа, в его диалогах царит все же глубокая серьезность и готовность пренебречь всей этой мишурой ради высокой цели, из-за которой идет спор.

Сократ не хочет пользоваться логическими дефинициями, когда речь заходит о вопросах этики. Его «метод» (μέθοδος) — путь, избранный «логосом» для того, чтобы подвести человека к правильным действиям. Ни в одном из «сократических» диалогов Платона Сократ не достигает результата, то есть не делает дефиниции исследуемого нравственного понятия. В науке долгое время считали, что все эти диалоги оканчиваются безрезультатно. Однако результат может быть обнаружен, если сравнить несколько диалогов между собой. Мы тогда заметим нечто общее, типическое. Все попытки определить какую-нибудь добродетель приводят в конце концов к выводу, что она сводится к «знанию» какой-либо области. При этом для Сократа важно не столько отличие той добродетели, которую он разбирает, и ее определение, сколько обнаружение общих с другими добродетелями черт, то есть добродетелью в чистом виде, «добродетелью в себе». Предчувствие, что добродетель следует искать в знании, наличествует в диалогах с самого начала, хотя Сократ и не говорит об этом в своих беседах. К чему было бы тратить столько сил на решение этических проблем, если бы вопрошающий не рассчитывал таким путем практически приблизиться к своей цели, а именно — к пониманию того,

как следует искать «Благо». Во всяком случае убеждение Сократа, что добродетель достигается знанием, противоречит общепринятому в этике мнению. Большинство людей всегда думает, что очень часто человек, прекрасно понимая, что ему следует делать, все же решается на дурные поступки[164]. Обычно это называют моральной слабостью[165]. Чем убедительнее доказывает Сократ, что добродетель в конечном счете сводится к знанию, и чем больше он руководствуется целью доказать это, пользуясь своей блестящей диалектикой, тем парадоксальнее кажется этот тезис всем сомневающимся.

В этих беседах мы видим наивысший подъем эллинской тяги к знанию и веры в его могущество. После того как сила разума привела в порядок структуры внешнего мира, она попыталась решить более грандиозную задачу — направить по разумному пути пришедшую в полный беспорядок общественную жизнь людей. Аристотель верил в созидательные способности разума, но, оглядываясь назад, на проповеди Сократа, считал, что его формула — «добродетель — это знание» — все же преувеличение интеллектуалиста. Пытаясь восстановить правильные пропорции вопреки Сократу, Аристотель выдвигал на первый план сдерживание инстинктов, необходимую часть правильного воспитания[166]. Но утверждение Сократа не было нацелено на открытие психологических законов. Всякий, кто ищет в этом его парадоксе позитивное начало, которое мы в нем ощущаем, должен прежде всего иметь в виду, что Сократ не признавал существовавшего в его время «знания», лишенного нравственной силы. Познание блага, которое Сократ считал основой всех человеческих добродетелей, не входит в задачу разума, но (как верно понял Платон) является осознанным выражением чего-то, уже существующего в человеческой душе. Это «что-то» коренится в самой глубине души, где познание неотделимо от результатов познания и по сути они составляют единое целое. Платоновская философия — это попытка спуститься в глубины сократовского понятия о знании и исчерпать их[167]. Положение Сократа «добродетель есть знание» не определяется тем, что множество людей, ссылаясь на опыт, доказывали ему, что знание добра и делание добра — не одно и то же. В ответ он утверждал, что это доказывает только то, что истинное знание добра встречается крайне редко. Даже сам он не может похвалиться тем, что овладел им, но способен обличить людей, ложно на это претендующих. Этим обличением Сократ прокладывает путь для истинных знаний, соответствующих его утверждению, что знание — величайшая сила человеческой души. Существование такого знания было для Сократа непреложной истиной. Ибо если мы задумываемся над собственным жизненным опытом, то окажется, что в основе всех наших моральных устремлений и действий всегда лежит истинное знание. Однако для учеников Сократа формула «добродетель есть знание» не казалась просто парадоксом, как это было сперва: для них это было характеристикой высших способностей человеческой натуры, олицетворенных в Сократе и потому существующих в действительности.

Знание «Блага», к отысканию которого сводилось исследование каждой отдельной добродетели, было чем-то более сложным, чем

просто определение храбрости, справедливости или любой другой отдельной арете. «Благо» – это добродетель в чистом виде, «добродетель в себе», проявляющаяся в каждой отдельной добродетели поразному. Здесь мы сталкиваемся с новым психологическим парадоксом. Если, например, храбрость – это знание добра в вопросе о том, чего следует бояться, а чего – не следует, то очевидно, что добродетель храбрости предполагает также знание «Блага» как целого[168]. Эта добродетель (храбрость) должна быть неразрывно связана с другими добродетелями – рассудительностью, справедливостью и благочестием; она может быть или им идентичной, или тесно с ними связанной. Однако наш опыт говорит, что индивидуум может обладать очень большой храбростью, личным мужеством, но при этом отличаться несправедливостью, неумеренностью и безбожием. Другой человек может быть справедлив, рассудителен, но не храбр[169]. Даже если мы вслед за Сократом зайдем так далеко, что будем рассматривать определенные добродетели как части единой всеобъемлющей добродетели, все же окажется невозможным признать, что эта всеобъемлющая добродетель присутствует в каждой из своих частей. В крайнем случае все эти добродетели можно представить себе как части лица, обладающего, скажем, прекрасными глазами, но уродливым носом. Однако Сократ в этом вопросе так же не склонен к уступкам, как и в своей уверенности, что «добродетель есть знание». Истинная добродетель, – утверждает он, – неделима[170] и едина: невозможно, обладая одной ее частью, не обладать всеми остальными. Храбрец, который нерассудителен, невоздержан и несправедлив, может служить хорошим солдатом на поле боя, но не будет достаточно храбр, чтобы бороться со своими инстинктами. Набожный человек, выполняющий все предписания религии, но несправедливый к людям и не знающий меры в своей ненависти и фанатизме, не может обладать истинным благочестием[171]. Стратеги Никий и Ламах удивлялись, когда Сократ раскрыл перед ними сущность истинной храбрости, и признали, что никогда не задумывались над этим вопросом, не понимали всего величия храбрости и не осознавали ее в себе. Низость ложного благочестия и самодовольное стремление прорицателя Ефтифрона к обличительству показаны Сократом во всей их ничтожности. То, что люди традиционно называют добродетелью, на деле оказывается смесью поступков, вызванных влиянием различных воспитательных систем, которые находятся между собой в неразрешимом противоречии. В личности Сократа, наоборот, соединились благочестие, храбрость, самообладание и справедливость. Его жизнь была одновременно непрерывным сражением и служением Богу. Он не пренебрегал исполнением религиозных обрядов и имел поэтому право показать поверхностно благочестивому человеку, что существует более высокая форма благочестия, чем та, что считалась общепринятой. Сократ участвовал во всех военных походах Афин своего времени, проявил храбрость и потому имел право спорить с высшими начальниками, доказывая, что бывают и другие победы, кроме тех, что добывают с мечом в руке. Платон показывает различие между вульгарным понятием гражданской добродетели и философским понятием

совершенства[172]. Он считает Сократа совершенным в моральном отношении человеком. Пожалуй, Платон сказал бы, что Сократ был единственным обладателем «истинной добродетели».

Если обратиться теперь к сократовской Пайдейе в изложении Ксенофонта (о доверии к которому мы уже говорили)[173], то прежде всего в его книге бросается в глаза многообразие различных практических советов, связанных с разными сторонами человеческой жизни. Если же взять изложение Платона, то легко увидеть внутреннее единство всех частных вопросов. Становится ясно, что единственным объектом сократовского познания (фронесиса) было познание Блага. Если считать, что вершиной всякой мудрости является познание (в какой бы человеческой добродетели оно ни проявилось, все равно в ней обнаружится единое Благо), то придется признать, что существует родство между объектом познания и самой природой нашего исследования и усилий. Если мы поймем это родство, то станет ясно, что формула Сократа «добродетель есть знание» всеми своими корнями связана с системой его взглядов на бытие и человека. Сократ, конечно, не создал законченной философской концепции о природе человека, но Платону ничего не требовалась добавлять к его мыслям, а только сделать из них необходимые выводы. Вся метафизика сосредоточена в этой формуле, и положение о единстве добродетелей сводится к четырем словам: «Никто не ошибается добровольно»[174].

В этой формуле парадоксальность сократовского учения о воспитании достигает своей высшей точки. Одновременно, судя по ней, можно увидеть, куда были направлены стремления Сократа. Опыт как определенного человека, так и целого общества, выраженный в действующем праве и своде законов, всегда отличает сознательно совершенное преступление от преступлений, совершенных неумышленно. Этот принцип идет вразрез со взглядами Сократа[175]. Он считал различие, основанное на оценке причин человеческих действий, и их деление на предумышленные и непредумышленные совершенно неправильным. Мысль Сократа основана на предположении, что сознательных преступлений не может быть, ибо это означало бы, что человек поступает добровольно во вред себе. Противоречие сократовской точки зрения с издревле существующим, установившимся представлением о различии между виной и ошибкой может быть разрешено только в том случае, если мы и здесь (как в случае со знанием) предположим, что для Сократа понятие *воли* имеет иное значение, чем это было принято в сочинениях традиционных юристов и моралистов. Надо учитывать, что для них понятие воли лежит в совершенно иной плоскости. Сократ не может признать различия сознательно и несознательно совершенного проступка по той простой причине, что всякий проступок — это зло, а справедливость — добро; по самой природе человека добро является предметом желания. Таким образом человеческая воля оказывается в центре внимания Сократа. Однако встречающиеся в греческих мифах бедствия и катастрофы, вызванные вожделением или слепыми страстями, кажется, противоречат этим убеждениям Сократа; и все-таки он решительно

настаивает на своем, раскрывая сущность трагического подхода к жизни и доказывая поверхностность такого подхода. Он не допускает того, что воля человека может стремиться ко злу, понимая, что это зло. Сократ предполагает, что человеческое желание должно иметь смысл. Этим смыслом не может быть самоуничтожение или причинение вреда самому себе, а должно быть стремление к самосохранению и развитию. Воля сама по себе разумна, ибо направлена на добро. Бесчисленное множество примеров, когда страстные желания причиняют людям горе и несчастья, не опровергают учения Сократа. Платон говорит, что Сократ различал вожделение и волю, так как настоящая воля возникает только основываясь на добре, определить которое и является целью знания. Вожделение есть стремление к тому, что не является настоящим Благом[176]. Там, где воля стремится к положительной цели, она должна основываться на знании и понимании этой цели. Это и будет человеческим совершенством.

С тех пор как Сократ сформулировал свое учение, стало возможным говорить о предопределении в жизни человека, о цели в жизни и в человеческих поступках[177]. Цель жизни человека – то, к чему естественно стремится его воля, то есть «Благо». Метафора «цель жизни» предполагает, что уже раньше существовало представление о жизненном пути – выражение, которое имеет в греческой литературе собственную историю[178]. Существовало множество других «путей», пока не был открыт путь, который приводил к цели, провозглашенной Сократом. Этой целью было «Благо», которое изображается то как точка, где сходятся все пути человеческих устремлений (τέλος или τελευτή)[179], то как мишень (σκοπός) для стрел охотника[180], которую ему удастся или не удастся поразить. При таком подходе взгляд на жизнь коренным образом меняется. Жизнь представляется движением к сознательно избранному конечному пункту или к вершине, стремлением к определенному объекту. Жизнь обретает внутреннее единство, форму и напряженность. Человек живет, как утверждает Платон, в непрерывном бодрствовании, видя перед собою цель. Именно Платону довелось придать абстрактной теории Сократа конкретные формы, связать их с определенными жизненными ситуациями и олицетворить эти принципы в образе своего учителя, вложив некоторые свои формулировки в его уста. Очень трудно теперь провести демаркационную линию между словами Сократа и его ученика. В основе положения Сократа о том, что люди никогда не совершают ошибок добровольно, лежит мысль, что человеческая воля всегда направлена ко Благу как к своему «телосу»; а так как не только Платон, но и другие ученики Сократа упоминают об этом положении, очевидно, что оно было сформулировано самим Сократом. Философское и художественное воплощение этого положения Сократа, вызвавшее в свою очередь новое отношение к жизни, было делом рук Платона. Именно он разделил людей в зависимости от их «телоса» на разные типы, а само понятие цели перенес на их понимание сущности бытия. Сократ положил начало очень важному направлению философии, получившему завершение в телеологическом мировоззрении и «биологической философии» Аристотеля.

Мысли Сократа о цели жизни имели существенное значение для многих наук, однако решающую роль они приобрели в формировании Пайдейи. Именно благодаря им любые формы воспитания обретают новый смысл. Воспитание по Сократу не сводится к развитию каких-либо способностей или к передаче знаний: и то, и другое должно быть лишь средством в процессе воспитания, суть же его — предоставить человеку возможность достичь высшей цели в жизни. Таким образом воспитание тождественно сократовскому стремлению к познанию (фронесис) Блага. Это стремление нельзя ограничить годами образования. Постижение добра требует всей жизни. Но для многих эта цель вообще недостижима. Понятие Пайдейи меняет у Сократа свое значение. Образование в том смысле, какой придает ему Сократ, становится стремлением к формированию общего мировоззрения. В таком понимании человек оказывается как бы рожденным для Пайдейи, и она остается его единственной истинной собственностью. Такой точки зрения придерживаются все сократики. Они считают, что этот взгляд на жизнь появился благодаря их учителю, хотя сам Сократ утверждал, что он не умеет воспитывать. Можно процитировать немало высказываний античных авторов, показавших, что благодаря Сократу изменился смысл термина «Пайдейя» и расширилось содержание этого понятия. Достаточно вспомнить философа Стильпона, одного из представителей школы сократиков, основанной Евклидом в Мегарах. Когда Деметрий Полиоркет после завоевания Мегар хотел оказать Стильпону свою благосклонность и возместить понесенные при разгроме дома потери, он предложил философу составить список всего утраченного им имущества и вручить его царю[181]. Стильпон остроумно ответил: «Никто не сумел похитить моей Пайдейи». Эти слова как бы подтвердили знаменитое изречение одного из семи мудрецов — Бианта из Приены, которым мы до сих пор пользуемся, правда в латинском переводе: omnia mea mecum porto («все мое ношу с собой»). Для последователей Сократа высшим *богатством*, которым может обладать человек, стала Пайдейя — то есть внутренняя жизнь, духовность, культура. В борьбе с угрожающими человеку стихийными силами Пайдейя становится непоколебимым оплотом, позволяющим сохранить духовную свободу.

В отличие от философов эпохи раннего эллинизма Сократ жил в тот период, когда его родина хоть и переживала кризис, но еще не потерпела крушения. Афины были высококультурным и до сравнительно недавнего времени могущественным государством. Чем яростнее это государство вынуждено было бороться с врагами за свое положение, тем важнее кажется Сократу воспитание каждого гражданина. Он стремится подвести граждан к «политической добродетели», указав новый путь, позволяющий им выразить свою истинную сущность. Жизнь Сократа пришлась на время распада его государства, духовно он был связан со старой греческой традицией, для которой полис оставался источником высочайших жизненных благ и норм поведения. Об этом с потрясающей силой свидетельствует платоновский «Критон»[182]. Однако, хотя Сократ и видел по-прежнему смысл и необходимость политической жизни, авторитет государства

был настолько расшатан, что он уже не мог разделять прежней глубокой веры в силу законов, которая отличала таких людей, как Солон и Эсхил. Воспитание «политической добродетели», к которой стремился Сократ, предполагала первым делом восстановление полиса и его нравственного авторитета. В отличие от Платона Сократ не исходил из тезиса о неизлечимости современного ему государства. Он не стремился жить в государстве идеальном, созданном его фантазией. И хотя Сократ оставался гражданином Афин до мозга костей, но под его влиянием Платон пришел к убеждению, что оздоровление государства должно начаться не столько с установления сильной внешней власти, сколько с внутренних изменений, возрождения «совести» граждан, как говорим мы, или «души», как говорили греки. Только таким путем, проверяя каждое свое действие разумом (логосом), можно будет отыскать обязательную для всех норму поведения.

При этом Сократу было совершенно не важно, чтобы человеком, который поможет этой норме родиться, стал именно он. Очень часто он внушает нам: «Это не я, Сократ, говорю вам. Это говорит "логос". Мне вы можете возражать, а ему — нет». Конфликт философии с государством начинается с того момента, когда, отойдя от изучения природы, она обратилась к «делам человеческим», а именно — к проблеме государства и арете, создавая применимые к этим понятиям собственные нормы. Это был момент, когда от наследства Фалеса Милетского Сократ повернулся к созданию Солона. Неизбежность конфликта между государством, обладающим властью, и философом, отыскивающим нормы поведения людей, но не обладающим никаким авторитетом, понял Платон — и попытался устранить противоречие, превратив в своем «идеальном государстве» философов в правителей. Но Сократ жил не в идеальном государстве. На протяжении всей своей жизни он оставался просто гражданином демократических Афин, где, подобно остальным гражданам, он имел только право высказываться по важнейшим вопросам общественного блага. Поэтому Сократ объяснял, что, указывая людям, как себя вести, он только исполняет долг, завещанный ему богом[183]. Блюстители государственной власти почуяли, однако, что за этой взятой на себя Сократом ролью городского чудака скрывается духовное превосходство индивидуума, протестующего против того, что большинство горожан считало хорошим и справедливым. В этом они усмотрели опасность для государства. Всякое государство, будучи таким, какое оно есть, желает быть основой всей жизни граждан. Оно не нуждается ни в каком обосновании своей власти, не терпит, чтобы к нему подходили с нравственными мерками, выдаваемыми за абсолютные и непреложные. Государство видит в этом попытку самоуверенного одиночки открыто перед всем обществом заявлять о своем праве судить и критиковать действия властей. Даже такой великий мыслитель, как Гегель, лишил субъективный разум права критиковать нравственность государства, которое, по его мнению, само является источником нравственности на земле. Эта мысль связана с античным мировоззрением и помогает понять отношение Афинского государства к

Сократу. С его точки зрения Сократ был просто фанатиком и мечтателем. Но и взгляды самого Сократа тоже связаны с древностью, так как, характеризуя современное ему государство, он сравнивает его с тем, каким оно должно быть, вернее, с тем, каким оно было. Делает он это для того, чтобы, показав его истинную природу, вернуть государство к первоначальной гармонии. С такой точки зрения распадающееся государство предстает перед нами как настоящий отступник, а Сократ — не как представитель субъективного разума, а как слуга божий[184], единственный человек, имеющий твердую почву под ногами, тогда как вокруг него все рушится и падает.

Ученики Сократа по-разному относились к его конфликту с государством, о котором мы лучше всего знаем из платоновской «Апологии». Восприятие Ксенофонта не может удовлетворить нас, так как он не понял самого главного в причинах этого конфликта. Будучи сам за свои аристократические симпатии изгнан из родного города и не побывав на процессе Сократа, он пытался впоследствии доказать, что осуждение и казнь философа были следствием непонимания его охранительных взглядов и, следовательно, объясняются простым недоразумением[185]. Из тех, кто лучше понял историческую неизбежность случившегося, некоторые пошли путем, подсказанным Аристиппом, о котором мы уже говорили в связи с его спором с Сократом по поводу истинной природы Пайдейи[186]. Аристипп утверждал, что столкновение духовно свободной личности с общественными порядками, связанными с тиранией обычаев, неизбежно. От этого конфликта невозможно избавиться, если человек является гражданином в таком политическом обществе. Духовно независимым людям следует воздержаться от участия в общественной жизни, если они не чувствуют в себе призвания к мученичеству и желают пользоваться интеллектуальным досугом и возможностью хотя бы в известной мере наслаждаться жизнью. Такие люди живут как иноземцы (метеки) в чужой стране: чтобы быть свободными от гражданских обязанностей, они строят для себя обособленный искусственный мир — «башню из слоновой кости» — покоящийся на весьма непрочном основании[187]. Следует, однако, помнить, что исторические условия, в которых жил Сократ, коренным образом отличались от тех, в которых жили люди, подобные Аристиппу. Ведь Сократ в «Апологии» призывает своих сограждан стремиться к арете, говоря при этом: «...раз ты афинянин, то помни, что ты — гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом»[188]. Такое обращение имело для Сократа решающее значение. Этими словами Платон, хотя и косвенным образом, хотел показать отношение Сократа к Афинам. Разве мог Аристипп, происходивший из богатого африканского города Кирены, вспоминая о своем происхождении, испытывать чувство, подобное тому, которое вдохновляло Сократа?

Только Платон, афинянин, причастный к политике, мог полностью понять Сократа. В «Горгии» он сумел представить те события, которые привели к трагедии. Здесь мы находим объяснение, почему государство уничтожает не безвестных наемных риторов и софистов, обучавших своих слушателей не служить родине, а использовать

ее ради своей выгоды, превращая их в «рыцарей конъюнктуры», но направляет свои удары против гражданина, преисполненного заботой о родине и сознанием ответственности за ее судьбу[189]. Его критика вырождавшегося полиса была воспринята как выступление против государства, хотя он стремился только к его возрождению. Представители современного Сократу жалкого государства почувствовали себя оскорбленными, несмотря на то, что он сумел найти слова, оправдывающие положение, в котором они очутились. Говоря о бедственном положении родного города, Сократ считал, что оно было результатом только теперь проявившейся длительной и мучительной болезни[190]. Сократ относит зародыш этой болезни к периоду, обычно считавшемуся днями величия и блеска Афин. Его суровый приговор лишь усугубляет расхожее мнение о нем, как о человеке, способном только на критику и отрицание[191]. Мы не можем теперь точно определить, что в этой характеристике принадлежит Сократу, а что – Платону: всякие суждения, основанные на интуиции, представляются малоубедительными. Однако, сыграли в этом какую-либо роль наставления Сократа или нет, одно представляется несомненным: желание Платона создать новую форму государства (о чем свидетельствует его важнейшее сочинение). Это желание было, безусловно, вызвано тем глубоким впечатлением, которое произвела на него трагическая казнь учителя, – результат направленной на обновление мира пророческой, воспитательной деятельности Сократа. Нигде Платон не утверждает, что Сократу следовало бы поступать иначе или что судьи могли бы судить лучше и быть более справедливыми. Обе стороны действовали так, как только и могли поступить; судьба не могла не свершиться. Вывод, к которому приходит Платон, сводится к тому, что государство должно быть реорганизовано, для того чтобы достойный человек мог в нем существовать. Историку ясно, что в Афинах наступило время, когда государство уже было неспособно, как в древности, руководить нравственностью и религиозными чувствами граждан. Платон показывает, каким должно быть государство, чтобы выполнить свое предназначение, после того как Сократ провозгласил новую цель человеческой жизни. Но государство было не таким, каким оно представлялось Платону, и реформировать его не было возможности. Оно было слишком «от мира сего». Открытие внутреннего мира человека и его новых ценностей подтолкнуло Платона не к политической реформе, а к открытию понятия «идеального государства», в котором человек обретает свою вечную родину.

По Платону именно в этом заключено непреходящее значение Сократа. Сам Сократ был очень далек от тех выводов, которые сделал после его гибели Платон. Еще дальше он отстоял от того понимания причин конфликта, к которому впоследствии пришли некоторые историки, считавшие его этапом духовной жизни Афин. Исторический подход к событиям (если бы это было возможным в то время) объяснил бы судьбу Сократа как результат естественного развития общества. Но рассматривать свое время и даже свою собственную

жизнь как закономерно обусловленный эпизод истории — весьма сомнительная привилегия. Конфликт, жертвой которого пал Сократ, следовало пережить и выстрадать именно с той простотой, с какой этот человек его пережил, отстаивая свою правду, и умер за нее. Даже Платон не в состоянии был последовать за ним этой дорогой. Теоретически он принял идею «политического человека» и признал, что гражданин должен быть участником жизни своего государства. Но, может быть, поэтому он отошел от современной ему политической деятельности, пытаясь претворить свои идеи в другом месте, где условия для этого будут лучше. Сократ же всей душой был связан с Афинами. Он ни разу не покидал города, за исключением тех случаев, когда солдатом отправлялся воевать за родину[192]. Он не путешествовал подобно Платону в далекие страны и даже не любил выходить за городские стены, так как, по его словам, сельский пейзаж и деревья не могут научить его ничему новому[193]. Хотя в своих проповедях, говоря о необходимости заботы о душе, он обращается как к соотечественникам, так и к чужеземцам, но добавляет при этом: «Прежде всего я обращаюсь к афинским гражданам, которые ближе мне по крови»[194]. Он служит Богу не ради человечества, а только ради родного полиса. Поэтому он не записывает своих сочинений, давая возможность познакомиться с ними всем грекам, а только беседует с согражданами; он не произносит абстрактных проповедей, но стремится к взаимопониманию, касаясь вопросов, которые были связаны с ведением домашнего хозяйства, общим происхождением, историей, конституцией или афинскими традициями. Его причастность к общей вере и общим интересам вливала конкретное содержание в те универсальные идеи, к которым стремился его ум. Сократова недооценка науки и учености, его любовь к спорам по поводу оценок различных человеческих качеств были свойственны афинянам; характерным для афинян было и его отношение к государству, нравственности, почитание богов и, наконец, та исключительная духовность, которая озаряла всю его жизнь. Сократа не привлекала возможность бежать из тюрьмы, двери которой были открыты благодаря золоту его друзей, хотя ничто не мешало ему пересечь границу и бежать в Беотию[195]. В момент искушения перед его умственным взором возникли законы родины; хотя судьи, по его мнению, несправедливо истолковали их, осудив его, законы все-таки нужно было исполнять; он вспомнил, как много, начиная с самого детства, получил от Афин, вспомнил о привязанности к родителям, о своем воспитании и обо всех тех благах, которыми он наряду с остальными гражданами пользовался в течение протекшей жизни[196]. Сократ считал, что если он не покинул Афины раньше, хотя мог сделать это, поскольку их законы его не устраивали, то нельзя делать это сейчас. В течение семидесяти лет он мирился с ними, тем самым признавая эти законы; не может же он теперь отречься от них. По-видимому Платон пишет эти слова уже не в Афинах. Вместе с другими учениками Сократа он бежал после смерти учителя в Мегары[197] и либо там, либо путешествуя по другим городам написал первые сократические

диалоги. Может быть, он сомневался в это время, стоит ли ему возвращаться на родину, и это придало своеобразный колорит сцене смерти Сократа, когда, преодолев соблазн и выполняя свой гражданский долг, он выпивает чашу с ядом.

Сократ был одним из последних граждан того типа, который был распространен в ранних греческих полисах. Вместе с тем мы видим в нем черты человека новой формации с присущим ей духовным нравственным индивидуализмом. Оба эти качества органически в нем объединились, причем первое возникло как следствие великого прошлого полиса, а второе было обращено к его будущему. Таким образом Сократ был единственным и своеобразным явлением в истории греческого духовного развития[198]. Сократовский моральный и политический идеал воспитания связан с двумя полюсами его натуры, что придало внутреннюю напряженность его мыслям, реалистичность — исходным положениям и идеальность — целям. Здесь впервые возникла проблема взаимоотношений государства и церкви, разрешения которой суждено было впоследствии, в течение столетий, искать Западному миру. Как показывает жизнь Сократа, это не было специфически христианской проблемой. Она не обязательно связана с церковной организацией или с учением о божественном откровении, но возникает всякий раз на определенной ступени развития «естественного человека» и его «культуры». Здесь она представляется не как столкновение двух общественных форм, осознавших свою власть и влияние, а как конфликт, порожденный принадлежностью человека к земному сообществу и его непосредственной внутренней связью с Богом. Этот Бог, служением которому Сократ считал свою воспитательную деятельность, отличался от тех «богов», которым поклонялся полис. Обвинение против Сократа в основном определялось этим обстоятельством[199], и надо признать, что цель была выбрана хорошо. Ошибкой, правда, было считать сократовским богом пресловутого «доброго демона» — внутренний голос, удерживавший Сократа от многих ложных поступков[200]. Обладание этим «демоном» означало только, что, наряду с различными познаниями (о приобретении которых он заботился больше, чем о чем-либо другом) Сократ обладал также в большой степени интуицией, которой часто бывают лишены рационалисты. Словом «даймонион» (демон) Сократ обозначал скорее инстинкт, интуицию, чем голос разума, как это видно из его рассказа о вмешательстве даймониона в его жизнь. Знание сущности и значения Блага, проникшее в душу Сократа, стало для него новым путем к отысканию Бога. По своей духовной природе, по приверженности к интеллектуализму Сократ не был способен подчиниться каким-либо догматам; но человек, который жил и умер так, как он, несомненно, принадлежит душой Богу. Его заповедь, что Бога следует слушать больше, чем людей[201], уже явилась новой религией, также как и его непреклонное убеждение в первостепенном значении души[202]. Такого Бога, который способен приказать человеку противостоять угрозам и нападкам всего мира, до Сократа греческая религия не знала, хотя у греков и не было недостатка в пророках.

Благодаря этой новой вере, подготовительной ступенью к которой можно считать только религию Эсхила, Сократ воспитал в себе героический дух, в основу которого был положен греческий идеал добродетели (арете). В «Апологии» Платон представляет Сократа воплощением храбрости и величия духа, в «Федоне» он описывает смерть философа как апофеоз, как пример героического презрения к жизни[203]. Греческая «арете» в этом высшем воплощении остается верной своему происхождению. Как деяния гомеровских персонажей стали на многие века образцом для подражания, так и борьба и жизнь Сократа послужили прототипом героя, поэтическим провозвестником которого стал Платон.

ПЛАТОН И ЕГО УЧЕНИЕ В КРУГОВОРОТЕ ВЕКОВ

Более двух тысяч лет прошло с тех пор, как Платон занял центральное место в духовной жизни греков и его Академия приковала к себе всеобщее внимание. До сих пор философов делят в зависимости от их отношения к Платону. Все последующие столетия проходили под сильным влиянием личности и учения Платона. В эпоху поздней античности духовные течения объединились в интеллектуальную религию неоплатонизма. Та часть классической духовности, которая приняла христианство и слилась с ним, вросла в средние века, как цивилизация, продолжавшая мысли и идеи Платона. Только так можно понять личность и идеи такого человека, каким был Августин, который в своей книге превратил «Государство» Платона в «Град Божий» и этим дал историко-философское обрамление средневековому представлению о мире. Философия Аристотеля была лишь особой формой платонизма. Культуры средневековых народов как Запада, так и Востока познакомились с универсальными и всемирными понятиями античной философии именно через аристотелевское восприятие.

Эпоха Возрождения и Гуманизма привела к тому, что Платон был открыт заново: были найдены его по большей части забытые во время европейского Средневековья сочинения и установлено скрытое влияние Платона на схоластику. Это открытие было связано с христианским неоплатонизмом Блаженного Августина и произведениями богослова и мистика, писавшего под псевдонимом Дионисия Ареопагита*. В эпоху Возрождения понимание вновь найденных платоновских сочинений было сначала связано с живой христианской традицией неоплатоников; ее перенесли в Италию вместе с сохранившимися рукописями беженцы из завоеванного турками Константинополя. Тот Платон, с которым в XV веке познакомил итальянцев византийский теолог Гемист Плифон и учение которого преподавал во Флоренции Марсилио Фичино в «Платоновской Академии» Лоренцо Медичи, пересказывался обычно в изложении Плотина; так продолжалось и в эпоху Просвещения, до самого конца XVIII века. Платона рассматривали преимущественно как религиозного пророка и мистика. Но когда мистический элемент стал отступать под напором рационалистического, естественнонаучного и математического направления, влияние Платона на новоевропейскую культуру ограничивалось все более областью теологических и эстетических проблем.

Изменение в отношении к Платону обозначилось благодаря Шлейермахеру, который, хотя сам занимался теологией, но находился в тесной связи с деятелями новой духовной жизни Германии, ее поэзии и философии. В конце XVIII века началось открытие истинного Платона. Правда, и теперь в нем продолжали видеть в первую очередь метафизика и творца теории идей. К платоновской философии

обратились потому, что увидели в ней неиссякаемый источник спекулятивного мировоззрения, право на существование которого было поколеблено критикой Канта. В последующий затем период великих идеалистических систем немецкой философии Платон оставался источником метафизических учений, воодушевлявших создателей новых смелых идей. В благоприятной атмосфере создания новых философских систем, когда Платон был не просто философом, а «Философом с большой буквы», началось тщательное изучение его произведений. Этим занималось возникшее в то время антиковедение – историческая наука, посвятившая себя изучению античности (Вольф, Бек). Учение Платона, существовавшее до этого вне времени, должно было обрести определенные временные рамки и исторические очертания.

Платон относится к наиболее трудным для понимания античным авторам. Его философию пытались реконструировать так, как это было принято делать в XVIII веке, то есть извлекали из отдельных диалогов их содержание, а затем из добытых таким образом сведений воссоздавали, пользуясь позднейшей классификацией, метафизику, физику и этику Платона*. Из этих частей теории выстраивали новую философскую систему, так как невозможно было представить себе древнего философа без общей концепции. Заслуга Шлейермахера заключалась в том, что он, со свойственным всем романтикам чувством формы, в которой обычно и проявляется духовная индивидуальность автора, увидел, что философия Платона не должна сводиться к замкнутой системе, – ей присуща форма живого философского разговора, который и был исследованием, направленным на отыскание истины**. Конечно, Шлейермахер не мог не заметить, что некоторые из диалогов Платона с точки зрения конструктивного содержания более совершенны, чем другие. Руководствуясь этим критерием, Шлейермахер отделил диалоги, в которых содержатся новые и конструктивные идеи, от тех, которые, по его мнению, носят формальный и подготовительный характер. Он, конечно, сознавал, что отдельные диалоги Платона связаны между собой и составляют все вместе некое идеальное целое. Шлейермахеру все-таки казалось, что Платону была важнее сущность философии, изложенная в живом движении диалектики, чем какие-либо догматические построения. Кроме того Шлейермахер почувствовал, что в отдельных произведениях Платона присутствует полемика с современными ему противниками. Таким образом он показал, что идеи Платона многими нитями связаны с философской жизнью его времени.

Так из задачи, вставшей перед этим замечательным интерпретатором Платона, возникло новое направление в толковании всех древних авторов, новый подход к этой важной науке. Подход Шлейермахера был принципиально отличен от принятого ранее разбора произведений Платона, ограничивавшегося грамматическим и реальным комментарием. Мы вправе сказать, что, подобно тому как в эпоху классической древности александрийская филология разработала свои методики благодаря исследованию Гомера, так и история античной культуры в XIX веке достигла своего совершенства в борьбе за правильное понимание Платона.

Здесь не место вдаваться в историю этой вызвавшей так много споров проблемы и прослеживать ее развитие вплоть до настоящего времени. Истолкование философии Платона далеко не всегда велось на том уровне, какой был по плечу лишь Шлейермахеру. Его труд был первой попыткой понять и охватить чудо платоновской философии и его писательского мастерства. Шлейермахеру это удалось благодаря как его наметанному взгляду филолога, так и дарованному ему Богом таланту художника и мыслителя, сумевшего воспринять органическую целостность платоновской философии. В дальнейшем исследования пошли путем проверки подлинности текстов, считавшихся ранее произведениями Платона, и подробного комментирования материала. Казалось, что изучение и дальше пойдет в этом направлении. Только после работ К. Ф. Германна стали понимать, что книги Платона отражают постепенные изменения его философских взглядов. На передний план выдвигается вопрос о времени возникновения отдельных диалогов, на что до сих пор почти не обращали внимания. Теперь же он обретает первостепенное значение. Из-за почти полного отсутствия надежной датировки произведений Платона последовательность их написания пытались определить, основываясь поначалу только на их содержании. При этом считалось, что диалоги были написаны один за другим, подчиняясь определенному дидактическому плану. Такая, казалось бы, само собой разумеющаяся точка зрения (ее разделял и Шлейермахер) была поколеблена новым подходом, согласно которому диалоги отражают различные этапы мировоззрения Платона. Определение очередности возникновения отдельных произведений на основании их содержания привело к противоречивым выводам, что, в свою очередь, вызвало попытку, пользуясь более точными филологическими наблюдениями, обосновать хотя бы относительную хронологию.

Исследователи стиля и языка Платона проследили изменения в отдельных группах диалогов. Такое направление работы сначала было очень успешным, но потом дискредитировало себя, преувеличив свои возможности. Ученые этого направления претендовали на то, что они в состоянии установить время появления каждого диалога путем механического применения лингвистической статистики. Все же не следует проявлять неблагодарность и забывать, что после Шлейермахера наибольшие результаты в истолковании Платона были достигнуты именно благодаря чисто филологическому открытию.

Шотландский ученый Льюис Кэмпбелл заметил, что некоторые из больших диалогов Платона отличаются общими стилистическими особенностями, характерными также для его последнего, незаконченного сочинения «Законы». Он справедливо заключил, что эти особенности свойственны стилю позднего Платона. Благодаря этому наблюдению все диалоги Платона – даже если не удастся установить их общую хронологическую последовательность – можно разбить на три основные группы и с большой степенью вероятности отнести тот или иной диалог к одной из этих групп*.

Филологическое открытие Кэмпбелла нанесло окончательный удар по широко распространенной теории Шлейермахера: можно

было считать доказанным, что многие методологические диалоги Платона, которые Шлейермахер рассматривал как ранние, на деле принадлежат к зрелому периоду. Общее представление о платоновской философии, полвека оставшееся незыблемым, пришлось полностью пересмотреть. Центр интереса теперь сместился в сторону «диалектических» диалогов – таких, как «Парменид», «Софист», «Политик»; в них Платон на склоне лет критиковал и пересматривал свою «теорию идей»*. Ко времени открытия Кэмпбелла великие немецкие идеалистические системы XIX века потерпели крах, и философы – с новых критических позиций – обратились к проблемам познания и его методов. Некоторые пробовали найти новый ответ на критику проблем гносеологии у Канта. Неокантианцы были приятно поражены тем, что их собственные затруднения были знакомы еще Платону, – это выяснилось благодаря новой хронологии его сочинений (раньше об этом и не подозревали). Одни ученые (Джексон, Лютославский) видели в последних трудах Платона отход от его собственной ранней метафизики; другие (Марбургская школа) разделяли неокантианское убеждение, что его «идеи» были изначально и всегда оставались только методологическим приемом. Так или иначе, новый философский подход к Платону делал акцент на его интересе к методологии, в то время как в предыдущие полвека, в противовес Канту, у ученых превалировал интерес к метафизике Платона и Аристотеля.

Невзирая на это противоречие, новый взгляд на Платона, который рассматривал проблему метода как ядро платоновской мысли, имел то общее с прежним метафизическим толкованием, что сторонники и того и другого взгляда единодушно полагали, что в основе всех платоновских теорий лежит его учение об идеях. Это мнение было выражено уже Аристотелем, который свою критику Платона направил, главным образом, на «учение об идеях». Самым важным в новом истолковании Платона было утверждение, что аристотелевская критика «учения об идеях» основана на недоразумении. (Тем самым косвенно признавалось, что особым вниманием к «теории идей» платоноведение обязано тому же Аристотелю). Несомненно, что к концу жизни Платона (как это доказывают его диалектические диалоги) критика платоновских теорий сконцентрировалась на онтологических и методологических проблемах. К этой критике в основном сводятся и возражения Аристотеля. Однако философия Платона далеко не целиком исчерпывается учением об идеях, в чем легко убедиться, бросив взгляд на диалоги от «Критона» до «Горгия», или вспомнив, что в старости, наряду с дискуссией об идеях, Платон пишет свои «Законы», составляющие пятую часть всего им написанного. В этом произведении учению об идеях вовсе не отведено места**. Естественно, что для философов-идеалистов XIX века учение об идеях вновь выдвинулось на первый план. Интерес к нему усиливался по мере того, как философия все более ограничивалась узкими рамками логики. Некоторую роль в этом сыграло также стремление преподавателей философии извлечь из диалогов Платона все, что может служить целям обучения. При этом из платоновского учения брали в основном то, что философия XIX века считала наиболее важным.

Следующий существенный шаг вперед был сделан также благодаря открытию филологов. Оно не претендовало на философскую значимость, но, тем не менее, раздвинуло тесные рамки толкования платоновских текстов. Это открытие не было связано с датировкой произведений, а относилось к установлению их подлинности. Несмотря на то что уже в древности было известно, что в собрании текстов Платона содержатся заведомо неподлинные произведения, критическое изучение собрания сочинений стало интенсивно вестись только в XIX веке. Правда, скептический подход критиков оказался на первых порах чрезмерным, так что от многого впоследствии пришлось отказаться. Некоторые проблемы так и остались невыясненными. К счастью, это не затронуло взгляда на философию Платона в целом, так как подлинность основных его произведений не вызывала ни у кого возражений: после проверки обнаружилось только несколько сомнительных произведений. Кроме того, подложными признали «Письма» Платона. Дошедшие еще с античного времени собрания платоновских писем содержат несомненные подделки, что и привело к отрицанию всего этого сборника. Отдельные письма содержат ценный исторический материал о жизни Платона, о его путешествиях ко двору тирана Дионисия Сиракузского. Была выдвинута гипотеза, что составитель подложного сборника писем добыл откуда-то для своей работы ценный исторический материал. Однако историки, вслед за Эдуардом Мейером, учитывая огромное значение этих «Писем», все-таки не хотели отказаться от признания их подлинности; за ними последовали и некоторые филологи. В своей большой биографии Платона У. Виламовиц доказал подлинность VI, VII и VIII писем. Именно эти письма были самыми важными во всем сборнике. Значение этого открытия было очень велико, хотя и не сразу оценено учеными. Сейчас это утверждение разделяется почти всеми, и многие пытаются сделать из него важные для понимания образа Платона выводы*.

Сам Виламовиц посвятил свою книгу не философии Платона, а только его биографии. Поэтому он рассматривает содержание VII письма Платона (там идет речь о путешествии философа в Сицилию и попытках обратить сиракузского тирана на путь истины, а также о формировании его собственных политических воззрений) главным образом с биографической точки зрения. Виламовиц считает эти сведения важнейшим источником биографии Платона. Его попытки активно вмешаться в политическую жизнь Сиракуз дают биографу колоритный материал для сцен, драматически прерывающих замкнутую жизнь философа и раскрывающих подоплеку его поступков. Становится ясно, что у Платона была натура прирожденного властелина, который лишь в силу обстоятельств вынужден был вести созерцательную жизнь**. Под этим углом зрения становится ясным, что неоднократные попытки Платона принять участие в политической борьбе никоим образом нельзя считать случайными и неудачными эпизодами его посвященной науке и руководимой этическим идеалом жизни. Напротив, признание того, что автором VII письма, рассказывающим о своем духовном развитии и целях жизни, действительно был Платон, имеет для оценки его философии решающее

значение. Жизнь и творчество этого мыслителя неразделимы, и ни о ком нельзя с большим основанием сказать, что вся его философия является выражением его жизни, а вся его жизнь была связана с философией. Для человека, главными произведениями которого были «Государство» и «Законы», политика в том или ином виде была не только содержанием некоторых периодов жизни (когда он стремился к активным действиям), но являлась основным стержнем всей духовной биографии. Политика была главным содержанием его размышлений, а все остальное — лишь дополнением к ней. К такому взгляду на платоновскую философию я пришел после многолетних попыток понять ее истинную сущность. При этом я не пользовался материалами «Писем», так как с юных лет разделял предубеждение филологов относительно их ложности. Пересмотреть свой взгляд и поверить в подлинность автобиографического VII письма меня заставили не только блестящая личность Виламовица, его исследовательский талант и убедительность доводов, но прежде всего тот факт, что выраженная в этом письме (которым я пренебрегал) исповедь Платона полностью соответствовала той интерпретации его философии, к которой я пришел, мучительно долго анализируя все его диалоги.

Разумеется, здесь невозможно дать детальный анализ каждого из произведений Платона. Нашей задачей было показать только его учение о сущности Пайдейи. Читатель сам должен понять, какое важное место в развитии культуры Платон уделял Пайдейе и какие формы принимает она в его философии. Все это можно понять, если проследить становление духовного развития Платона с самого начала до периода апогея, то есть до создания им главных произведений — «Государства» и «Законов». Малые диалоги можно рассматривать вместе, как единую группу, но большие, типа «Горгия», «Протагора», «Менона», «Пира» и «Федра», содержащие важные сведения о воспитании, требуют самостоятельного разбора. «Государство» и «Законы», разумеется, займут в нашем исследовании основное место, и мы попытаемся определить истинное значение Платона в истории греческой мысли*. Мы будем рассматривать его философию как высшую точку культурного процесса, результат роста греческой духовности и развития греческих традиций, а не как изолированную систему автономных философских концепций. Частные вопросы должны на время отступить перед общими очертаниями проблемы, которую сама история поставила перед Платоном. Если при этом обратить особое внимание на «политическую» постановку задачи и на суть философии Платона, то само понятие «политического» будет обусловлено всей историей Пайдейи. Особое значение имеет то, что уже было сказано о Сократе и о государственном значении его деятельности. История Пайдейи как генетическая морфология идеальных отношений человека и полиса — необходимый философский фон для понимания Платона. В отличие от великих натурфилософов досократовского периода, стремившихся разгадать загадки мироздания, для Платона оправданием попыток познать истину было стремление направлять общественную жизнь людей. Он хочет создать истинное сообщество, основой которого будет добродетель. Платон — творческий

реформатор – был воодушевлен идеей воспитывать людей в духе Сократа, стремившегося не только познавать суть вещей, но и творить Благо. Вершиной всего, написанного Платоном, стали «Государство» и «Законы», посвященные поискам философского обоснования воспитательной системы, высокой целью которой должно было стать формирование человеческой души.

Таким образом Платон оказался преемником Сократа и лидером философского направления, которое должно было критически переосмыслить все, что в то время определяло воспитание граждан, в том числе и систему традиционного образования афинян – от софистики и риторики до законов государства, математики и астрономии, гимнастики и медицины, поэзии и музыки. Сократ полагал высшей целью науки – познание Блага. Платон искал пути к достижению этой цели и ставил вопрос о сущности познания. Пройдя очистительный огонь сократовского признания в своем «невежестве», он почувствовал в себе силы пробить эту стену и приобщиться к познанию абсолютных ценностей, которые искал Сократ. Таким образом должно было восстановиться утерянное единство знания и жизни. Философия Платона имела своим источником «философствование» Сократа. Место учения Платона в греческой Пайдейе определяется тем, что высшей ступенью образования Платон считал философию. Унаследовав от Сократа задачу создания более совершенного человека, Платон видел путь к этому в изменении бытия, а также всей системы ценностей. На место религии в качестве питательной почвы человеческой культуры Платон ставит Пайдейю, которая сама по себе превращается в новую религию. В этом его существенное расхождение с естественнонаучной системой Демокрита, которая в истории науки по праву противопоставляется философии Платона, как наиболее яркое и независимое порождение греческого исследовательского духа. Греческая натурфилософия (о ранних представителях которой, ученых VI в. до н. э., речь уже шла как о создателях рационалистического мышления) теперь, во времена Анаксагора и Демокрита, все больше становится уделом узких специалистов. Только благодаря Сократу и Платону появилось такое направление в философии, которое стало активно вмешиваться в начатый софистами спор о правильном воспитании и претендовало на окончательное его разрешение. Несмотря на то что после Платона (уже в работах Аристотеля) естественные науки вновь обретают свое значение, наш философ все же сумел передать всем позднейшим философским системам кое-какие из своих воспитательных идей. Тем самым он поднял философию в поздней античности до уровня величайшей образовательной силы. Основателя Академии поэтому по праву считают классиком во всех странах, где философию и науку почитают силой, формирующей душу настоящего человека.

МАЛЫЕ СОКРАТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ ПЛАТОНА. АРЕТЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Из множества сочинений Платона можно выделить произведения, образующие благодаря сходным чертам единую группу, которую обычно называют сократическими диалогами в узком смысле этого слова. Хотя существуют и другие сочинения, в которых действующим лицом был Сократ, именно эта группа дает представление о беседах Сократа в их простейшей форме, как бы записанных слушателем сразу по окончании разговора. Размеры этих сочинений невелики. Тема их возникает в ходе разговора и выбрана как бы случайно. Начало диалога, его цель, индуктивная манера, подбор примеров, – короче говоря, все построение обнаруживает полное сходство, которое проще всего объяснить желанием автора воссоздать истинный образ Сократа. Язык диалогов выдержан в легком разговорном стиле, изобилует аттическими выражениями и идиомами, и сами беседы по своей грациозности, непринужденности и естественности не имеют себе равных во всей греческой литературе. Нельзя не отметить, насколько сильно они отличаются по языку и построению от поздних диалогов, таких как «Пир», «Федон» и «Федр». Сочинения вроде «Лахета», «Хармида», «Евтифрона» можно признать ранними уже по самой их свежести и блеску. Естественно, что диалоги с течением времени изменялись вместе с изменением возраста создававшего этот жанр философа-поэта. В конце концов форма диалога стала передавать весь сложный ход мыслей и доказательств автора, использовавшего в духе того времени и перемены места действия, и сцены модных тогда соревнований ораторов. К созданию этих сцен Платона побудило желание продемонстрировать удивительное умение своего учителя пользоваться искусством диалектики[1]. Платон был прирожденным драматургом, его вдохновляли многочисленные перипетии логического хода диспута. В «Евтифроне» мы встречаем упоминание о суде над Сократом, а «Апология» и «Критон» целиком посвящены описанию конца его жизни. Поскольку эти диалоги сходны по стилю с названными ранее, то представляется весьма вероятным, что все они написаны после смерти Сократа. То обстоятельство, что не во всех этих беседах упомянута смерть Сократа, не противоречит предположению, что причиной их написания было потрясение от смерти учителя и желание увековечить его память.

В последнее время возникла мысль, что при написании этих диалогов Платон не ставил перед собой глубоких философских задач: его целью было просто рассказать о Сократе. По замыслу автора эти сценки должны были носить поэтический и даже шутливый характер[2]. Это привело к тому, что некоторые ученые стали относить

время возникновения этих «драматических опытов» даже к периоду до смерти Сократа[3]. Если принять это предположение, то они возникали под пером еще несерьезного юного Платона, как импрессионистические наброски, в которых он пытался передать живость мысли, грациозность и ироничность бесед своего учителя. Была предпринята попытка противопоставить группе произведений, в которых Платон касается смерти Сократа («Апология», «Евтифрон», «Критон» и «Горгий»), другую группу диалогов, где о ней не упоминается. При этом полагали, что царящие в этих последних произведениях беспечность и беззаботное веселье служат основанием отнести время их написания до смерти Сократа[4]. Об этой группе говорили, что она лишена философского содержания и представляет собой просто драматические сценки. Границы этой группы были столь широкими и расплывчатыми, что в нее включали даже такое отличающееся глубиной проблематики и богатством мысли произведение, как «Протагор»[5].

Однако такой чисто эстетический подход переносит в классическую эпоху греческой литературы представление о деятельности художника, совершенно не свойственное тому времени и подходящее скорее к эпохе импрессионизма. Защитники такого взгляда заходят слишком далеко в своем стремлении превозносить художественный талант Платона, принижая его заслуги как мыслителя. Действительно, философы, занимающиеся Платоном, всегда были склонны обращать внимание лишь на содержание его произведений, пренебрегая их формой, хотя очевидно, что для Платона форма имела огромное значение. Только большой художник мог уделять ей так много внимания, как это делал Платон, утверждая, что именно в форме раскрывается истинная сущность вещей. Еще ни один критик не сумел обнаружить у Платона расхождения между художественной формой и философским содержанием. С самого начала его художественный талант был нераздельно связан с той единственной темой, верность которой он сохранил до глубокой старости[6]. Едва ли эта тема — влияние Сократа на души современников, — занимавшая такое большое место в поздних книгах Платона, могла не присутствовать в его ранних произведениях. Напротив, в юношеских диалогах мы встречаем те же вопросы, которые и привлекли Платона к Сократу и его учению и которое он всесторонне развил в своих зрелых сочинениях. Уже до того как Платон открыл для себя Сократа (следовательно, еще в ранней молодости), он изучал философию у последователя Гераклита — Кратила. Согласно вполне достоверному свидетельству Аристотеля, переход от усвоенного им тезиса о всеобщей изменчивости к сократовским поискам неизменных моральных ценностей завел Платона в тупик, выход из которого он нашел только благодаря представлению о различии между чувственным миром и миром умопостигаемым, придя к учению об идеях[7]. Если бы этот духовный конфликт возник еще во время создания первых диалогов, Платон вряд ли смог бы создать чисто поэтический, лишенный философской глубины портрет Сократа. Настроение этих ранних диалогов не отражает внутренних сомнений автора. Напротив, уверенность и убежденность характерна не только для каждого отдельного диалога, но и для всей группы в

целом. Здесь целенаправленно и неизменно (что исключает возможность случайности) обсуждается одна основная проблема; и чем больше мы вчитываемся в эти диалоги, тем яснее становится, что они посвящены сущности добродетели (арете).

На первый взгляд может показаться, что в этих юношеских диалогах Платона мы встречаем исследование отдельных понятий, таких как храбрость, благоразумие, благочестие. Сократ и его собеседники пытаются определить сущность этих добродетелей. Характер беседы во всех диалогах совершенно одинаков: Сократ как бы вынуждает собеседника высказать свое суждение; при этом, посмеиваясь, он показывает беспомощность оппонента и его неумение дать правильное определение. Все типичные ошибки, какие только возможны, встречаются в этом разговоре. Сократ терпеливо их исправляет. В соответствии с обретаемым опытом каждая новая попытка в какой-то мере приближает нас к истине, демонстрируя одну из сторон разбираемой добродетели. Но ни одна попытка не способна дать исчерпывающего определения. Иногда кажется, что мы присутствуем при упражнении в элементарной логике, которое проводит со своими учениками человек, интеллектуально их превосходящий. Это впечатление справедливо, так как повторение аналогичных ошибок и приемов наводит на мысль, что автор уделяет особое внимание именно методической стороне диалогов. Платон показывает ход беседы, развивающейся не случайно, где вопросы и ответы как бы на ощупь продвигают нас к цели: нет, ему хорошо известны правила игры, и очевидно, что он хочет обратить на них внимание читателя, внушая свои мысли с помощью продуманных примеров. Автор диалогов не тот человек, которому только сейчас стало понятно, что определение «храбрости» нельзя начинать словами: «это, когда...». Можно убедиться, что любой, как правильный, так и неправильный шаг, который Платон заставляет делать участников диалога, выбран им намеренно. Только очень наивный человек (исходя из того, что в конце диалога нет простого школьного определения обсуждаемой добродетели) может подумать, что диалог написан начинающим философом, делающим первые неудачные шаги в не разработанной им до конца теории. Так называемый «отрицательный результат» этих «эленхических (испытательных) диалогов», к которому приходят в конце проводимых в них «перекрестных допросов», отнюдь не бесполезен. В заключение беседы Сократа о храбрости или благоразумии, мы убеждаемся, что не можем дать определения этих качеств, но кажущаяся безрезультатность наших напряженных усилий не столько обескураживает, сколько вдохновляет на дальнейшие исследования. Сократ много раз подчеркивает, что к обсуждаемому вопросу можно будет еще вернуться. По-видимому, Сократ так и поступал в жизни. То обстоятельство, что не в каком-либо одном, а во всех малых диалогах отсутствует ожидаемый конечный результат, вопрос остается открытым и проблема неразрешенной, порождает у читателя дополнительный интерес и имеет огромное воспитательное значение.

Участвуя в беседах, Платон на себе самом испытал силу речей Сократа, который буквально овладевал душой собеседника. Воссоздание

этих речей он считал хотя и очень трудным, но необходимым делом. Он стремился к тому, чтобы читатель пережил то же, что чувствовал некогда он сам, слушая беседы Сократа. Платон понимал, что не сумеет достичь этой цели, прибегая просто к чередованию вопросов и ответов. Подобная игра быстро становится утомительной, если в ней отсутствует живое драматическое начало. Великим достижением Платона было то, что в чисто научные изыскания он внес истинный драматизм, вводя новые и неожиданные повороты, придающие напряженность сюжету. Никакая другая форма передачи мысли не вызовет такого интереса у читателя, как хорошо и методически разработанный диалог, нацеленный на постепенное приближение к истине, так как он побуждает читателя к активному участию в процессе поиска. Наше соучастие в дискуссии выражается в том, что, стремясь определить ее ход, мы раньше собеседников пытаемся подойти к решению вопроса. В тех случаях, когда Платон как бы прощается с нами, так и не придя ни к какому заключению, мы начинаем самостоятельно думать именно в том направлении, на которое нас наталкивает ход диалога. Если бы это была запись бесед, имевших место на самом деле, то постоянно повторяющийся «отрицательный результат» можно было бы объяснить случайностью. Однако автор, философ и воспитатель, заканчивая каждый диалог таким «отрицательным результатом», по-видимому имел в виду нечто большее, чем ставшее уже общим местом признание Сократа в своем «невежестве». Платон намеренно задает загадку, считая что разгадка ее находится в пределах наших возможностей.

Обычно беседы Сократа начинаются с определения сущности какой-либо добродетели; при этом нас подводят к выводу, что сущностью этой добродетели является знание. Если попытаться определить объект этого знания, то правильнее всего будет сказать, что оно сводится к познанию Блага. В этом сведе́нии добродетели к знанию мы узнаем известный парадокс Сократа, однако Платон в своих диалогах руководствуется также и другим стимулом. Он стремится не только передать слова своего учителя, но и развить дальше проблемы, которыми он занимался. Внимательный читатель заметит, что этой новой проблемой было описание добродетели (арете) и что именно она была предметом его особого внимания. Из «Апологии» Платона мы узнаем, что Сократ, увещевая сограждан, призывал их к заботе о душе. Исследование, примыкавшее к увещевательной части беседы и доказывающее собеседнику его «незнание», служило той же протрептике (стремлению воздействовать на душу). Ее целью было внести беспокойство в душу человека и заставить его сделать что-либо для самого себя. Однако в других ранних сочинениях Платона протрептическая часть, то есть элемент увещевания, уступает место эленхической (исследовательской). Платону было важно продвигать читателя вперед в познании добродетели, не оставить его в состоянии бессилия. «Тупик» (ἀπορία), к которому постоянно подводит Сократ, у Платона становится стимулом к решению проблемы. Он стремится к положительному ответу на вопрос о сущности добродетели. Систематичность подхода Платона проявляется в том, что в ранних диалогах он разбирает добродетели

одну за другой. На первый взгляд (но только на первый) Платон в этих диалогах не заходит дальше сократовского «незнания». Определяя какую-нибудь добродетель, мы, закончив исследование, приходим к выводу, что эта добродетель сводится к знанию «Блага». Из этого концентрического продвижения становится ясно, что Платон стремится к решению только одного вопроса, а именно – откуда берется источник того знания, которое Сократ искал в людях. Его интересовали вопросы, скрывается ли оно в человеческих душах (ибо без него человек не мог бы достичь истинного совершенства), и какова природа объекта этого знания, то есть «Блага»?

Сначала не дается ответа ни на один из этих вопросов. Однако мы не ощущаем себя покинутыми во тьме. Твердая рука с поразительным талантом руководит нами и выводит из мрака. Платон улавливает все существенное в поистине протеевском разнообразии сократовского духа, сводя его к немногим основным чертам. Так возникают четкие очертания образа Учителя. Хотя переданный Платоном характер близок к чертам реального Сократа, вся живость изображения блекнет при соприкосновении Сократа с проблемой сущности добродетели. Решение этой проблемы было жизненно важно для Платона. Теоретическая разработка ее уже в ранних диалогах была у него связана с анализом глубоких философских вопросов. Платон понимает всю трудность задачи, но временно откладывает ее решение. Эту трудность может обнаружить лишь тот читатель, который знаком с позднейшими диалогами от «Протагора» и «Горгия» до «Государства». Уже при анализе самых ранних произведений Платона перед нами встает вопрос, который волнует всех интерпретаторов, начиная со Шлейермахера*: можно ли истолковать отдельные сочинения, разбирая только один какой-либо диалог, или для правильного понимания необходимо рассматривать все произведения, связывая их друг с другом. Шлейермахер не сомневался в правильности только второго пути. Он полагал, что, хотя мысли Платона и не были сформулированы в виде законченной системы и доходчивости ради излагались в форме диалогов, мировоззрение философа с самого начала отличалось духовным единством, которое диалектически разворачивалось в его произведениях. Однако с точки зрения многих исследователей каждая группа диалогов представляет собой не диалектическую, а временну́ю ступень в развитии платоновского мировоззрения. Тем самым для сторонников этого подхода исключается возможность интерпретации ранних диалогов, где впервые упомянута какая-либо проблема, на основании более поздних сочинений, где тот же вопрос освещается в более широком аспекте[8].

Этот спор обретает остроту уже при истолковании юношеских диалогов. Само собой разумеется, что ученые, считающие эти сочинения просто пробой пера юного Платона, рассматривают их в отрыве от других произведений[9]. Даже те критики, которые признают в них наличие философских мыслей, считают, что эти диалоги отражают чисто «сократовский» период в жизни Платона, когда в его творчестве было очень мало или даже вовсе не было собственных мыслей[10]. По их мнению, лишь в «Горгии» проступают впервые

собственные идеи Платона – те проблемы, которые получили полное развитие только в «Государстве». С таким взглядом связано предположение, которое (если бы оно было верно) могло бы служить хорошим подтверждением такой точки зрения. Речь идет о том, что Платон, сочиняя первые диалоги о Сократе, еще не подошел к созданию учения об идеях. Исследователи не находят ясных указаний на существование такого учения в ранних диалогах. В таком случае учение об идеях оказывается результатом более позднего обращения к логике и теории познания, например, в диалоге «Менон». Получается, что сочинения этой группы (если отвлечься от их поэтического очарования) представляют интерес лишь как источник сведений о жизни и характере Сократа.

Без сомнения и интерпретация сочинений Платона, основанная на последовательности их возникновения, выявила ряд фактов, на которые раньше не обращали достаточного внимания. Если бы не это обстоятельство, то такой метод не мог бы господствовать в науке в течение десятилетий, оттеснив все другие попытки истолкования. Платон писал диалоги всю свою жизнь, и изменения их языка, стиля и композиции от «Лахета» и «Евтифрона» до «Законов» очевидны; их невозможно объяснить только сменой задач, которые ставил перед собой Платон. Тщательное изучение диалогов выявило, что изменения в стиле объясняются не только осознанным намерением, но и не зависящими от автора причинами. Перемены стиля Платона удивительно точно соответствуют основным этапам его жизни: мы вправе говорить о раннем стиле, о стиле времени расцвета и о ярко проявляющихся старческих чертах в произведениях позднего периода. Надо принять во внимание, что в двух своих важнейших произведениях – в «Государстве» и «Законах» – Платон разрабатывал тему влияния государства на воспитание граждан и что его отношение к этой проблеме в старости изменилось. Надо признать, что за эти годы изменились не только манера письма и художественный стиль, но также и вся его философия, все мысли. Любое исследование, игнорирующее факт развития взглядов ученого и предполагающее неизменность его философии, встретит непреодолимые трудности в попытке воссоздать образ Платона, черпая материал отовсюду, но не учитывая времени возникновения его сочинений. Эдуард Целлер даже отрицал принадлежность «Законов» Платону на том основании, что мысли в них сильно отличались от мыслей в остальных его произведениях. Правда, затем, в «Истории греческой философии», он вынужден был признать подлинность «Законов». Однако рассмотрение этого сочинения он поместил в приложении к своей книге и трактует его обособленно от оценки учения Платона в целом.

Признание факта развития и изменения взглядов Платона еще не означает согласия со всеми выводами, которые были сделаны из этого тезиса. Серьезные сомнения вызывает господствующая в науке интерпретация ранних диалогов как чисто поэтических. После всего вышесказанного это предположение не заслуживает внимания[11]. Не следует также думать, что в ранних диалогах Платон только подражает Сократу и не высказывает собственных мыслей[12]. Как уже

отмечалось, у нас нет оснований воспринимать ранний период творчества Платона как чисто этическую фазу его философского развития. Такое представление основано на недоразумении. Этой ошибки не возникнет, если рассматривать ранние диалоги не изолированно, а в связи со всеми другими, как это делает в поздних сочинениях сам Платон. Добродетели, о которых упоминается в ранних диалогах, те же самые, какие Платон кладет в основу идеального государственного устройства, — храбрость, благоразумие, справедливость и благочестие — исконные добродетели греческого полиса и его граждан[13]. В малых диалогах разбираются только три из них — храбрость, благоразумие и благочестие. Каждой их этих добродетелей посвящен особый диалог. Что же касается справедливости, которая важнее всего для структуры государства и, более того, является его душой, то Платон исследует ее в первой книге своего главного сочинения — «Государства». Уже много раз высказывалось мнение, что эта вводная книга главного сочинения Платона по форме соответствует «сократическим» диалогам, то есть самым ранним произведениям Платона; доходило даже до того, что эту книгу объявляли самостоятельным диалогом раннего периода, который Платон лишь в последний момент включил в «Государство», чтобы на вопросе о справедливости построить свое учение об идеальном государстве. Однако такое предположение — не более чем остроумная гипотеза. Независимо от ее оценки нам представляется ценным указание на органическую связь ранних диалогов с идеями «Государства», в котором впервые духовный мир Платона предстает как единое целое. В это целое входит не только вопрос о справедливости, разбираемый в первой книге «Государства», но также и «Лахет», «Хармид» и «Евтифрон» с их исследованиями храбрости, благоразумия и благочестия, хотя эти диалоги композиционно и не связаны с «Государством».

В «Апологии» основное значение придается воспитанию в согражданах истинной арете, гражданской доблести, которую Сократ считал целью своей жизни. Эта деятельность носит политический характер[14]. Если внимательно присмотреться, то заданный здесь «политический» тон сохраняется во всех малых диалогах Платона. Достаточно напомнить разговор Сократа в тюрьме с его старым другом Критоном о том, что гражданин обязан подчиняться законам, чего бы это ему ни стоило[15]. В «Лахете» понятию храбрости придается политическое значение, так как обсуждается этот вопрос в связи с воспитанием сыновей знатных афинских граждан. В этой беседе принимают участие два знаменитых афинских полководца — Никий и Лахет[16]. Близость «Хармида» к основным проблемам и идеям платоновского «Государства» видна на ряде примеров. Здесь впервые встречается труднопереводимое выражение: «τὰ ἑαυτοῦ πράττειν» — «занимайся своим делом» («делай свое дело и не путайся в чужие»)[17*]. На этом принципе Платон основывает в «Государстве» деление граждан на социальные группы и распределение обязанностей между ними[18]. Он многократно напоминает о значении благоразумия и самообладания для законодателей и правителей[19], и это составляет основную тему диалога «Хармид». Политическая наука (так же, как и в

«Горгии») сравнивается в этом диалоге с наукой врачевания[20]. В «Евтифроне» исследование благочестия тоже связано с политикой, так как там обсуждаются вопросы религиозного права. В античном мире благочестие вообще было политическим понятием, поскольку боги считались покровителями государства, да и законы полиса находились под покровительством богов.

После всего сказанного очевидно, что все эти отдельные исследования, как линии, направленные к одной точке, встречаются и пересекаются в «Протагоре», где они объединены в понятие «политического (или «гражданского») искусства» (πολιτικὴ τέχνη)[21]. В ранних диалогах Платона речь шла только об элементах этой политической науки или искусства и была сделана попытка определить основные гражданские добродетели, причем познание Блага объявлялось сутью любой добродетели. Позднее Платон решил построить на основе этих добродетелей идеальное государство. Стремление к разрешению центральной проблемы «Государства», которое стало вершиной учения Платона, усматривается с самого начала. Вопрос о том, как познать идею Блага, появился уже в первых сочинениях Платона.

Только поняв все это мы можем при рассмотрении ранних диалогов разобраться в их значении для философии Платона. Мы начинаем понимать, что объединяющим центром его мировоззрения всегда был вопрос о государстве. В своем главном политическом произведении Платон утверждает, что философы имеют право на господство в государстве, ибо им известно, что такое Благо, и то, как можно определять правила и нормы, знание которых необходимо для построения человеческого сообщества, так как на этих нормах должна базироваться вся жизнь граждан. То обстоятельство, что уже первые сочинения Платона с различных исходных позиций подводят нас к одной и той же центральной идее, показывает основную черту платоновского мышления – его архитектоническую направленность. Именно это отличает творения философа-поэта от произведений любого другого поэта, не склонного к философии[22]. Перед умственным взором Платона, когда он начинал писать свои сократовские диалоги, уже представали очертания всего здания, которое предстояло соорудить. В этих ранних произведениях вполне можно проследить черты будущего «Государства» в его окончательной форме. Это произведение должно было стать чем-то совершенно новым и единственным в своем роде, величайшим откровением творческого духа греков. Руководимый суверенным разумом, который всегда имеет в виду высшую цель, Платон предоставил себе полную свободу в создании частностей, но неуклонно двигался к вершине, подобно дереву, неудержимо стремящемуся расти вверх. Было бы неверно думать, что эти первые написанные Платоном интеллектуальные драматические сценки полностью отразили всю глубину тогдашних мыслей философа. Мнение многих ученых, считающих, что взгляды Платона кардинально менялись в течение его жизни, легко могут быть опровергнуты как с эстетических, так и с философских позиций. В основе их суждения лежит неверная предпосылка, что в каждом своем сочинении Платон сообщает ровно столько, сколько он в данный момент знает[23]. На

самом деле несравненная глубина даже самого маленького диалога объясняется тем, что в основу его положено точное исследование какого-нибудь специального вопроса; сперва кажется, что это вопрос ограниченного значения, но на самом деле – частный вопрос обязательно перерастает в широкую философскую проблему.

Уже Сократ считал воспитание в человеке арете политической задачей, так как для него были важны прежде всего политические добродетели. Платону не пришлось переосмыслять материал сократовских бесед. Он присоединился к мыслям учителя, когда уже в первых сочинениях утверждал, что воспитание нравственности есть одновременно строительство государства. В «Апологии» он называет воспитание граждан служением Афинам[24]. В «Горгии» показано величие Сократа как государственного мужа и воспитателя; он служит образцом для афинских политических деятелей[25]. Уже в это время Платон, согласно его утверждению в VII письме (которое служит для нас бесценным свидетельством), приходит к радикальному выводу, что цели Сократа не могли осуществиться полностью ни в одном их современных ему государств. Платон и его братья Главкон и Адимант (характерно, что именно в «Государстве» он сделал их учениками и собеседниками Сократа) так же, как Критий и Алкивиад, представляли подрастающее поколение древней афинской аристократии. В силу наследственной семейной традиции им было предназначено управлять государством. В Сократе они видели учителя политической добродетели. Молодые аристократы, привыкшие слышать от старших ожесточенную критику афинской демократии, охотно прислушивались к речам, призывавшим к нравственному обновлению государства. В отличие от прирожденных честолюбцев, стремящихся к власти, подобно Критию и Алкивиаду, для которых речи Сократа были как бы маслом, подливаемым в огонь их мятежных планов, Платон не стремился к власти. Когда после падения демократии его дядя Критий пригласил Платона сотрудничать с новым автократическим государством, тот понял несовместимость деятельности нового правительства с идеями Сократа и отказался от сделанного ему предложения[27]. Конфликт Сократа с правительством «тридцати» и запрет философу продолжать обучение юношей явились для Платона бесспорным доказательством порочности нового правительства[28]. После свержения «тридцати» и реставрации демократии Платон был склонен включиться в активную политическую жизнь. Однако конфликт Сократа с государством, а затем и его трагический конец отвратили Платона от этого намерения и побудили отказаться от любой политической деятельности[29]. Эта повторная необходимость отойти от политики убедила Платона в том, что причина порочности государства не в олигархическом или демократическом строе, а в нравственном падении граждан, независимом от политических форм. Это падение нравов и привело Афинское государство к смертоносному конфликту с самым справедливым из его граждан.

Платон был уверен, что даже самое глубокое понимание отдельным человеком политической ситуации не приведет к улучшению общества, если у этого человека не будет единомышленников и

соратников, чтобы добиться признания и победы. В VII письме Платон рассказывает, что пережитое толкнуло его на размышления, и вызванные трагическими событиями мысли были самыми важными в его жизни, а проблема государства стала главной проблемой его творчества. Платон решил, уверовав в воспитательные идеи Сократа, что участие в политической жизни Афин – бессмысленная растрата сил, так как современное государство (и не только Афинское) обречено на гибель, если его не спасет какое-нибудь чудо[30].

Сократ до самой смерти был верен своей страсти воспитывать: власть, которой добились другие, для него ничего не значила, ибо то, существовавшее лишь в его голове государство (αὐτὴ ἡ πόλις), во славу которого он жил и трудился, было справедливым и высоконравственным[31]. Такое государство, по его мысли, могло быть создано только в результате собственного совершенствования граждан. Платону в силу его происхождения и воспитания было присуще стремление к политической деятельности: глубокие изменения, вызванные в нем близостью к Сократу, никогда не заходили так далеко, чтобы заставить его отказаться от этого стремления. Сократ воздерживался от активного вмешательства в политическую жизнь, так как считал, что его возможности воздействовать на положение в государстве лежат в другой области[32]. Платон же не вмешивался в политику, так как чувствовал, что не обладает достаточной силой для того, что он считал Благом[33]. Но он всегда помнил о своей цели создать совершенное государство, в котором были бы объединены власть и мудрость, обычно отделенные друг от друга. То, что он пережил еще в молодости из-за конфликта Сократа с государством, натолкнуло его на мысль, которая определила его жизнь: он понял, что государство невозможно будет улучшить до тех пор, пока философы не станут властителями, а властители – философами.

В VII письме, написанном уже в глубокой старости, Платон сообщает об изменении своих политических и философских взглядов и утверждает, что мысль о государстве философов возникла у него еще до первого путешествия в Южную Италию и Сицилию, то есть до 389-88 гг. Однако сообщение Платона не следует понимать так, что именно тогда эта мысль пришла ему в голову. Утверждение, что он пришел к своей идее в начале путешествия, определяется той целью, которую Платон ставит перед собой в этом месте письма. Ему важно показать, почему время его приезда на Сицилию ко двору тирана (племянник которого Дион страстно увлекся платоновским учением) позднее рассматривается им как результат Божественного Провидения. Ведь его приезд был импульсом, который впоследствии привел к свержению сицилийской тирании. В письме Платон пытается показать, каким образом Дион пришел к мысли, которая овладела им и которую он впоследствии стремился воплотить в жизнь: мысли о необходимости для тирана иметь философское образование. Платон утверждал, что именно ко времени приезда у него возникла теория о том, что правители должны быть философами, и он склонил Диона принять эту программу. В связи с этим он рассказывает, когда и как сам он пришел к этой теории. Согласно его свидетельству происхождение

этой доктрины связано не столько с поездкой на Сицилию, сколько с обстоятельствами трагической смерти Сократа[36]. Следовательно, эта мысль зародилась значительно *раньше* 389-88 годов и относится ко времени возникновения первых диалогов. Такая датировка очень важна для воссоздания философского фона, на котором возникли эти произведения. Она подтверждает те выводы (см. выше), которые мы сделали, интерпретируя эти диалоги. Непосредственной целью политической науки для Платона было создание наилучшего государства. Такая датировка дает возможность для простейшего и наиболее убедительного разрешения всех трудностей, которые вставали перед исследовавшими рассказ Платона о его духовном развитии после смерти Сократа и до путешествия на Сицилию.

Тезис Платона, что для спасения государства философы должны стать царями или цари — философами, известен нам из «Государства». Эту мысль Платон поместил в том разделе книги, где говорится о воспитании будущих властителей. Это знаменитое место так запоминается своей необычной парадоксальностью, так неразрывно связано с именем Платона, что включение его в письмо кажется автоцитатой. До тех пор, пока VII письмо считали фальсификацией, эту автоцитату считали доказательством подделки. Полагали, что автор подделки стремился придать своей фальшивке характер подлинности тем, что включил в нее одну из самых известных фраз Платона. Однако при этом отмечали, что он допустил грубую ошибку, так как в 90-е годы Платон не мог цитировать «Государство», написанное в 70-е. С тех пор как мы убедились в подлинности VII письма, перед нами возникла новая трудность. Не было сомнения, что, когда Платон писал его, он понимал, что цитирует сам себя. Приходилось вопреки внутреннему убеждению признавать, что «Государство» в 90-е годы было уже написано[37]. Однако едва ли можно всерьез поверить, чтобы это важнейшее произведение Платона (а вместе с тем и другие, с ним связанные), рассматриваемое нами как плод непрерывного и длительного писательского труда, было написано молодым Платоном в десятилетие, предшествующее первому путешествию на Сицилию. Такая фантастическая датировка была отброшена, и вместо нее была сделана попытка объяснить все противоречия существованием более ранней редакции «Государства», которая была короче произведения, дошедшего до нас. Именно оттуда якобы Аристофан заимствовал материал для создания картины господства женщин в своей комедии «Женщины в народном собрании»[38], написанной в конце 90-х годов. Однако такое предположение нисколько не более правдоподобно, чем предыдущее. В VII письме Платон нигде не упоминает, что его учение существовало в письменном виде. Он утверждает только, что свои взгляды уже высказывал. Вполне вероятно, что мысли, внесенные позднее в диалоги, сперва высказывались и обсуждались с учениками. Лишь после этого они были опубликованы, и мир познакомился с платоновской философией и наукой о воспитании[39]. Изложение сути учения Платона в диалогах потребовало нескольких десятилетий, но в своей школе он не мог ждать 30 лет, пока достигнет цели, то есть дойдет до понимания сущности арете. Не требует

доказательств и тот факт, что Платон начал обучать учеников до того, как создал «Академию» (388 г. до н. э.), ибо сочинения 90-х годов от малых диалогов до «Протагора» и «Горгия» также преследуют воспитательные цели, и что Платон, подобно Сократу, любил излагать свое учение устно. Следует отметить, что такая возможность недостаточно учитывалась исследователями*.

Таким образом возможно воссоздать обстановку, на фоне которой в 90-х годах IV века возникали малые сократические диалоги. Для этого необходимо знакомство с идеями, изложенными в «Государстве», а также с биографией и историей духовного развития самого Платона, о которой он рассказывает в VII письме. Современники Платона не учитывали всего этого. Они видели в малых диалогах только запись устных диалектических исследований[40], вслед за Сократом предпринятых его учеником, как только он возвратился из путешествия на Сицилию. Малые диалоги дают представление о том, какой характер носили беседы Платона и какие вопросы находились в центре его теоретических рассуждений. Очевидно, он начал с выяснения предпосылок логических операций, возникавших в ходе этих бесед. К сожалению, состояние наших источников таково, что невозможно разграничить высказывания двух философов, определить, насколько далеко Сократ зашел в искусстве логических построений и что именно заимствовал у него Платон[41]. Многие ученые склонны недооценивать заслуги Сократа в этой области и приписывают даже первые шаги в развитии логики Платону. Ведь в его школе в течение двух поколений был достигнут такой прогресс, который определил развитие логики на два тысячелетия вперед[42]. Но человек, сумевший возвести «эристические беседы» в ранг высочайшего искусства, которому он посвятил жизнь, несомненно, должен был обладать немалыми познаниями в логике и не мог не проявить в ней своих блестящих творческих способностей. Тем не менее в других сочинениях учеников Сократа не заметно интереса к теории логики и ее применению. Краткое упоминание Ксенофонта о том, что Сократ постоянно занимался определением понятий, мало способствует выяснению его роли в развитии логики[43]. Возможно, что Платон ограничивался подчас всего лишь точным изложением мнения Сократа, но при этом нельзя забывать, что такое изложение было сделано и несомненно расширено гением в области систематики и абстрактного мышления.

Оценивая ранние диалоги как свидетельство тогдашнего уровня диалектики Платона, мы сталкиваемся с той же проблемой, которая вставала перед нами при разборе их этико-политического содержания. Анализ этих диалогов показывает, что их автор владел основами формальной логики и был знаком с такими фундаментальными понятиями, как дефиниция, индукция и концепция, однако, как уже упоминалось, в них отсутствует наиболее характерное для последних диалогов Платона учение об идеях[44]. Если признать это наблюдение правильным, то возникает вопрос, каким образом, начав с логических абстракций, Платон мог прийти к учению об идеях как о реальных сущностях. По мнению Аристотеля, Платон считал исследуемые

Сократом этические понятия особой областью бытия. Эта область отличалась от постоянно изменчивого мира и представляла собой мир неизменной реальности. Такие мысли, кажущиеся совершенно естественными тем, кто близко знаком со своеобразным мышлением древних греков, совершенно чужды современному человеку со свойственным ему номинализмом[45]. Под влиянием традиции древнегреческой философии Платон считал, что там, где есть познание, должен быть и объект познания. По свидетельству Аристотеля, первый учитель Платона Кратил убедил его в том, что мы живем в мире непрерывного движения и изменчивости, вечного возникновения и уничтожения. Когда Платон стал учеником Сократа, перед ним раскрылся новый мир. Сократ вопрошал о сущности справедливости, благочестия, храбрости и тому подобных вещей и полагал, что, исследуя эти свойства, мы приближаемся к тому, что вечно и неизменно[46]. Мы сказали бы, что за сократовскими вопросами о сущности справедливости, благочестия и храбрости скрывается стремление определить общие понятия и вопрос о «всеобщем». Теперь такое понимание общепринято. Но в те времена оно еще не было известно. Мы видим, с каким трудом пробивался к нему Платон в своих поздних диалогах. К этому познанию он продвигался лишь постепенно, и только Аристотель сумел теоретически ясно осознать и определить логический процесс абстрагирования. Расспросы Сократа о Благе и справедливости показывают, что он и его ученики еще не понимали логического значения общих понятий. Аристотель утверждал, что, в отличие от Платона, Сократ не предполагал отдельного существования «общих понятий». Платон же именно их считал «истинно существующими», в отличие от чувственно познаваемого мира, который «бывает», но «не существует». Однако сказанное не следует понимать в том смысле, что Сократ уже располагал аристотелевским пониманием сущности абстрактных понятий, а Платон совершил необъяснимую ошибку, раздвоив представление об абстрактных понятиях и введя дополнительно к понятию «справедливости» еще и идею справедливости. Понятно, что *идеи* Платона, поскольку он понимал под ними мир, в отличие от чувственного существующий «в себе», казались Аристотелю излишним «удвоением» познаваемого мира. Аристотелю это было не нужно, так как он пришел к пониманию абстрактной природы общих понятий. Платон, очевидно, был далек от такого понимания, когда формулировал учение об *идеях*, или *формах*. Вместе с тем Платон был первым философом, логический гений которого поставил вопрос о природе того «Неизвестного Всеобщего», которое пытался обнаружить Сократ, расспрашивая о сущности Блага и Справедливости. Для Платона диалектический путь к пониманию Блага, Справедливости и Красоты «в себе» (на который уже вступил Сократ) был единственным путем истинного познания, в то время как чувственное восприятие он считал ненадежным. В этом вопросе Сократ сумел пройти путь от множественности к единству и пониманию неизменности некоторых понятий; Платон же, идя дальше, постиг, что в едином и неизменном и пребывает истинное бытие.

Если наша интерпретация правильна, то Платон, по-видимому, считал, что его учение об идеях передавало саму суть сократовской диалектики и формулировало ее теоретические предпосылки. К ним прежде всего относилось новое представление о познании, которое не воспринималось более как чувственное восприятие, и совершенно новая концепция реальности существования понятий, отличная от той, которой придерживались натурфилософы. Диалектический метод стремился обнаружить единое во множественном. Когда Платон называет это единое *формой* (по-гречески εἶδος или ἰδέα), он пользуется терминами, обычно употребляемыми современными ему медиками, о методах которых он нередко отзывался с похвалой[47]. Врач берет множество различных случаев, объединенных общими фундаментальными чертами, и сводит их к одной форме болезни, к одному эйдосу. Так же поступает и философ-диалектик, исследуя этические вопросы, например, выясняя природу храбрости. Он берет ряд различных случаев, в которых проявляется это качество, и стремится свести их к некоему единству. В ранних диалогах Платона мы можем наблюдать, как диалектический метод, проникая все глубже и глубже, приближается к пониманию «Добродетели в себе», к тому единству, в котором Сократ хочет собрать все черты отдельных добродетелей. Проникновение — снова и снова — в особенности каждой добродетели вместо того чтобы — как мы были бы вправе ожидать — способствовать определению их различий подводит нас к пониманию того высшего единства, которое мы и называем «Добродетелью», то есть к «Благу» и к «Знанию о Благе». В одной из своих более поздних книг Платон утверждает, что процесс диалектического исследования приводит к такому пункту обозрения (синопсису), с которого все множество видно как единая *идея*[48]. Путем к этому пункту и были малые диалоги. Кажется, что целью поставленного в «Лахете» вопроса «Что такое храбрость?» должно быть определение храбрости. Но результатом беседы оказывается вывод, что храбрость, подобно всем остальным добродетелям, является частью «Добродетели в себе». «Негативный результат» неразрывно связан с обзорным характером диалектического исследования. Ведь вопрос «Что такое храбрость?» задан не для того, чтобы выяснить, что же это за качество, а для того, чтобы определить «Добродетель в себе», то есть идею Блага. Обзорный характер диалектического метода с его сведением многих явлений к единой «Идее» проявляется не столько в отдельных диалогах, сколько (и даже более заметно) в том, как умело Платон группирует весь материал ранних работ вокруг единого стержня. Начав с расспросов о природе одной из добродетелей, Платон доказывает, что любая попытка определить какую-либо из них неизбежно приведет к необходимости проследить признаки «Добродетели в себе», ибо только таким путем можно определить каждую отдельную добродетель.

Поэтому не так уж важно, использовал ли Платон в своих ранних диалогах термины ἰδέα или εἶδος[49]. Платон не спешил сообщить читателю этих «вводных» диалогов, что исследование отдельных добродетелей, которым он в них занимается, и разработка новой мысли о познании «блага в себе» имеет целью создание нового

учения о государстве. Не следует также предполагать, что Платон собирался огорошить читателя, преподнеся ему сразу законченное учение вроде, скажем, «теории идей». Нет, сперва он стремился возбудить у него интерес к проблеме и направить этот интерес по нужному руслу. Ни в одной из книг Платона мы не встретим сведенного воедино законченного догматического изложения этого учения, причем это относится и к тому времени, когда он утвердился в нем окончательно и постоянно упоминает идеи. В диалогах же среднего периода учение об идеях упоминается изредка, при этом подразумевается, что собеседники уже давно с ним знакомы: называются основные тезисы этого учения так, чтобы даже малодогадливый читатель мог понять, о чем идет речь. В этих сочинениях Платон очень редко сколько-нибудь пространно излагает учение об идеях. Много материала об этой теории содержится в книгах Аристотеля, особенно в той ее стадии, которую называют математической, — когда Платон рассматривал идеи как числа; мы с удивлением узнаем из сообщений Аристотеля, что Платон и его ученики в Академии разработали целую философскую систему, о существовании которой в его диалогах, написанных в это время даже не упоминается. Только с помощью Аристотеля удается обнаружить кое-какие следы ее существования[50]. Эсотерические занятия в платоновской школе, как кажется, были полностью отделены от той стороны ее деятельности и теорий, которая была известна посторонним*. И все-таки скрытая часть теории идей, о чем говорит Аристотель, и отсутствие этого учения в ранних диалогах Платона — обстоятельства разного порядка. Ведь на этой теории были основаны этические и политические взгляды Платона. Он не мог не понимать, что, хотя он и рассматривал свою теорию в тот момент как эсотерическую доктрину, рано или поздно ее придется обнародовать. Неправильно будет утверждать, что в ранних диалогах невозможно обнаружить упоминания об идеях. В «Евтифроне», например, который обычно считают одним из ранних диалогов, объектом диалектического исследования называется «идея», и следы этой теории могут быть обнаружены в других диалогах этого периода[51].

Таким образом картина творчества Платона сразу после казни Сократа ясно показывает органическое единство его философии во всех произведениях. С малых диалогов Платон начал подходить к разрешению своей главной проблемы с обеих сторон, ведя поиск в области как формы, так и содержания. Главной же проблемой был вопрос: какое государство следует считать наилучшим? В этом вопросе Платон разделяет сократовское убеждение, что добродетель и есть знание. Ибо если добродетель есть знание, то все силы надо бросить на перестройку общества согласно этому принципу, то есть на образование. Но прежде чем Платон позволяет нам понять свою конечную цель, он в ранних диалогах стремится сформулировать тезис, который должен быть усвоен раньше, чем мы подойдем к решению главной проблемы, а именно: сократовский тезис о взаимосвязи добродетели и знания. Важность этой проблемы мы начинаем понимать только после того, как прочтем два следующих диалога — «Протагор» и «Горгий». Там Платон просто разъясняет тот смысл,

который он придает этому вопросу. Вот почему, если ограничиться малыми диалогами, мы не достигнем полного понимания проблемы. И все-таки это даст нам ощущение, что мы несколько продвинулись и приблизились к решению, потому что располагаем теперь более широким кругозором, чем ранее.

Наше описание платоновского метода подхода к материалу подкрепляется его поздними работами. Когда он двигался от «Апологии» к «Горгию», а от «Горгия» к «Государству», он постоянно руководствовался своим планом — шаг за шагом подталкивать читателя к той вершине, откуда тот мог бы увидеть и осмыслить все учение в целом. Конечно, нельзя утверждать, что Платон знал заранее точное время появления каждой книги и какое место она займет в общей композиции. И все-таки совершенно ясно, что распространенная в XIX веке теория развития, которую мы уже критиковали в этой главе, недостаточно уделяла внимание тем прочным нитям, которыми Платон скрепил воедино все свои книги; он стремился показать, что все они ведут к познанию единой всеобъемлющей системы, пока, продвигаясь таким образом шаг за шагом, читатель не получит возможности охватить ее полностью[52].

Используя форму сократовских диалогов, Платон стремится ввести читателя в самую глубь внутреннего мира философа и показать ему, как переплетаются друг с другом отдельные проблемы. Работая над осуществлением этого замысла, Платон пришел к заключению, что познание философии лучше всего достигается постепенным приобщением и воспитанием читателя. Ранние диалоги и были образцом такого рода воспитательного метода. Их воспитательская направленность видна не только в самой форме диалога, которая как бы побуждает читателя делать вместе с автором (а иногда даже опережая его) различные умозаключения и тем самым развивать свои логические способности. Читатель становится свидетелем того, как много раз подряд терпит поражение попытка отыскать истину, и все больше начинает понимать, с какими трудностями связано настоящее познание, постигает, наконец, ложность расхожих мнений, которыми он до сих пор руководствовался. Внимание читателя обращено на источник ошибок в его мышлении, на то, насколько сомнительными могут быть господствующие воззрения и как неверно полагаться на них. Он понимает, что необходимым требованием, предъявляемым к честному мышлению, и высшим его законом должно быть умение отдавать себе обоснованный отчет в правильности своих суждений и требовать от других того же самого. Это требование должно предъявляться не только во время философских дискуссий; им следует руководствоваться в течение всей жизни. Человек, понявший это, будет стремиться сообразовать свою жизнь с этим правилом и тем придать ей внутреннее единство и возможность двигаться в избранном направлении. Воспитательский талант Сократа, который Платон испытал на себе, проник в его диалоги и помог повлиять на мир для того, чтобы люди, поразмыслив о своей сущности, яснее поняли стоящие перед ними цели.

«ПРОТАГОР». ПАЙДЕЙЯ СОФИСТОВ И ПАЙДЕЙЯ СОКРАТА

В «Протагоре» Платон впервые приподнимает завесу, прикрывавшую мысли и цели, которые он не хотел обнаруживать в ранних диалогах*. В «Протагоре» более четко сформулированы и проблемы, затронутые Платоном уже раньше. Читателю, который не сумел обнаружить внутренней связи между ранними диалогами, теперь становится ясно их единство, и перед ним предстает центральная проблема всех этих произведений Платона. Уже в «Апологии» встречается образ Сократа-воспитателя, и мы понимаем, что главная проблема его жизни — установление неразрывной связи между добродетелью и знанием, которая раскрывается в малых диалогах на примере отдельных добродетелей[1]. В «Протагоре», произведении более значительном и объемном, Платон знакомит нас с дискуссиями о воспитании, которые были весьма распространены в век Сократа и софистов. Сократ пытается прорваться через разноголосицу этих дискуссий, критически разобраться во взглядах софистов на Пайдейю и противопоставить им свою программу воспитания.

Действие «Протагора» в отличие от ранних диалогов[2] разыгрывается не только в том скромном узком кругу учеников и друзей, где проходила деятельность исторического Сократа. На этот раз Платон показывает Сократа участником публичной дискуссии с величайшими знаменитостями своего времени — Протагором, Продиком и Гиппием. Местом действия оказывается дом богатейшего афинянина Каллия**, в гости к которому приехали эти знаменитые чужеземцы. По этому поводу в доме Каллия собрались его сограждане, игравшие заметную роль в общественной жизни и известные своими духовными запросами. Все они были в восторге от приезжих софистов и всячески их превозносили. Неважно, имел ли действительно место в жизни Сократа этот эпизод, ибо совершенно ясно, к чему стремился Платон, выбрав для своего учителя именно этих собеседников. Для него Сократ не был просто афинским чудаком, обладавшим оригинальными воззрениями. Он прекрасно понимал, что Сократ, вопреки его всем известному ироническому самоуничижению, обладает духовной мощью и самобытным умом, превосходящим всех прославленных мудрецов своего времени. «Протагор» представляет собой как бы философскую драму, сюжет которой — дискуссия Сократа с софистами — разворачивается в виде решающей битвы века, борьбы противоположных миров за право вести воспитание согласно собственным убеждениям. Несмотря на торжественный стиль патетических высказываний преисполненных важности софистов, на присутствие их свиты и поклонников (чем подчеркивалось значение происходящей

дискуссии), весь диалог брызжет таким юношеским весельем, остроумием и неудержимым озорством, которых мы не встретим ни в каком другом произведении Платона. Пусть некоторые диалоги отличаются бóльшим богатством языка, другие — сильнее воздействуют на наши чувства и разум, но ни один из них не превосходит «Протагора» четкостью композиции и драматическими эффектами.

Однако в пересказе почти полностью пропадает многоцветность жизни и непосредственность художественного воздействия, характерные для этого диалога. Невозможно передать сравнительные характеристики собеседников Сократа и его самого, характеристики, обращенные не столько к разуму, сколько к чувствам. Сравнения у Платона напрашиваются сами и встречаются почти в каждой строке. Историк не может конкурировать с художником: он лишен возможности воздействовать на читателя теми приемами, которыми располагает писатель. Даже самое остроумное и красноречивое описание окажется намного слабее «Протагора», отличающегося неподражаемой оригинальностью. Вследствие всего этого приходится ограничиваться суммарной передачей диалога, сведя его содержание к нескольким контрастным эпизодам, показывающим различие между воспитанием Сократа и софистическим.

Молодой ученик и друг Сократа Гиппократ будит его до зари громким стуком в дверь и требует, чтобы его впустили в дом. Возвратившись накануне вечером в Афины, он узнал, что в город прибыл Протагор. Это великое событие повергло его в страшное волнение. Гиппократ полон решимости стать учеником Протагора: многие молодые афиняне из лучших семей уже стали у него обучаться, платя за это большие деньги. Он пришел к Сократу так рано, чтобы попросить замолвить за него словечко перед приезжим учителем[3].

Прологом к главной части «Протагора» служит беседа во дворе дома, где в ожидании наступления утра прогуливаются Сократ и его ученик. Беседа ведется в излюбленном сократовском стиле. Сократ испытывает твердость решения молодого Гиппократа и разъясняет ему, в сколь рискованное предприятие он готов пуститься[4]. Отсутствие нравоучительности в тоне Сократа, скромность его речей приводит к тому, что юноша не ощущает дистанции между собой и учителем. Ему нелегко понять, что, несмотря на простоту обращения, перед ним сейчас стоит истинный Учитель, тем более что, в отличие от почтенного старца Протагора, Сократ выведен человеком цветущего возраста. Гиппократ видит в нем только советчика и друга, который хочет помочь ему познакомиться с Протагором, перед чьим именем он долго бездумно преклонялся. При помощи нескольких умело поставленных вопросов Сократ доводит до сознания Гиппократа, что тот ничего не знает о Протагоре и не имеет ни малейшего понятия о том, что представляет собой софист и чего можно ожидать от его уроков. Здесь затрагивается тема, которая потом, в главной части диалога, обретает большое значение. Если молодой человек хочет изучить медицину и стать врачом, — говорит Сократ, — он отправляется учиться к величайшему врачу своего времени, тезке юноши, Гиппократу с острова Кос; если он хочет стать ваятелем — он

пойдет к Поликлету или Фидию. Естественно, приходишь к выводу, что тот, кто идет в ученики к Протагору, хочет, очевидно, стать софистом. Гиппократ решительно отвергает такое предположение[5], при этом выясняется существенное отличие воспитания от профессионального обучения: только немногие ученики софистов изучают это искусство, намереваясь позднее заниматься им профессионально[6]. Юные афинские аристократы посещают Протагора просто «ради образования», как то приличествует частному лицу и свободному гражданину. Однако молодой человек не может объяснить, что такое это образование (παιδεία), и мы чувствуем, что это незнание типично для молодежи, которая стремится заниматься этой Пайдейей.

Вслед за признанием Гиппократа в своем невежестве следует предостережение Сократа. Так же как в платоновской «Апологии», Сократ настаивает, что людям следует «заботиться о своей душе»[7]. Он напоминает Гиппократу о той опасности, которой он подвергает «свою душу», передавая попечение о ней незнакомцу, цели и намерения которого ему не ясны[8]. Здесь впервые высказываются сомнения в пользе софистического образования. Чужеземец Протагор приезжает в Афины и предлагает за плату обучать всем возможным видам знания[9]. Как социальное явление он, по мнению Сократа, напоминает, попросту говоря, бродячего торговца-разносчика, торгующего привезенным с чужбины товаром. Конечно, между софистом и заезжим торговцем имеется и различие, но оно говорит не в пользу софиста. Покупая у торговца съестные припасы, можно принести их в заранее заготовленных сосудах домой и там попробовать, прежде чем приступить к трапезе. Духовную же пищу, которую Гиппократ собирается закупить у Протагора, ему предстоит поглощать тут же на месте, без предварительной пробы; он должен будет «воспринять ее в душу», не зная, принесет она ему пользу или вред[10]. Таким образом еще до начала главной части диалога перед нами предстают два типа наставников: софист, забивающий без разбора головы учеников различными знаниями (как бы воплощая принцип среднего образования во все эпохи вплоть до сегодняшнего дня), и Сократа — врачевателя душ, для которого знания — это «пища для души»[11] и который прежде всего спрашивает, будут ли они ко Благу или ко Злу[12]. Правда, Сократ никогда не называл сам себя «врачевателем душ», но, когда он говорит, что сомнения о характере диеты и образе жизни могут быть разрешены врачом или учителем гимнастики, невольно возникает вопрос, чем должен отличаться от них человек, сведущий в пище духовной? Если можно будет найти такое отличие, то мы сможем уяснить себе, каким представлял себе Сократ идеального учителя.

Направляясь к дому Каллия, Сократ и Гиппократ продолжали разговор о том, каким должен быть настоящий Учитель. Уже рассвело, и они решили, что наступило время войти к софисту, у которого с утра и до самого вечера не было отбоя от посетителей[13]. Привратник в доме Каллия злится, увидев друзей, из чего можно заключить, что Сократ и Гиппократ не первые, кто пришел засвидетельствовать почтение Протагору. Насилу добившись, чтобы их впустили в дом, они увидели Протагора прогуливающимся. Вместе с Протагором

прогуливались по одну сторону хозяин дома Каллий, его единоутробный брат Парал, сын Перикла, и Хармид, сын Главкона, а по другую — второй сын Перикла Ксантипп, афинянин Филиппид и самый способный из учеников Протагора — Антимойр из Менда, готовящийся стать софистом. За ними следовали еще несколько афинян и значительное число иноземцев из самых различных городов, которые повсюду сопровождали Протагора, как будто он, подобно Орфею, зачаровал их своим голосом. Они напряженно вслушивались, стараясь уловить каждое слово, произнесенное шедшими в первом ряду. В конце портика, когда Протагор поворачивался, второй ряд расступался, пропуская его, а затем поворачивался тоже, чтобы идти назад в том же порядке[14]. По другую сторону портика в вестибюле, в кресле, расположился Гиппий из Элиды. Вокруг него на скамьях сидели известные афиняне и иноземцы. Он обсуждал с ними астрономические проблемы, излагая свою теорию[15]. Третий софист Продик Кеосский занял какое-то помещение, прежде служившее кладовой, которое Каллий из-за обилия постояльцев превратил в пристанище для гостей. Продик еще не встал; он возлежал на ложе, укрытый несколькими шерстяными одеялами. Возле него сидели несколько знаменитых афинян. О чем они говорили, издалека невозможно было разобрать, так как густой низкий голос Продика, разносившийся по комнате, воспринимался как сплошное гудение[16].

Сократ представил своего подопечного софисту и сообщил о его намерении стать учеником Протагора. Сократ говорит, что Гиппократ хочет заняться политической деятельностью в своем родном городе и думает, что обучение у Протагора может ему во многом помочь. Он рассказывает, что Гиппократ происходит из богатого знатного дома, что он способный молодой человек и склонен к честолюбию. Протагор с свою очередь объясняет принципы и методы своего обучения.

Такого рода реклама — «объявления о профессии» (ἐπάγγελμα) — была необходима странствующим софистам, так как тогда не было постоянных преподавательских классов, которые могли бы обеспечить им гарантированный доход[17]. Мы уже видели, что представители других странствующих профессий, например, врачи, тоже нуждались в подобного рода самовосхвалениях[18]; античному слушателю это не казалось столь странным, как современному читателю. Нам следует привыкнуть к мысли, что до основания постоянных школ — таких, какими были школы Платона и Исократа — странствующие учителя приезжали к ученикам и посторонние могли слушать их лекции в чужом городе (ἐπιδημία, ἐπιδημεῖν). Молодые люди стремились не упускать такой возможности. Упоминание об «эпангельме» — одно из доказательств появления новой категории людей — профессионалов, занимающихся образованием молодых людей. Раньше молодые люди могли пополнять свое образование только в общении со старшими: таким было, например, общение Сократа с его «молодыми друзьями»; во времена софистов это стало казаться старомодным и непрофессиональным: новизна софистического образования притягивала молодежь. Платон изящно и иронично пока-

зал на примере молодого Гиппократа тот энтузиазм, который вызывал приезд в город знаменитого софиста. На первый взгляд может показаться странным, что Платон, будучи сам основателем школы для молодежи, с такой резкостью выступает против профессионализма. Но его школа основывалась на дружбе (φιλία), и считалось, что она продолжает старинную традицию давать высшее образование путем совместных бесед и личного общения.

Протагор, восхваляя свое искусство, не выдвигает на первый план его новизну и близость к современности. Напротив, он говорит о нем как о древнем и оправдавшем себя ремесле[19]. Он говорит так, чтобы разрушить то недоверие, с которым относились в греческих городах к странствующим софистам и их профессии. Это недоверие побуждало многих не называть себя софистами, а прикрываться названием какой-либо другой профессии, например, врача, учителя гимнастики или музыканта[20]. Протагор привык извлекать выгоду из авторитета, которым пользовались педагогические взгляды и мудрость древних поэтов — от Гомера до Симонида. Эти сокровища древней мудрости софисты превращали в общедоступные школярские максимы. Протагор характеризовал древних титанов духа как родоначальников своего искусства, которое якобы предпочли скрывать то, что они тоже были софистами, и называли себя просто поэтами, чтобы избежать недоверия современников[21]. В противоположность им Протагор утверждает, что ему, дескать, нечего бояться называть себя софистом и что такая «игра в прятки» только усиливает недоверие к тому виду образования, представителем которого он является. Перед всем светом Протагор готов признать, что он софист, профессиональный учитель, дающий высшее образование взрослой молодежи. Его призвание — воспитывать людей[22]. Он охотно воспользуется случаем, чтобы объяснить собравшимся в доме Каллия, в чем смысл такого образования. Сократ чувствует, что Протагор гордится вновь обретенными слушателями, и предлагает пригласить также Продика и Гиппия с их поклонниками послушать беседу. Протагор с удовольствием соглашается[23]. После того как услужливые слушатели Протагора, поспешно сдвинув стулья и скамейки, превращают портик в аудиторию, представление начинается.

Протагор еще раз заявляет, что, обучаясь у него, Гиппократ с каждым днем будет становиться все лучше и лучше[24]. Сократ спрашивает, каким именно образом обучение у Протагора улучшает его учеников. Так вновь встает оставшийся в первой беседе без ответа вопрос о сущности и цели софистического образования[25]. Если бы, — говорит Сократ, — молодой человек стал учиться у Зевксиппа и тот обещал бы ему, что с каждым днем он будет становиться все лучше и лучше, то всем было бы ясно, что преуспевать этот человек будет в живописи. Если же, сойдясь с фиванцем Орфагором, юноша спросил бы, в чем он будет преуспевать, то тот назвал бы игру на флейте[26]. В чем же, спрашивается, будет преуспевать ученик Протагора? Сократ, по-видимому, ожидает, что в ответе будет названо какое-нибудь конкретное искусство («техне»), чтобы таким образом выяснить, на что, собственно, претендует Протагор. Однако тот не может отве-

тить на вопрос Сократа от имени всех, кто называет себя софистами, ибо как раз по этому вопросу между ними существуют разногласия. Присутствующий при беседе Гиппий известен, например, как знаток «свободных искусств», особенно тех, которые впоследствии стали называться «квадривиумом», куда входят арифметика, геометрия, астрономия и музыка. Если бы речь шла только об этих предметах, то ответить на вопрос Сократа было бы легко, так как все они требуют знания определенной «техне». Протагор же в воспитании молодежи отдает предпочтение социальным наукам. Он полагает, что молодые люди, прошедшие элементарный курс обычного обучения, нуждаются в высшем образовании, если хотят подготовиться не к определенной профессии, а к политической карьере. Молодые люди, — считает Протагор, — не стремятся к получению знаний, требующих знакомства с какой-либо «техне»[27]; им нужно нечто другое, и этому другому Протагор собирается их обучать. Благодаря полученным знаниям они смогут наилучшим образом управлять как собственным делом, так и общественными делами, а также станут самыми сильными как в поступках, так и в речах, касающихся государства[28].

Хотя Протагор и не называет то, чему он учит, в отличие от математических наук, словом «техне», он соглашается с Сократом и признает, что обучает «гражданскому искусству» и обещает сделать своих учеников хорошими гражданами[29]. Сократ признает правомерность такой задачи, однако сомневается, что «гражданскому искусству» можно кого-нибудь научить. Он обосновывает свое мнение ссылкой на обретенный им самим гражданский опыт. В народном собрании, да и вообще в общественной жизни, признают советы лишь выдающихся мастеров — зодчих, если речь идет о постройках, корабельщиков, если нужно руководство в постройке судов; так же поступают и во всем прочем, чему можно научиться. Если же советы начнет давать профан, его поднимут на смех и стащат с трибуны[30]. Только в делах, в которых никого нельзя считать знатоком, ибо им нельзя научить, всякий может подавать советы, все равно, будь он плотник, медник, сапожник, благородный или безродный, купец, судовладелец, богатый, бедняк; и никто не укорит этого человека за то, что он, не будучи обучен, решается выступать со своими советами, так как афиняне считают, что ведению общественных дел обучить нельзя[31]. В частной жизни дело обстоит так же: самые мудрые и лучшие люди не могут передать другим те качества, которыми они обладают. Перикл, отец двоих присутствующих здесь юношей, дал им во всех отношениях прекрасное образование, они изучали всевозможные предметы; но своей мудрости и величия Перикл не мог им передать. Они бредут по жизненному пути, словно отпущенные на волю домашние животные, надеясь, что набредут по счастью на истинную арете[32]. Вопрос о том, почему сыновья великих людей не наследуют качеств своих отцов, очень занимает Сократа, и он часто возвращается к нему. Сократ приводит множество примеров из жизни хорошо известных семей современников и, в частности, людей, присутствующих на беседе[33]. Этими примерами он обосновывает тезис, что обучить добродетели невозможно[34*].

Таким образом Сократ в философской форме повторяет основные положения аристократической этики Пиндара; рационалистическая педагогика софистов не занималась опровержением этой этики, но просто не обращала на нее внимания[35]. Воспитательский оптимизм софистической педагогики был, по-видимому, безграничен[36]. Ему благоприятствовали как интеллектуальная направленность обучения, так и общие веяния времени, связанные с победой демократии в большинстве греческих государств[37]. Однако в присущих аристократической Пайдейе и возникших еще в древние времена сомнениях во всемогуществе воспитания основную роль играли не только сословные предрассудки. В этих сомнениях отразились неудачи воспитания, имевшие место в аристократических семьях, некогда гордившихся своими добродетелями и традициями. Эти неудачи привели к необходимости появления у греков науки о воспитании[38]. Недоверие Сократа к воспитательским теориям софистов выразилось в том же вопросе, о котором писал Пиндар и который софисты оставили без ответа. Сократ не отвергает очевидных успехов софистов в области интеллектуального образования[39]. Он лишь сомневается, можно ли научить человека быть добродетельным гражданином и правителем государства; поэтому центральной фигурой диалога не мог быть ни Гиппий из Элиды, прославленный учитель математики, ни грамматик Продик Кеосский. Такой фигурой мог стать только Протагор, так как он был представителем направления, считавшего проблему морально-политического образования самой основной и важной. Он полагал, что ее можно разрешить изучением «гражданской науки». Сама попытка Протагора найти рациональные основы для замены строгого аристократического воспитания обнаруживает у него наличие тонкого и точного чувства времени и понимание произошедших в обществе перемен. Но именно здесь яснее всего проявляется слабость софистической Пайдейи. Слова Сократа: «Я никогда не верил, что хорошие люди становятся хорошими благодаря людскому попечению» перекликаются со стихом Пиндара о том, что «арете есть дар богов»[40]. Это религиозное утверждение странным образом сочетается с трезвым реализмом Сократа и его основанным на опыте убеждением в бесполезности многих благих человеческих устремлений.

Возражение Сократа настолько серьезно, что Протагор вынужден перевести разговор на более возвышенные темы, чем просто вопрос о приемах воспитания. Далеко не каждый софист был на это способен, но Протагор считал себя в состоянии отразить любые нападки. Платон хотел вывести противника, достойного Сократа, и вложил немало искусства, чтобы показать все его достоинства. Протагор не был бы настоящим представителем века расцвета педагогики, если бы у него не было своего ответа на вопрос Сократа о возможностях, которые дает образование. Выводы Сократа основывались на множестве изолированных фактов, отрицать которые было невозможно. Поэтому Протагор решил подойти к вопросу с другой стороны, внеся в него свои новые социологические теории. Он анализирует структуру общества, его потребности и учреждения. Если

не признать возможностей, которые дает обучение граждан, то все формы государственной жизни потеряют смысл и окажутся ненужными. Образование служит необходимым социальным и политическим базисом общественного строя. Особенно это относится к демократии, придающей решающее значение мнению граждан и их активному участию в жизни государства. Мы уже писали о взглядах Протагора на социальные основы воспитания в связи с другими теориями софистов[41]. Длинная речь Протагора дает Платону возможность показать, как этот выдающийся софист мог блистать во всех видах ораторского искусства. Сократ признает, что он побежден и разбит наголову[42]. Однако его преувеличенное восхищение скорее всего полно иронии. На самом же деле он просто не хочет давать бой на той территории, где превзойти Протагора действительно трудно. Сила Сократа не в умении красиво пересказывать очаровательные мифы и не в ведении поучительных бесед, но в диалектической атлетике, в точно поставленных вопросах, на которые противник вынужден давать ответы. Диалектическое искусство Сократа принесло ему победу в попытке переманить противника на выгодную для себя территорию. Противоположность их точек зрения стала совершенно очевидной, когда речь зашла не только о принципах воспитания, но и его методах.

Сократ делает вид, что присоединяется к бурному одобрению Протагора восхищенной аудиторией. Он просит только разъяснить ему одну мелочь[43]. Протагор утверждал, что любой человек поддается воспитанию. Он рассказал, что после того, как Прометей подарил людям техническую цивилизацию, Зевс послал им с небес еще один подарок — умение жить сообща. Он дал им политическую добродетель, которая выражается в справедливости, здравомыслии, благочестии и тому подобном. Благодаря этой добродетели на земле возникли и укрепились государства. Политическая добродетель была дана не каким-то отдельным людям — она присуща в равной степени всем индивидуумам. Воспитание имеет только одну задачу — развить эту естественную социальную способность человека[44]. Упоминание Протагором «добродетели вообще» и отдельных добродетелей — справедливости, здравомыслия и благочестия — дает Сократу возможность перейти к проблеме, особенно его волнующей, к вопросу о природе отдельных добродетелей и их отношению к «добродетели вообще»[45]. Этот вопрос он ставит перед Протагором в такой форме: «Можно ли считать, что добродетель представляет собой нечто единое, а справедливость, здравомыслие и благочестие — только ее различные части, или это различные обозначения одного и того же качества»[46]. Это место диалога возвращает нас к вопросу, уже разобранному в ранних сократических сочинениях — таких, как «Лахет», «Хармид» и «Евтифрон». Может показаться, что, увлеченный любимой проблемой, Сократ забыл главную тему беседы — вопрос о воспитании и о возможности обучения человека добродетели. Успокоенный общим одобрением, Протагор следует за Сократом в мало знакомую область тончайших логических различий, смысл которых пока не ясен ни ему, ни читателю.

В каждом из ранних диалогов Сократ разбирал какую-нибудь одну добродетель, а затем в ходе изложения сводил ее к проблеме «добродетели вообще». Понятие о частях добродетели также встречается в ранних диалогах. В «Протагоре» Сократ ведет свое исследование так же, как и в предыдущих произведениях, начиная с одной конкретной добродетели, но вопрос об отношении отдельной добродетели к «добродетели вообще» ставится не в конце обсуждения и даже не в кульминационном пункте, а в самом начале изложения как главная цель исследования[47]. Сократ сразу показывает, что стремится к определению частей добродетели. Протагор соглашается с Сократом, что термин «часть» правильно определяет отношение справедливости и здравомыслия к «добродетели вообще». Сократ ставит уточняющий вопрос: «Как надо понимать слово «часть», как часть лица или как часть золота»[48], то есть отличаются ли эти части от целого — качественно или только количественно? Протагор утверждает, что отдельные добродетели относятся к целому, как часть лица — рот или нос — относятся ко всему лицу. Но на вопрос Сократа, должен ли человек, обладающий одной добродетелью, непременно иметь и остальные, Протагор отвечает отрицательно. Он говорит, что люди бывают храбрыми, но несправедливыми, справедливыми, но не мудрыми. Вопрос осложняется тем, что мудрость (σοφία) трактуется здесь как часть добродетели, следовательно, интеллектуальная арете добавляется к моральной добродетели[49]. Исторически вполне оправданно, что именно софист подчеркивает эту сторону арете. Протагор еще не подозревает, что он очень облегчил задачу своему противнику, утверждающему, что добродетель — это знание. Читатель начинает понимать, что, несмотря на кажущееся сходство взглядов Протагора и Сократа в вопросе о роли знания, именно в этом пункте проявится различие их понимания природы знания. Протагор не знаком с тезисом Сократа, что добродетель — это знание. Он не чувствует, куда хочет завести его Сократ. В течение всей последующей беседы Сократ не раскрывает своего намерения, которое известно нам из ранних диалогов. Подобно тому как государственный муж, делая первые шаги по намеченному пути, скрывает от не понимающей его толпы свою конечную цель, Сократ выдвигает на первый план вопрос о частях добродетели, стараясь произвести впечатление, что это и есть его главная тема.

Ход беседы в «Протагоре» отличается от ранних диалогов тем, что Сократ показывает отношения части и целого не на примере одной какой-либо добродетели, но постоянно сравнивая все добродетели между собой. При этом его цель — доказать их единство. О каждой отдельной добродетели Сократ говорит меньше, чем в ранних диалогах; это объясняется не только тем, что, стремясь к общему итогу, он сокращает отдельные части своего разбора. Одной из причин было то, что, если бы Сократ стал подробнее разбирать отдельные добродетели, это привело бы к повторениям, которых Платону и так нельзя было избежать. Некоторое знакомство с исследованием отдельных добродетелей Платон, по-видимому, предполагал у своего читателя, хотя это знание не обязательно для понимания «Протагора»[50*].

Вопрос, нужно ли для владения «общей добродетелью» обладать всеми ее частями, Сократ разделяет на несколько подвопросов. Сначала он разбирает, обязательно ли справедливость связана с благочестием. Затем, связано ли здравомыслие с мудростью, и, наконец, — здравомыслие со справедливостью[51]. Начав с тех добродетелей, которые имеют сравнительно большое сходство, Сократ стремится привести противника к признанию, что справедливость и благочестие, по сути дела, одно и то же или, во всяком случае, очень похожие друг на друга понятия. С этим Протагор не без сопротивления соглашается. Таким же образом Сократ доказывает родство других пар добродетелей. При этом он отодвигает к концу беседы вопрос о храбрости как о добродетели, отличающейся от всех других. Протагору все это кажется очень странным. Как любой другой здравомыслящий человек, он склонен при сопоставлении явлений, для которых в языке существуют различные обозначения, обращать внимание не на их сходство, а на различия. Поэтому время от времени он делает попытки обратить на это внимание и настоять на своем[52]. Однако Протагор терпит неудачу, так как Сократ умеет находить общую основу вещей и родственность явлений, кажущихся различными; более того, он не обращает внимания не некоторые неточности и неудержимо стремится вперед по своему пути, целью которого было объединить части и целое, множество и единство. Читая ранние диалоги Платона[53], мы уже познакомились с «синоптическим характером» диалектики Сократа. Это качество проявляется и в нашем всеохватывающем обзоре. Некоторые современные интерпретаторы считают ошибкой Платона то, что он пренебрегает различиями сравниваемых понятий. Это только показывает, что они просто не сумели проникнуть в особенности платоновского метода.

Возрастающее недовольство Протагора заставило Сократа прервать беседу[54], так и не достигнув цели. Драматическое напряжение диалога держится на страстном упорстве Сократа, с которым он рвется вперед и не желает перестать добиваться ответов на свои вопросы. Однако он вынужден дать противнику длительную передышку. Протагор использовал ее для того, чтобы перенести вопрос о возможности обучения добродетели в другую плоскость. Он хочет говорить о толковании этого вопроса поэтами: такого рода обсуждения были одной из принятых софистами форм Пайдейи[55]. Но и здесь Сократ сумел превзойти Протагора, он перехватывает инициативу в интерпретации знаменитого стихотворения Симонида об истинной мужской добродетели, которое Протагор избрал как пример для доказательства своего таланта толкователя[56]. С притворной серьезностью Сократ ловко придает словам Симонида обратный смысл, показывая, что, ссылаясь на древних, можно доказать все, что угодно. В стихах Симонида Сократ находит подтверждение своего излюбленного тезиса, что никто не станет добровольно совершать дурные поступки[57]. После такого забавного, а для Протагора не особенно приятного поворота беседы Сократ не без труда возвращает собеседника к разговору о добродетели и ее частях. Он выдвигает весьма спорное положение, что мудрость и храбрость, в сущности, пред-

ставляют собой одно и то же[58]. Протагор не согласен с этим и приводит логические и психологические возражения против сократовского метода доказательств[59]. Это заставляет Сократа применить обходной маневр. Он предлагает обсудить различие между счастливой и несчастной жизнью. Сократ утверждает, что счастливой нужно считать жизнь приятную, полную наслаждений, а несчастной – такую, которая наполнена огорчениями и страданиями[60]. Большинство людей согласилось бы с таким определением, но Протагор подходит к вопросу иначе: он считает, что следует отличать хорошие наслаждения от дурных[61]. Тогда Сократ предлагает обсудить отношение Протагора к мудрости и знанию[62]. Эти качества Сократ ставит превыше всего другого. Хотя Протагор в этических вопросах не примыкает к гедонизму «толпы», Сократ выражает опасение, что в оценке мудрости его собеседник, как и люди из «толпы», не понимает, что именно знание должно управлять поступками человека, а считает, что инстинкты играют в жизни бóльшую роль, чем знание. Сократу важнее всего получить ответ на вопрос, может ли знание помочь человеку поступить правильно и дает ли понимание того, что хорошо и что плохо, невосприимчивость к дурным влияниям, побуждающим творить плохие дела; однако и здесь Протагор, гордясь своим высоким образованием, не хочет разделить мнение «толпы». И правда, кто же еще, если не самый прославленный и знаменитый среди софистов, придававших такое огромное значение образованию, должен был поддержать высокую оценку знания?[64]

Теперь Сократ выступает против самого себя и Протагора, как бы от имени «толпы». Он говорит, что люди часто не поступают наилучшим образом, хотя у них есть к тому возможность. Когда же их спрашивают о причинах таких поступков, они отвечают, что совершили их против своего желания, уступив притягательной силе наслаждения или из страха перед страданием[65]. Тот, кто убежден, что знание предопределяет поведение, должен опровергнуть это обычное мнение. Сократ и Протагор должны, таким образом, дать объяснение тем поступкам, которые большинство объясняет неспособностью человека устоять перед наслаждением[66]. Протагор догадывается, что от его согласия с сократовской высокой оценкой знания как моральной силы могут возникнуть вопросы, о которых он никогда не помышлял. Он начинает понимать, что его мысли совпадают с мнением большинства, считающего, что от познания Блага до совершения благих поступков – неблизкий путь. Он согласился с Сократом потому, что предложенная ему роль вполне соответствовала его мнению о себе как о человеке, живущем духовной жизнью, а не причисляющем себя к «толпе». Однако он не хочет идти дальше по предложенному Сократом пути и отвергает его словами: «Какое нам дело до взглядов толпы, болтающей то, что ей взбредет в голову в данную минуту?»[67]. Но Сократ настаивает, говоря, что в обязанность поборников сознания и его влияния на поступки людей входит опровержение взглядов «толпы» и противопоставление им собственных. Он полагает, что решению разбираемого вопроса поможет правильное

определение отношения храбрости к другим сторонам добродетели. Протагор вынужден согласиться, и Сократ от имени их обоих снова выступает против воззрений толпы. При этом Сократ говорит и за себя, и за толпу. Ведение диалога целиком перешло к нему, а Протагор оказывается в роли простого слушателя[68].

Сократ показывает, что под выражением «уступка наслаждению» обычно понимают психический процесс, в результате которого люди предаются чувственным радостям, хотя и понимают, что поступают во вред себе. Сократ вынуждает «толпу» признать, что следствием испытанного наслаждения может быть страдание. Например, человек выбирает кратковременное удовольствие взамен продолжительного, хотя и знает, что это приведет впоследствии к серьезной беде. Сократ выясняет, почему такого рода наслаждение называют вредоносным[69]. Он заставляет «толпу» признать, что такое название дано потому, что на смену наслаждению приходит страдание[70]. Другими словами, конечный результат (τέλος), который определяет ценность наслаждения, сводится тоже к количеству наслаждения и ничему более[71]. Если «толпа» утверждает, что горькое — хорошо, а сладкое — плохо, то причина этого в том, что за горьким последует наслаждение, а за сладким — страдание. Если это соображение правильно, то слова, что кого-то «пересилило наслаждение», означают только то, что кто-то ошибся в расчете, избрав меньшее наслаждение вместо большего потому, что в этот момент оно лежало ближе[72]. Сократ приводит в пример человека, который должен принять правильное решение, как вести себя дальше, и сравнивает предстоящее удовольствие с будущим страданием[73]. Он разъясняет свою мысль с помощью двух примеров, в которых дело сводится тоже к количественному сравнению. «Если жизненное благополучие зависит от умения правильно выбирать длительность периодов наслаждения, то наиболее важными будут такие знания, которые избавят нас от ошибок при определении истинной длины этих периодов и исключат возможность обманчивых умозаключений. Без таких знаний наш выбор будет неточным, и часто обманчивая видимость вводит нас в заблуждение. Нам придется раскаиваться в своем выборе, и только умение правильно измерять исключает возможность ошибок»[74]. Если бы наша безопасность зависела от правильного выбора четных и нечетных чисел, то именно арифметика была бы тем искусством, на котором основывалась бы вся жизнь человека[75]. По мнению «толпы», все люди стремятся установить положительный баланс между наслаждениями и страданиями. Человеку следует избегать иллюзий, возникающих на расстоянии, они часто мешают правильному выбору. Нам необходимо обучиться искусству правильных измерений, которые дадут возможность отличать иллюзорное от истинного[76]. Что это за искусство измерения и в чем его сущность, мы, — говорит Сократ, — рассмотрим в другой раз. Важно, что мы установили, что именно знание дает возможность измерить и верно оценить наши поступки. Этого достаточно для доказательства правильности воззрений моих и Протагора[77]. Вы ведь спрашивали нас, в чем заключается духовный процесс, который вы назвали «уступкой наслаждению». Если бы мы

сразу сказали, что этот процесс основан на неведении, то вам показалось бы это смешным. Теперь, однако, ясно как день, что «уступка наслаждению — не что иное, как простое неведение»[78].

После того как от имени своего и Протагора Сократ так ответил «толпе», он обратился к софистам, которые полностью с ним согласились. Сократ обратил внимание на то, что софисты приняли тезис, что «приятное — это благо» и «поступки людей определяются стремлением к наслаждению»[79]. Успокоенный всеобщим одобрением, Протагор тоже примыкает к остальным софистам, не замечая, что соглашается с тезисом, который поначалу вызывал у него недоверие[80]. Оказалось таким образом, что все эти великие воспитатели, собравшиеся в доме Каллия, разделили мнение «толпы». Сократ поймал всех в ловушку, ибо наблюдательный читатель не может не заметить того, что сам Сократ ни разу не примкнул к положениям гедонизма и все время подчеркивал, что такие взгляды свойственны именно «толпе». Проведенное обсуждение дало возможность Сократу косвенно охарактеризовать воспитательную систему софистов. Не задерживаясь на признании, которое он у них выманил, Сократ продолжает развивать тезис «толпы». Если стремление к приятному определяет человеческие решения и поступки, то совершенно ясно, что никто не станет выбирать меньшее благо и что так называемая моральная слабость людей, «уступающих наслаждению», на самом деле — просто отсутствие знания[81]. Никто добровольно не стремится к цели, которую считает злом[82]. Сократ вынуждает софистов признать уже известный нам парадокс, что «никто не ошибается добровольно»[83], и ему вовсе не важно, вкладывают ли они в слово «ошибаться» тот же смысл, что и он. Теперь ему нетрудно ответить на все еще не решенный вопрос о соотношении храбрости и знания. Тем самым он сумеет замкнуть последнее звено в цепи доказательств того, что добродетель едина и неразделима. Тезисом Сократа было то, что храбрость и мудрость тождественны. Протагор соглашается с тем, что остальные добродетели более или менее сходны друг с другом. Исключением является только храбрость, но из-за этого рушилась вся аргументация Сократа[84]. Ведь существуют люди распутные, вовсе не благочестивые, духовно неразвитые, но чрезвычайно храбрые. Сократ определил, что храбрыми называют людей, проявляющих смелость перед лицом опасности, которая у других людей вызывает страх[85]. Если страх определить как ожидание плохого[86], то храбрецом оказывается человек, идущий навстречу тому, что у других вызывает страх. Это, казалось бы, противоречит уже признанному всеми положению, что никто не стремится к цели, которую считает для себя злом[87]. Получается, что храбрец и трус должны одинаково не стремиться к тому, что считают страшным[88]. Различие между ними, — говорит Сократ, — заключается в том, что они боятся разных вещей. Храбрец боится позора, а трус по незнанию боится смерти[89]. Сократ демонстрирует в этом противопоставлении различие в понимании слова «знание». Знание истинных добродетелей неизбежно предопределяет наш выбор. Храбрость по сути едина с мудростью, ибо она дает знание того, чего следует и чего не следует бояться[90].

Диалектическая форма ранних диалогов получает окончательное оформление только в «Протагоре», когда разъясняется цель сократовского вопроса о природе добродетели. Формулируя в «Протагоре» свои выводы, Сократ определяет и смысл малых диалогов: «Я спрашивал об этом только ради того, чтобы определить, что такое добродетель. Я знаю, что если это раскрыть, то выяснится все, о чем мы распространялись в длинных речах. Я утверждаю, что добродетели нельзя научить. Ты же утверждаешь, что она поддается изучению[91]. На вопрос о сущности добродетели необходимо ответить, прежде чем решать, можно ли ей научить». Однако вывод, к которому пришел Сократ, что добродетель — это знание и что даже храбрость подпадает под такое определение, говорит о том, что научить добродетели можно. Более того, появляется возможность говорить серьезно об обучении добродетели. Таким образом в конце спора его участники как бы поменялись местами: Сократ, считавший, что добродетели нельзя обучить, старается показать, что во всех своих проявлениях добродетель — это знание, а Протагор, утверждавший, что добродетель поддается изучению, теперь говорит, что она может быть чем угодно, но только не знанием. Тем самым он ставит под вопрос возможность обучения добродетели[92]. Спор заканчивается тем, что Сократ удивляется перемене ролей в спектакле: каждый из спорщиков говорит теперь обратное тому, что он утверждал в начале диалога. Для Платона этот парадокс служит началом истинной философии[92а]. Читатель же закрывает книгу, понимая, что мысль Сократа в том, что добродетель зиждется на знании истинных ценностей[93], и оно должно стать краеугольным камнем всякого воспитания.

В «Протагоре» Платон следует сократовскому принципу — не давать читателю никаких догматических наставлений; вместо этого он старается просто возбудить в нем интерес к этим проблемам, чтобы под влиянием интереса к мыслям Сократа они стали его собственными. Ранние произведения Платона и сводились лишь к пробуждению такого интереса. Но если, прочитав «Протагора», оглянуться на проделанные в малых диалогах исследования отдельных добродетелей, то становится ясным: Платон предполагал, что читатель будет с таким же упорством стремиться к решению вопроса о сущности добродетели. Он сам тоже, двигаясь от книги к книге, с удивительной целеустремленностью раскрывал все новые грани одной и той же проблемы. В конце «Протагора» мы убеждаемся, что, несмотря на все драматургическое искусство Платона, отвлекающего наше внимание непрерывной сменой героев и декораций, содержание этого диалога сводится к той же самой поставленной еще в ранних диалогах проблеме. Вместе с тем мы испытываем облегчение и радость при мысли, что, забираясь все выше и выше, мы в состоянии лучше понять структуру местности, по которой мы двигались. Все отдельные исследования ранних диалогов вели нас к одной центральной точке, лежащей, однако, в той же плоскости, что и исходные пункты, откуда мы вышли. Если же оглянуться назад после прочтения «Протагора», то становится ясным, что все тропы вели к вершине, которой мы теперь наконец достигли. Мы начинаем понимать, что все

человеческие добродетели по сути своей едины и основаны на знании. Все прежние рассуждения, подводившие к этому выводу, обретают свой смысл и значение и видно, что они — это теперь тоже становится ясным — сводились к проблеме воспитания.

В эпоху софистов методы Пайдейи впервые стали осознанной проблемой. Под воздействием самой жизни и духовного развития (эти две вещи всегда связаны между собой) они вызывают всеобщий интерес. Появилось «высшее образование», и его провозвестники — софисты — выделились в особое сословие, задачей которого было обучать добродетели[94]. При этом выяснилось, что, несмотря на все предварительные размышления о методах и формах обучения, несмотря на огромное количество материалов, которые включались в высшее образование, ясности в вопросе о том, что же должно лечь в его основу, так и не достигли. В отличие от Протагора Сократ никогда не претендовал на роль воспитателя, и наши источники единодушно подчеркивают это[95]. Однако, как и все его ученики, мы с самого начала инстинктивно чувствуем, что именно он был тем истинным воспитателем, которого требовало время. В своем «Протагоре» Платон ясно показывает, что воспитательская деятельность Сократа зиждется не на каком-то особенном методе, не на мистических свойствах его личности, а прежде всего на том, что, сведя этическую проблему к проблеме знания, он впервые подвел твердый фундамент под деятельность наставников, фундамент, который полностью отсутствовал у софистов. Выдвигавшееся софистами требование примата духовной культуры было обосновано только тем, что она, якобы, должна привести к успеху в жизни. Гражданская жизнь, основы которой были поколеблены, искала высшей нормы, которая наложила бы обязательства на всех граждан и связала их воедино, ибо такое требование отражало внутреннюю природу человека. Только опираясь на эту природу воспитатель может выполнить свою основную задачу — обучить человека истинной арете. К этому не могло привести «высшее образование» софистов, но только то глубокое истинное знание, о котором говорит Сократ.

Развитие диалектической формы получает окончательное завершение только в «Протагоре», когда сократовский вопрос о природе добродетели сводится к проблеме воспитания. В свою очередь «Протагор» открывает путь к новым проблемам; они только поставлены, но ответы на них не даны, что и указывает на необходимость дальнейших исследований в новых книгах. Сократ полагал, что добродетели нельзя обучить и он не годится на роль наставника. Однако Платон намекает, что за этим шутливым утверждением Сократа скрывалось указание на нечто более серьезное, а именно — сознание истинной трудности задач наставника. Сократ гораздо ближе подошел к ее решению, чем софисты. Все, что требуется, по его мнению, — это продумать все проблемы до конца. И Платон обещает, что это будет сделано в будущем. Одна из проблем, настоятельно требующая своего решения, — это вопрос, как обучать добродетели. Если принять положение Сократа, что добродетель — это знание, кажется, что она близка к разрешению[96]. Теперь возникла необходимость

исследовать истинную природу сократовского понятия «знание», так как оно не сводится к тому, что под этим словом подразумевали софисты и большинство других людей[97]. Исследование этого вопроса мы встретим в «Меноне» и отчасти – в «Горгии». В «Протагоре» часто встречаются намеки на будущие исследования; вопросы, которые к ним относятся – это, например, вопрос о «наилучшем образе жизни» (εὖ ζῆν). Сократ затрагивает эту проблему в «Протагоре» не столько ради нее самой, сколько для того, чтобы еще раз продемонстрировать необходимость избрания правильной линии поведения (даже если руководствоваться общим представлением о том, что счастье сводится к удовольствиям). Сократ поясняет «большинству», что для правильного выбора необходимо научиться искусству «измерения», – иначе легко ошибиться и выбрать меньше, а не больше удовольствий. При такой установке «толпы» знания также оказываются незаменимыми для достижения «хорошей жизни». Таким образом Сократ завершает свою аргументацию доказательством необходимости знаний даже в сиюминутных жизненных обстоятельствах. Однако невозможно удержаться от того, чтобы не задуматься над вопросом, который Сократ поставил перед софистами (хотя некоторые современные ученые не считают нужным задать его себе) – действительно ли сам Сократ придерживался такого же взгляда на жизнь и удовольствия[98]. Ведь после того как Платон в дальнейшем коснулся вопроса о цели жизни (τέλος), уже нельзя обходить и связанный с этим вопрос об удовольствиях. Мы понимаем, что беззаботная легкость, с какой Сократ трактует этот вопрос в «Протагоре», имеет целью высмеять софистов, а может быть, и нас, потомков. Хочется, чтобы об этом весьма важном вопросе Сократ высказался серьезнее. Это он делает в «Горгии», который, будучи как бы близнецом «Протагора», своей глубокой серьезностью представляет необходимое дополнение к его беззаботной веселости.

«ГОРГИЙ». ВОСПИТАТЕЛЬ КАК ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ

Первым шагом, который приблизит нас к пониманию связи между «Протагором» и «Горгием», будет освобождение от широко распространенного ложного толкования платоновских диалогов. Совершенно неправильно называть их «поэтическими» и видеть в каждом из них (пользуясь словами Гете) «исповедь и самоочищение». Сторонники такого мнения считают, что Платон стремился исповедаться, чтобы освободиться от угнетающих его внутренних переживаний. Исходя из такой презумпции, патетического и серьезного «Горгия» относят к иному периоду жизни Платона, чем тот, когда был написан веселый и жизнерадостный «Протагор»[1]. На этом основании «Протагора» считают одним из ранних произведений Платона, написанным даже до смерти Сократа, а мрачность «Горгия» объясняют ожесточением, охватившим Платона после катастрофы. Такие исследователи не понимают, что художественная форма диалогов Платона определялась объективными, а не субъективными причинами. Ее нельзя объяснять применяемой к современной лирической поэзии формулой: «Поэзия — это эмоции, переживаемые в тиши»[2]. Совершенно бесспорно, что сам жанр платоновских диалогов возник благодаря глубоким переживаниям, вызванным знакомством с Сократом и его влиянием. Однако не это определяло форму каждого отдельного произведения. Не следует в любом из них искать отражения какой-либо жизненной ситуации и субъективных настроений автора. Неразрывная связь с личностью Сократа, лежащая в основе диалогической формы, и являлась той объективной действительностью, которая уже не была связана с волей и настроением самого Платона. Конечно, его настроение имело известное значение и влияло на контуры образов. Однако серьезность «Горгия» объясняется не только тем, что в нем отразилось чувство, владевшее автором в период написания. Близость ко времени смерти Сократа вовсе не обязательна для объяснения грандиозного пафоса этого произведения, подобно тому как она кажется совершенно излишней при объяснении чувства обреченности, пронизывающего диалог «Федон». Те же толкования отодвигают «Федона» далеко от времени смерти Сократа и помещают рядом с веселым «Пиром». Наконец, относить «Протагора» к началу писательского пути Платона не станет человек, который уже познакомился с ходом нашего предыдущего исследования и убедился, что это произведение суммирует и углубляет материал всех диалогов раннего периода. Такая манера (возвращение к старому материалу и углубление его) вообще присуща творчеству Платона. Позднее будет доказано, что отнесение «Протагора» к самым ранним произведениям и отрыв его от тесно связанного с ним «Горгия» неизбежно приведет к непониманию философского содержания этого

диалога. Бросается в глаза, что «Горгий» является как бы параллелью «Протагору».

Горгий из Леонтин был создателем того направления риторики, которое господствовало в Греции в течение последних десятилетий V века до н. э.[3]. Для Платона он был воплощением этого искусства, подобно тому как Протагор был для него воплощением софистики. Оба диалога, как «Горгий», так и «Протагор», имели целью не столько показать внутренний мир сократовского кружка (это было уже сделано в ранних диалогах), сколько обратиться вовне и размежеваться с риторикой и софистикой, определявшими в это время духовную жизнь Греции. Наряду с софистикой, занимавшейся воспитанием как таковым, риторика представляла ту сторону нового образования, которая готовила будущих ораторов для государственной деятельности.

В классический период истории Греции слово «ритор» обозначало прежде всего политического деятеля. В условиях демократии государственному деятелю приходилось в первую очередь быть оратором. Горгий считал своей задачей готовить риторов к такой деятельности. В ответ на притязания Горгия Сократ начинает дискуссию о сущности риторики. Здесь невольно возникает аналогия с «Протагором», где речь шла о сущности воспитания. Однако спор здесь принимает несколько иной характер. В отличие от Протагора Горгий не произносит пространных речей и не обосновывает теоретически полезность своего искусства, а только отмечает силу его воздействия на слушателей. Всякая попытка определить риторику исходя из содержания речей терпит крах, ибо риторика как средство убеждения пригодна в любой науке, где необходима речь как средство общения. Стало быть, риторика – не что иное, как искусство пользоваться словом и различными приемами убеждения слушателей.

В «Протагоре» Сократ утверждал, что политической добродетели невозможно обучить, ибо это не искусство, которое требует определенных знаний и где специалисты могли бы использовать свои знания[4]. То, что Сократ считает в предлагаемых софистами политических учениях и в риторических ухищрениях порочным[5], Горгий, наоборот, полагает главным их достоинством. Он считает доказательством величия своей профессии то, что при помощи слов она в состоянии влиять на события в наиболее важной человеческой деятельности, а именно – в политике[6]. Истинную природу риторики Платон показывает на примере того, что даже учителя этого искусства не в состоянии разобраться в нем объективно и видят главное его достоинство в том, что овладевшие этим искусством могут достичь власти[7]. В качестве доказательства Горгий приводит пример, когда благодаря красноречию сумели убедить больного человека принять лекарство или подвергнуться операции, хотя врач (то есть специалист) безуспешно пытался уговорить своего пациента[8]. Горгий напоминает также, что когда в Совете или в другом собрании возникает спор, кого следует назначить на ответственную должность, значение имеет не опытность или знания кандидата, а красноречие рекомендующего его оратора[9]. Государственный деятель благодаря своему

ораторскому таланту указывает цель специалистам и ставит перед ними задачи, которые тем предстоит решать под его руководством. Не архитекторам и судостроителям, умение которых восхваляет Сократ, принадлежит заслуга сооружения афинских верфей и укреплений. На самом деле они были построены благодаря Фемистоклу и Периклу, которые сумели убедить народ приступить к строительству, и только риторика могла дать им возможность добиться этого[10]. На эти неоспоримые факты опирается Горгий, когда Сократ оценивает риторику, подходя к ней со своей строгой этической меркой. Сократ не хочет признать ее видом искусства, не верит в ее способность убеждать других в том, что истинно, но считает, что риторика просто заманивает темных людей магией слов[11], подсовывая им видимость правды. Характеризуя таким образом риторику, Сократ указывает на опасность злоупотребления силой слова. Горгий, истинный учитель красноречия, ловко парирует этот довод. Он утверждает, что возможность злоупотреблений вовсе не доказывает порочность и предосудительность красноречия[12]. Любой силовой прием может быть использован во зло, если какой-либо человек применит его для избиения отца, матери или для нападения на друзей; однако учителя, обучавшего его борьбе, нельзя привлечь за это к ответственности, ведь он обучал юношу своему искусству не для преступления, а для борьбы за справедливость. Наказывать и укорять надо лишь того, кто употребил этот прием во зло.

Однако слова Горгия не разрешили проблему, интересовавшую Сократа, а скорее запутали ее. Когда Горгий говорит, что учитель риторики передает свое искусство ученикам для «борьбы за справедливость»[13], он, по-видимому, предполагает, что точно знает, что такое «хорошо» и что такое «справедливо», а его ученики или знают это с самого начала, или получают это знание от самого Горгия[14]. В диалоге Платона Горгий представлен почтенным старцем, для которого уважение сограждан так же важно, как это было для Протагора. Подобно тому как Протагор не хотел признать, что хорошее и приятное для него равнозначно, Горгий тоже старается избежать коварных вопросов о моральных основах своего обучения. Он утверждает, что при необходимости может показать различие между справедливым и несправедливым[15]. Это утверждение противоречит сказанному ранее, тому, что Горгий говорил о злоупотреблениях риторикой[16]. Выйти из затруднительного положения и помочь Горгию хочет его ученик Пол, представитель молодого поколения.

Пол не стыдится признать то, что и без того всем известно, а именно, что риторика безразлично относится к вопросам морали. Он упрекает Сократа, решительно заявляя, что недопустимо и некрасиво загонять в тупик и смущать такого почтенного наставника, как Горгий. Ведь все молча признают, что так называемая человеческая мораль сводится просто к соглашению между людьми и носит чисто внешний характер. Ее правилам нужно следовать, но в серьезных случаях она не должна удерживать от применения риторических приемов[17]. Этим противопоставлением полустыдливого, приукрашенного моралью стремления к власти старшего поколения учителей

риторики и сознательно циничного — младшего Платон обнаруживает высокое искусство, показывая ступени развития софистики и духовные типы ее представителей. Соответственно с изменением типа риторов диалог-драма «Горгий» написана в трех актах. С появлением на сцене каждого нового лица борьба обостряется, и углубляется ее принципиальное значение. Сперва Горгий, потом его ученик Пол и, наконец, третий, наиболее последовательный представитель племени риторов, Калликл[18], который откровенно считает высшим моральным законом право сильного. Эти три типа риторов представляют ступени развития ораторского искусства. Знаком отличия каждого типа служит отношение к вопросу о власти, овладение которой для всех — скрывают они это или нет — было главной целью. Именно в этом видят они полезность своего искусства, независимо от того, восхищаются ли они риторикой чисто теоретически или пытаются использовать ее практически.

Во второй части «Горгия» Сократ отвергает право риторики называться «техне»[19]. Наш термин «искусство» неадекватно передает смысл греческого слова «техне». Так же, как и наше «искусство», «техне» — это занятие, направленное на практические цели. Но в отличие от нашего понимания искусства как занятия, не подчиняющегося строгим правилам и связанного с индивидуальным творчеством, у греков в понятие «техне» входило прежде всего представление о сноровке и знании правил, которые у нас связываются скорее с ремеслом, чем с искусством. Греческое слово «техне» гораздо шире, чем наше «искусство». Оно определяет любую профессию, основанную на практическом умении. Подразумеваются не только живопись, архитектура, скульптура и музыка, но так же, и может быть, даже в большей степени, — медицина, военное дело или искусство мореплавания. При этом имеется в виду, что практическая деятельность и профессиональное умение основаны не на рутине, а на понимании и твердом знании общих законов. Тем самым слово «техне» обретает значение теории и часто встречается в терминологии Платона и Аристотеля, в особенности, когда оно противопоставляется «опыту»[20]. С другой стороны — «техне» отличается от чистой науки («эпистеме») тем, что всегда должна служить практическим целям[21].

Вопрос, который Сократ ставит перед Полом: что такое риторика? — показывает, что он хочет определить ее меркой, заимствованной из определения «техне». Из «Протагора» мы знаем, что такой меркой служит «идеал знания», который платоновский Сократ имеет в виду, когда ищет нормы человеческой деятельности. В «Протагоре» он связывает понятие лучшей жизни и возможности ее осуществления с необходимостью «искусства измерения» и показывает, что это «искусство» отсутствует в политическом воспитании Протагора. Это доказывает, с его точки зрения, что учение Протагора не может быть названо истинной «техне»[22]. В других сократических диалогах «техне» тоже служит образцом знания, к которому стремится Сократ. Это должно быть вполне понятно тем, кто помнит, что окончательной целью для Платона остается создание науки о государстве[23]. Иногда у Платона (в зависимости от контекста) слово

«техне» заменяет слово «эпистеме». Это бывает тогда, когда Платон стремится подчеркнуть, что его политическая схема основывается на совершенной теории бытия. В «Горгии» Платон формулирует свое новое учение о государстве и объясняет, в чем его отличие от политической риторики его времени. Понятие «τέχνε» очень удобно, чтобы подчеркнуть это различие.

Сократ отрицает, что риторика — это «техне», а определяет ее просто как умение добиваться успеха у толпы и вызывать у людей чувство наслаждения. В чем, спрашивается, ее отличие от поварского искусства? Ведь оно также стремится доставить наслаждение[24]? Сократ доказывает удивленному Полу, что риторика и поварское искусство — разные стороны одного и того же занятия. Но варка пищи на самом деле — не искусство, а только умение или навык. Разыгрываемая комедия достигает кульминации, когда Сократ заявляет, что основное в этих столь непохожих друг на друга занятиях, — это способность льстить и угодничать. При систематическом разборе этого занятия в зависимости от предмета, на который оно направлено, можно выделить четыре вида лести и угодничества: софистику, риторику, косметику и поварское искусство[25]. Близость друг к другу этих четырех типов угодничества становится особенно ясной в тот момент, когда Сократ определяет политическую риторику как фантом истинного искусства, которое само является только частью искусства управления государством[26]. Точно таким же образом три оставшиеся части угодничества оказываются призраками истинных искусств, необходимых для человека. Так как у человека жизнь души и тела протекает раздельно, то возникает необходимость заботиться как о той, так и о другой стороне существования. Попечение о душе относится к деятельности государства. (Эта неожиданная для нас корреляция освещает главную цель Платона — создание искусства управления государством — и показывает совершенно новый смысл, который он вкладывает в это понятие). Искусство, целью которого является забота о теле, не имеет специального обозначения. Оба вида искусства в свою очередь тоже делятся на части. Одна часть каждого занята заботой о здоровой душе и здоровом теле, а другая — о больной душе и больном теле. В государственном искусстве здоровой душе соответствует деятельность законодателя, а больной — искусство судьи. Забота и попечение о здоровом теле — дело учителя гимнастики, а о больном должен заботиться врач. Все четыре искусства пекутся о Благе, о сохранении благополучия души и тела[27]. Им соответствуют четыре вида угодничества и лести, четыре фантома: законодательству соответствует софистика, судебной деятельности — риторика, гимнастике — косметика, а медицине — поварское искусство. Они не служат Благу человека, а лишь стремятся дать ему наслаждение. При этом они основываются только на опыте, в то время как истинное искусство должно руководствоваться твердым знанием того, что полезно для человека[28]. Таким образом, место риторики определено: для души она делает то, что опытный повар делает для тела. Сравнение фантомов с настоящими искусствами выявляет также, что риторика — это не техне[29]. Главными особенностями техне оказываются

следующие: во-первых, это занятие, основанное на знании истинной сущности изучаемого предмета. Во-вторых, овладевший техне должен отдавать себе отчет в своих поступках и действовать, основываясь на понимании их значения; наконец — и это самое главное — все его действия должны быть направлены к достижению Блага[30]. Легко убедиться, что политическое красноречие не удовлетворяет ни одному из этих требований.

После того как Платон в такой забавной форме показал всю парадоксальность сократовской диалектики, он обращается к серьезному анализу ее положений. Диалектика Сократа не только остроумна, но буквально ослепляет неожиданностью некоторых утверждений. Вместе с тем нельзя сказать, что, вспыхнув подобно фейерверку, она затем после великолепного начала угасает, не оставив в душе никакого следа. Сократ прекрасно сознает психологические сопротивление неожиданности его утверждений, противоречащих общепринятым мнениям, и то возмущение, которое они должны вызывать. Но Сократа это не останавливает, так как истинная причина парадоксальности его утверждений лежит глубже: они должны побудить собеседника к философскому переосмыслению повседневного опыта[31*]. Сравнивая риторику с поварским искусством, Сократ сознательно шел в атаку на «царицу» политической жизни своего времени, низводя ее до малопочтенной роли служанки-поварихи. Сократ понимал, что своей атакой он не изменит взглядов общества. Однако она способна дать толчок к пересмотру оценок и всех наших представлений. Сравнения Сократа не вызваны желанием обидеть; они были ему подсказаны провидческим даром человека, понимавшего истинный порядок вещей совершенно иначе, чем это было принято. В его ви́дении истинное и иллюзорное отделялось друг от друга, и тем самым открывался новый подход ко всем человеческим ценностям. Сократ повторяет, что отношение косметики и грима к здоровой телесной красоте подобно отношению софистического образования к тому воспитанию, которое требуется для истинного законодателя. То же соотношение мы наблюдаем, сравнивая рецепты соусов и паштетов, составленные искуснейшим поваром, и диетические предписания врача. Так же и риторика, стремящаяся представить черное белым, соотносится с действиями судьи и государственного деятеля[32]. Вследствие этого искусство управления государством прямо противоположно тому, что принято называть «политикой». Теоретическое обоснование государственного строя и системы законодательства, изложенные Платоном в двух его главных книгах, обнаруживаются уже в «Горгии». В понимании Платона именно это было главной целью сократовского «попечения о душе»[33]. Пока еще невозможно предвидеть разрушительного воздействия этих новых взглядов, но уже чувствуется, что они ведут к перевороту всего мировоззрения. Калликл называет сократовскую переоценку ценностей «ниспровержением всей нашей жизни» и осуждает ее[34]. Мысли, высказанные Сократом в беседе с Полом, вызывают страстный протест Калликла в третьей части диалога.

Основным и самым сильным возражением Пола против недооценки Сократом риторики было указание на ее огромную роль в политической жизни[35]. Стремление к власти — это глубоко укоренившийся в природе человека инстинкт, и мы не можем им пренебрегать. Поскольку власть является такой великой силой, то и средства для ее достижения имеют огромное значение. Таким образом решение, казалось бы, чисто научного вопроса о ценности риторики приводит к далеко идущим выводам. Этот вопрос подводит нас к проблеме ценности и сущности власти. Пол рассматривает эту проблему с общепринятой точки зрения. Здесь, как и в «Протагоре», Платон показывает, что софисты и риторы, обладая весьма действенными средствами влияния на людей, имеют лишь самое примитивное представление о цели, к которой следует стремиться[36]. Платон полагал, что эта цель определяется самой природой человека. Все великие риторы считали, что человеком управляют инстинкты. Воздействуя на инстинкты, они надеялись управлять людьми, заставляя их делать то, что им подсказывают. Платон утверждал, что хотя обычно риторы обучают своему искусству в демократических государствах, их методы нисколько не отличаются от тех, которыми руководствуются тираны, имеющие неограниченную власть над жизнью и смертью своих подданных[37]. Даже самый ничтожный гражданин всегда стремится к власти и полон тайного восхищения теми, кто поднялся на ее высшие ступени[38]. Философствующий сапожник у Архилоха (fr. 22), который положа руку на сердце говорит: «Я не стремлюсь к власти тирана», — был лишь исключением, подтверждающим правило[39]. Когда Солон по завершении своей законодательной деятельности вернул народу всю полноту власти, он сказал в своем стихотворении, что не только властолюбивые аристократы, но даже народ считает его глупым и не может понять причины, почему он не стал тираном[40]. На сходной точке зрения стоит и Пол, который не может поверить, что Сократ не завидует неограниченным властителям[41]. В ответ на вопрос Пола о том, можно ли считать персидского царя счастливцем, Сократ говорит: «На этот вопрос нет ответа, так как неизвестно, какое у него образование и насколько он справедлив». Обнаруживая свое полное непонимание проблемы, Пол выкрикивает: «Да какое это все имеет отношение к счастью?»[42].

Однако не случайно в этой беседе Пайдейя и власть оказались диаметрально противоположными понятиями. На первый взгляд между тем и другим мало общего. Но для Платона стремление к одному или другому выражает два противоположных понимания человеческого счастья и тем самым — самой природы человека. Мы должны решить, чем мы будем руководствоваться, — философией насилия или философией воспитания. Эта часть «Горгия» хорошо показывает, что именно понимал Платон под словом «Пайдейя». Платон считал ее не какой-то промежуточной станцией на пути развития человека, на которой можно усовершенствовать его способности[43], но полагал, что значение Пайдейи много шире. Она доказывает возможность создания совершенного характера, соответствующего природе человека. Философия же власти сводится к учению о насилии. В жизни

как природы, так и человека эта философия видит только борьбу и угнетение; поэтому насилие кажется ей оправданным. Весь смысл этого учения сводится к необходимости достижения высшей власти[44]. Философия воспитания, напротив, ставит перед человеком задачу совершенствования, то есть стремления к калокагатии. Платон видит путь к достижению этой цели в преодолении несправедливого и дурного, то есть речь идет главным образом об этике[45]. Достижение физического и морального совершенства — калокагатии — не противоречит, по его мнению, природе человека, но соответствует иной оценке этой природы, о которой и говорит Сократ. Теперь становится ясной и та критика, которой он подвергает риторов. Сократ считает, что человеческой природе присуще стремление не к власти, но к культуре (к Пайдейе).

Если определять философию насилия как «натурализм» (точка зрения, встречающаяся у христианских авторов)[46], то такой взгляд будет противоречить утверждениям Платона. Он считал, что все философские системы основываются на познании природы человека, и ни один греческий философ не противопоставлял себя природе, которая казалась ему высочайшей нормой. Даже если принять взгляд тех ученых, которые считали, что над природой не надо творить насилия, а только ее облагораживать, — то и такой взгляд не мог удовлетворить Платона. Природа для него (в отличие от понимания софистов) не представлялась материалом, из которого с помощью воспитания можно сотворить совершенство[47]. Она сама по себе была высочайшим воплощением арете, которая не в состоянии проявиться в человеке полностью[48]. Также не следует утверждать, что Платон относится к власти как к чему-то дурному, достойному осуждения. С помощью диалектики Платон критически исследует власть «изнутри», отмечая ее положительное значение, но требует ее преобразования. Пол понимает власть как право ритора или тирана делать в государстве то, что ему заблагорассудится[49]. Сократ начинает с предположения, что обладание властью должно быть Благом, если люди так к ней стремятся; вместе с тем власть тирана или ритора безусловно не является Благом, потому что поступки их не определяются разумом[50]. Сократ делает различие между желанием и вожделением. Тот, кто соразмеряет свои желания только с собственным понятием о Благе, гоняется за иллюзией, которая служит предметом его вожделения. Предметом же настоящего желания может быть только истинное Благо. Когда возникает «вожделение», человек легко может ошибиться в определении предмета вожделения: ведь никто не может желать себе дурного или порочного. Далее Сократ приводит различие между целью и средствами[51]. Действуя, человек желает не самого действия, но того, ради чего он действует; цель сама по себе полезна и не может содержать ничего дурного или порочного. Казни, изгнание, лишение имущества — основные проявления тираническ ой власти — сами по себе не могут быть целью тирана, а только средствами. Правитель не может изначально стремиться к ним, так как они не приводят к Благу и приносят лишь вред. Тот, кто казнит, ссылает и лишает имущества, делает не то, что ему хочется, а лишь то,

что кажется ему желаемым. Вот почему, если только власть как таковая представляется Благом для человека, получившего ее, то тиран не владеет истинной властью[51а]. Более того, этот человек несчастлив потому, что подлинное счастье (евдаймония) состоит в совершенстве человеческой природы. Еще более несчастным становится несправедливый человек, если он не претерпит наказания за свои поступки[52]. Несправедливость – это болезненное состояние души, а справедливость – ее здоровье.

С точки зрения Платона уголовное наказание так же относится к законодательству, как лечебные меры, применяемые к больному, относятся к режиму, рекомендованному здоровому человеку. Так Платон сближает медицинскую практику с решением моральных проблем. Наказание – это лечение, а не кара, как это считали древнегреческие законодатели[53].

Истинным злом – по Платону – может быть только несправедливость: она оказывает вредное влияние на души тех, кто ее совершает, а не тех, кто претерпевает ее[54]. Если необходимость власти обосновывают обыкновенно тем, что она «защищает нас от несправедливости», то Сократ в «Горгии» выдвигает необычный для греков тезис, что «претерпевать несправедливость лучше, чем творить».

Поражение Пола демонстрирует и поражение Горгия, ибо ученик представлял своего учителя. Нельзя не отметить, однако, что нескромность и развязность Пола кажутся неуместными даже самому Горгию. Здесь не место излагать все приемы диалектики Платона, но следует упомянуть все же гибкость ума и подлинную страсть, с которой Сократ говорит обо всем, что связано с этикой. Уже разговор с Полом показывает, что собеседник Сократа достаточно натренирован в риторике, но совершенно беспомощен в диалектике[55]. В то же время искусство Сократа представлено как высшая форма Пайдейи. Привыкнув ошеломлять собеседников и побеждать в публичных соревнованиях, что само по себе отнюдь не доказывает силы мысли, риторика не выдерживает сконцентрированных доводов диалектики. И дело не только в том, что ей не хватает логической точности и методической последовательности: главный ее недостаток заключается в отсутствии объективных знаний и в том, что за произносимыми словами не чувствуется ни твердого взгляда на жизнь, ни прочной и последовательной философии. Ритора одушевляет не мораль, а стремление к успеху и бессовестное себялюбие.

Однако, чтобы показать окончательный разгром риторики, Платон решает, что в ее защиту должен выступить кто-либо из авторитетных граждан. Таким оказывается Калликл, знаменитый ритор, обладающий и философским образованием, и практическим опытом в государственной деятельности. Как личность он выше обоих ранее выступавших риторов, как учителя, так и ученика. Калликл решил положить конец хитроумным проискам Сократа. Он не тратит времени на защиту, а сразу переходит в наступление. Первым делом он пытается разорвать сеть диалектических доводов, которую Сократ набросил на своих противников. Калликл понимал, что в противном случае сам может в ней легко запутаться. Он чувствует себя более

уверенно, когда произносит речь, ибо его сила именно в этом[56], а не в умении разбираться в тонкостях чужих доводов. С ужасом он наблюдает, с какой быстротой Сократ выводит на поле боя свои захватывающие дух парадоксы, которые, по определению Калликла, являются просто каким-то эристическим наваждением. Калликл не желает быть просто слушателем и устремляется в бой, чтобы сокрушить Сократа сразу одним ударом.

Покоряющей внутренней убежденности Сократа Калликл противопоставлял не только школьные аргументы (как это делали до него риторы-профессионалы Горгий и Пол), но и свой богатый жизненный опыт. Он сразу оценил личность противника и увидел то, что не понимали его предшественники, а именно, что сила Сократа – в отсутствии в нем раздвоенности и в присущей ему уверенности в своей правоте. Всю жизнь Сократ строил свою духовную крепость и теперь атаковал противника, пользуясь ее защитой. Однако если сопоставить его на первый взгляд логичные рассуждения с опытом действительной жизни, то они окажутся, по мнению Калликла, чистыми фантазиями. Сократ – по его словам – всегда избегал участия в практической жизни, а только тихо вел беседы со своими немногими юными почитателями[57]. Он оплетал их сетью своих умозаключений, которой хотел опутать весь мир. Но эта сеть была слишком тонкой и должна была распасться, если ее извлечь на свет. Начиная свою борьбу с риторикой, Платон понимал, что задача сведется не столько к ниспровержению ее кумиров, сколько к разрушению глубоко укоренившегося в душах афинских граждан реализма, которому не по нраву окажутся преувеличения и крайности новой системы воспитания[58]. Правда, риторика тоже была частью этой новой культуры, но она была тесно связана с политикой, то есть с практической жизнью, и благодаря этому получила признание раньше, чем теоретические ветви нового познания – софистика и сократика. Выступление Калликла показывает, что риторика могла в это время рассчитывать на поддержку государственных деятелей и просто сограждан, которые осуждали все возрастающую оторванность нового высшего образования от нужд практической жизни. Еще в «Антиопе» Еврипида причиной трагической коллизии стал конфликт между «человеком дела» и «человеком мысли». Калликл многократно приводит стихи из этой драмы[59], признавая тем самым трагический характер этого конфликта, который, подобно пропасти, лег между ним и Сократом. Калликл, конечно, находится на стороне еврипидовского Зета, который призывает своего брата, служителя муз Амфиона, отрешиться от бесплодных мечтаний и приступить к энергичным действиям.

В образе Калликла Платон представил широко распространенный в то время тип противника занятий философией. Сократ намекает, что уже раньше слышал, как в кругу известных афинских политиков Калликл ставил вопрос о том, до каких пределов следует терпеть современное философское образование[60]. Эта проблема ставилась еще в «Надгробной речи», где Перикл восхвалял приверженность афинского государства к культуре, но говорил о необходимости ограничения этой любви. В этом он шел навстречу оппозиции,

которая опасалась, что чрезмерная одухотворенность афинских граждан может ослабить их политическую и военную доблесть[61]. Отрицательное отношение к духовной культуре впервые возникло в связи с появлением софистики; еще более опасной она показалась благодаря популярности Сократа, ибо он еще больше, чем софисты, влиял на отношение молодежи к государству. После смерти Сократа, еще при жизни Платона, выразителем реалистической реакции на сократовскую моральную философию становится Исократ, основавший свою собственную школу[62]. Но никто не сумел сформулировать возражения противников сократовской школы так ясно, как это сделал сам Платон. Для этого ему пришлось вжиться в ход рассуждений врагов Сократа, что и дало ему возможность говорить устами Калликла так искренно и убежденно, как он это делает в «Горгии». Очевидно, Платон еще в молодые годы слышал критику подобного рода в кругу своих друзей и близких. Часто высказывались подозрения, что, рисуя образ Калликла, Платон имел в виду определенное историческое лицо, какого-то представителя афинской аристократии того времени. Психологически вполне возможно[63], что, приводя слова своего противника, с которым он страстно борется, Платон испытывает к нему известную симпатию и не жалеет сил, стремясь понять его мысли, прежде чем их опровергнуть. Может быть, уместно вспомнить о том, что в самом Платоне жила ненасытная жажда власти и что в образ Калликла он вложил часть самого себя. В остальных его сочинениях мы не встретим больше подобных взглядов, но можно обнаружить, что они глубоко спрятаны под фундаментом его «Государства». Ведь если бы Платон был только вторым Сократом, то реальный Сократ не мог бы произвести на него такого оглушающего впечатления, как это имело место в действительности. То, что ему удалось нарисовать конгениальные портреты великих софистов, риторов и правителей, безошибочно доказывает, что в его собственной душе таились такие качества, которые влекли его к власти, суля ему большие возможности и великие опасности. Однако эти силы его души были укрощены Сократом. В творениях Платона его поэтический талант стал на службу сократовскому духу, что и привело к тому высокому единству, которое мы видим в диалогах.

Калликл был первым из риторов, рискнувшим выступить против моральных обвинений Сократа, страстно и энергично противопоставляя им доводы, заимствованные из реальной жизни. Он возобновляет спор о значении риторики как средства для достижения власти, спор, который благодаря диалектике Сократа перешел в область этики[64]. Калликл не пошел путем Пола, который наивно утверждал, что любой человек по природе своей стремится к власти. Калликл хочет обосновать стремление к власти более глубокими причинами. Он утверждает, что поведение греков всегда определялось их природой[65]. При этом он исходит из принятого у софистов различения естественного права и права юридического[66]. Он упрекает Сократа в том, что тот по своему усмотрению пользуется то одной концепцией права, то другой, подменяя их таким образом, что его оппонент оказывается противоречащим самому себе. Калликл считает, что с точки

зрения естественного права постыдно то, что является бóльшим злом. Поэтому, утверждает он, терпеть несправедливости более постыдно, чем их совершать, хотя согласно закону постыдным считается их совершение. Далее он утверждает, что терпеть несправедливость – дело раба, ибо только раб не в силах защитить себя. Способность к самозащите по Калликлу – критерий мужественности и служит этическим оправданием стремления к власти: во все времена только обладание властью способно оградить человека от несправедливости[67]. В то время как сильный человек пользуется своей силой, чтобы поступать по собственной воле, закон создает искусственные условия, чтобы лишить его этой возможности. Законы придуманы большинством, то есть слабыми. Они творят законы и распределяют хвалу и хулу так, как это им выгодно. Они стараются запугать сильных, которые по естественному праву желают иметь больше, чем остальные, и объявляют это стремление возвыситься («плеонексия») постыдным и несправедливым. Идеал равенства – это идеал толпы, которая радуется, когда никто не получает больше другого[68]. Пользуясь примерами из жизни животных и из истории, Калликл объявляет законом природы власть сильного над слабым[69]. Но человеческий закон, говорит он, заключает сильного в кандалы, дрессируя его с молодых лет, подобно львенку, чтобы внушить ему идеалы и законы, которые могут служить только к выгоде слабых. Когда же появляется по-настоящему сильный человек, он с порога отвергает все наши противоестественные законы и дает простор дарованному нам от природы естественному праву. Калликл цитирует слова Пиндара о Законе, царствующем над смертными и бессмертными. Закон превращает насилие в право, подобно тому как это сделал Геракл, укравший стада Гериона и доказавший этим, что собственность слабого является естественной добычей сильного. Калликл понимает «номос» Пиндара как «Закон природы»[70].

При таком подходе к истории человечества, основанном на борьбе за существование, воспитанию отводиться лишь незначительная роль. Сократ в свою очередь противопоставил философии насилия философию воспитания. Для него Пайдейя была критерием человеческого счастья, которое сводилось к духовному и физическому совершенству, к калокагатии справедливого человека[71]. Калликл же понимает под воспитанием только обуздание и приручение сильных натур для сохранения господства слабых. Формировать (πλάττειν) характер начинают с детства, как это делают с дикими зверями, которых хотят приручить. Это воспитание носит моральный характер, и сильный человек, как только начинает понимать его противоестественность, стремится избавиться от него[72]. Но это удается лишь немногим. На фоне ненависти Калликла к законам и воспитанию, которые якобы объединились, чтобы служить слабым, его отношение к философии еще можно считать терпимым и снисходительным. Калликл признает, что в философии есть кое-что хорошее и привлекательное, если заниматься ею умеренно. Если же заниматься ею сверх меры, то она погубит человека[73]. Калликл, очевидно, имеет в виду полученное им софистическое образование и связанную с ним

методическую тренировку ума. Он нисколько не жалеет затраченного на образование времени. Каждый, даже очень способный человек, если он станет заниматься философией, в зрелом возрасте теряет мужественность и становится изнеженным. Он останется несведущим в законах своего государства, не умеет ни вести с людьми деловые беседы, ни выступать с публичными речами, не разделяет желаний и радостей своих сограждан. Короче говоря, он далек от жизни. Если он оказывается втянутым в какое-нибудь частное или общественное дело, то он попадает в смешное положение. Вот почему такой человек стремится отстраниться от всех дел и замкнуться в занятиях философией, так как лишь там он чувствует себя уверенно[74]. Это доказывает, по мнению Калликла, что для молодого человека полезно некоторое время посвятить философии с целью образования (Пайдейи). Но заниматься ею всю жизнь нельзя: такое образование будет не «свободным», а рабским, так как закабаляет дух и ослабляет человека[75]. По теории Калликла, Пайдейя — только ступень, которая должна занимать в образовании молодого человека всего несколько лет. Теория Калликла противостоит высокой оценке Пайдейи Платоном, для которого Пайдейя была прежде всего философией. Но если Пайдейя становится философией, то ей должно быть свойственно то, в чем Калликл упрекает эту науку: она требует от человека, чтобы он посвятил ей всю свою жизнь[76].

Калликл заканчивает свою речь личным обращением к Сократу. Он просит Сократа прекратить занятия философией, потому что неумеренное ее изучение погубит его выдающиеся интеллектуальные способности. После этого обращения Калликл предостерегает Сократа. Он говорит об опасности, которая грозит Сократу со стороны властей. Какая польза будет Сократу от его философии, если его схватят и бросят в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого он не совершал? Ему будет угрожать смертная казнь, а он не сможет даже «помочь самому себе»[77]. Намек на казнь Сократа придает этой речи устрашающий характер, особенно если учесть, что по замыслу Платона беседа происходит задолго до предсказанных Калликлом событий.

Сократ отвечает, что ему приятно встретить противника, открыто высказывающего свои мысли. Если ему удастся обнаружить противоречия в рассуждениях Калликла, то уже никто не сможет утверждать, что собеседник, как это было в случае с Полом и Горгием, не рискнул высказать то, что он думает. Калликл, по-видимому, желает ему добра, как это показывает его дружеское предостережение. И, наконец, Калликл, «как сказали бы многие афиняне», хорошо образован[78]. По всем этим причинам его защита риторики должна рассматриваться как наиболее полная и окончательная. Горькая ирония этой похвалы Калликлу занимает важное место в драматической структуре диалога, она показывает, что целью Платона было представить Сократа во всем блеске его истинной Пайдейи, доброты и открытости.

Основанный на теории права сильного взгляд Калликла на природу человека был связан с тем, что он (хотя Калликл и не подчеркивал этого) идентифицировал хорошее и приятное. Сократ распознал

важность этого отождествления и сумел выявить его своими вопросами. Взгляд Сократа на ошибочность исходных позиций его оппонента подтверждается анализом сочинений сторонников этой доктрины, ибо сходная мысль обычно присутствовала в их аргументации. Софист Антифонт в своей «Истине» проводит такое же различение природной справедливости и справедливости по закону. Он утверждает, что справедливое по природе одновременно доставляет человеку наслаждение[79]. Тот же критерий мы встречаем и у Фукидида в разговоре афинян с мелосцами, когда они выдвигали тот же тезис о праве сильного[80]. Вначале непонятно, как Калликл понимает термин «более сильный», но Сократ заставляет его дать точную дефиницию. Калликл предлагает одно за другим несколько определений, но вынужден отказаться от каждого из них. В конце концов он приходит к следующему выводу. «Более сильный» — это тот, кто разумнее и смелее политически и чья душа не расслаблена; таким людям и должна принадлежать власть[81]. Мнения Сократа и Калликла разошлись окончательно в вопросе о том, должен ли прирожденный властитель уметь властвовать также над самим собой[82]. В восприятии греков тираны и властители могли давать волю своим самым необузданным желаниям, не пытаясь даже скрывать свои поступки, как это делают простые люди. Свобода властителя заключается в том, что он может быть таким, каким бывает человек «по своей природе». Сократ в противовес этому утверждает, что истинный правитель должен сперва научиться управлять самим собой. Калликл же, вопреки общепринятой морали, открыто заявляет, что правитель может давать полную волю своим желаниям. Сократ, услышав это, иронически хвалит «прямодушие и отвагу» речей Калликла[83].

Таким образом дискуссия снова вернула нас к исходному пункту: к тому месту «Протагора», где Сократ развивает понятие о «лучшей жизни» и задает Протагору провокационный вопрос, может ли тот найти другой критерий для определения счастья, кроме как считать счастьем то, что «приятно и доставляет наслаждение»[84]. Но легкий, полный юмора стиль «Протагора» сменился в «Горгии» иным, в котором ощущалась неизбежность трагического конца. Преувеличенные претензии и тщеславие софистов казались в «Протагоре» безопасными и смешными: к ним можно было еще относиться легко; напротив, открытые угрозы Калликла в «Горгии» указывают на серьезность положения и непримиримость принципов, вступивших в борьбу между собой. В «Протагоре» Сократ дразнит своих собеседников, с поддельной серьезностью играет словами, скорее намеренно скрывая, чем раскрывая глубокие различия между своей и софистической моралью. В «Горгии» Сократ прямо указывает на глубину пропасти, отделяющей его от гедонизма. В этом диалоге он использует мифологические притчи и символы и заставляет ощутить, что за его тончайшими диалектическими определениями скрыто метафизическое переосмысление самой жизни. «Кто знает, — спрашивает он вместе с Еврипидом, — не смерть ли наша жизнь, и не станет ли наша смерть жизнью?»[85]. Сократ напоминает своим слушателям об орфиках, которые называли непросвещенного человека «непосвященным»; они

считали, что душа человека, ненасытно гоняющегося за удовольствиями, подобна «решету» и что в потустороннем мире такой человек в наказание обречен вечно таскать воду в дырявую бочку. Калликл презирает жизнь без радостей и считает, что такая жизнь подобна «жизни камня»[86]. Однако ни здесь, ни позднее, в «Филебе», Сократ не считает жизнь без эмоций идеальной. Здесь, как и в том диалоге, он полагает, что удовольствия следует разделять на хорошие и плохие. Тщательным анализом страданий и радостей человека, испытывающего жажду, он заставляет Калликла признать, что Благо – это не то же самое, что удовольствие; страдание же не равнозначно Злу. Следует делать моральное различие между хорошими и дурными удовольствиями[87]. В связи с этим Сократ развивает свое учение о свободе воли и показывает, что конечной целью наших сознательных желаний всегда является Благо[88].

Современные исследователи часто высказывают мысль, что такое определение конечной цели сильно отличается от гедонистического определения, данного в «Протагоре». На этом строится концепция духовной эволюции Платона. Ученые предполагали, что до написания «Горгия» Платон не достиг той моральной высоты, на которую он поднялся в «Федоне»[89], с его аскетической направленностью и стремлением рассматривать смерть как позитивное явление[90]; сторонники этой концепции считали , что «Протагор» был одним из самых ранних произведений Платона: ведь Сократ соглашается там с мнением «толпы», что Благо можно идентифицировать с удовольствием[91]. Невозможно себе представить более глубокого непонимания аргументации, содержащейся в «Протагоре». Сократ пытается доказать софистам, что даже если признать правильность точки зрения толпы и считать, что удовольствие – это всегда Благо, то и тогда его тезис (столь, по-видимому, трудный для современного понимания), что знание – необходимое условие правильного поведения, все же легко доказать[92]. Для достижения Блага требуется только выбрать большее удовольствие вместо меньшего и не сделать при этом ошибки, приняв более близкое за самое крупное. Для этого необходимо овладеть «искусством измерения»; в «Протагоре» Сократ предупреждает, что не намерен здесь вдаваться в детали этого искусства[93]. Ведь он и так доказал то, что желал, да и софисты признали несовершенство своих моральных представлений. В этой сцене Сократ снова и снова показывает, что отождествление Блага и удовольствия – точка зрения не его, а толпы. Если как следует расспросить толпу, – говорит Сократ, – то эти люди должны будут признать, что для их поведения нет других побудительных причин, кроме стремления к удовольствиям и страха перед страданием. Сократ предлагает им насмешливо назвать любой другой «телос», но добавляет с торжеством, что ничего другого они не придумают[94]. Едва ли можно принять всерьез предположение, что в «Федоне»[95] Платон высмеивает свою прежнюю точку зрения, когда устами Сократа с раздражением отвергает такую модель человеческого поведения, называя ее «бартерной сделкой», в которой предметами обмена служат удовольствия разных размеров. С другой стороны, «искусство

измерения», как в «Протагоре» названо понимание правильных размеров удовольствия, тоже не просто шутка. Следует только иметь в виду, что сравнивать надо не величину удовольствия, а величину Блага; так Платон и поступает в «Филебе», а молодой Аристотель под сильным влиянием Платона – в «Протрептике»*, где речь идет не о количественном, а о качественном измерении. Размер Блага предлагается там как наиболее верная мера. Именно это отличает Платона от «толпы» с ее низкой, вульгарной шкалой ценностей. Такой «телос» провозглашает «Горгий» и предвещает «Протагор». Начиная с самых ранних сочинений Платона, с малых диалогов, телос – это стремление к арете как познанию Блага: Благо же, – как учит «Горгий», – это то, наличие чего делает хорошие вещи хорошими[96]. Это значит, что Благо оказывается «Идеей», прообразом всякого совершенства[97].

Беседа с Калликлом подвела нас к выводу, диаметрально противоположному утверждению, которое высказывалось вначале, а именно – доктрине о праве сильного. Но если стремление к удовольствию и страх перед страданием не должны быть целью наших действий, то риторика не может претендовать на ведущую роль в жизни человека, которую отводили ей риторы[98]. Вместе с ней отступают на задний план и все другие науки, целью которых было достижение успеха, а не Блага[99]. Самой важной задачей человеческой жизни становится правильное определение, какие наслаждения хороши, а какие плохи. Однако сделать правильный выбор удается, как лаконично резюмирует Калликл, «далеко не всякому»[100]. В этом и заключается основной этический принцип Платона и суть его учения о воспитании. Он не советует людям считать свои ощущения и эмоции высшим судьей. Таким судьей он считает знание, то есть техне, указаниям которого должен следовать каждый[101]. Беседа вернулась к своему началу. Вопрос Сократа, является ли риторика подлинным знанием, становится теперь решающим. Существуют два противоположных образа жизни (βίοι)[102]: один из них основывается на использовании угодничества, которое не является подлинным искусством, а лишь его призраком. Ярким примером такого угодничества может служить предлагаемый риторами идеал жизни. Риторы обещают людям успех в жизни и наслаждение. Такие соблазны не должны влиять на жизнь философа. Она основана на знании природы человека и понимании того, что будет для него наилучшим. Это знание и будет подлинной «техне» в полном смысле этого слова, ибо оно лечит и тело, и душу[103]. Подобное лечение применимо не только к отдельному человеку, но и ко всему обществу в целом. Соответственно угодничество бывает предназначено как для отдельных людей, так и для всего гражданства. В качестве примера последнего Платон приводит различные виды поэзии и музыки: игру на флейте, хоровую и дифирамбическую поэзию, трагедии. Их общая цель – дать человеку наслаждение, но если отнять у них ритм, размер и мелодию, то не останется ничего, кроме чистой «демегории», публичного красноречия[104]. Такой взгляд на поэзию как на вид красноречия был широко распространен и в поздней античности, но впервые был высказан Платоном, который

вкладывал в эту характеристику неодобрительный смысл. Мы встречаемся здесь с радикальной критикой отношения к поэзии как к основе воспитания. Эта критика займет впоследствии большое место в изложении платоновской Пайдейи в «Законах» и в «Государстве». Там критикуется поэзия, подобно тому как в «Протагоре» и «Горгии» мы встречаем такие же атаки на софистов и риторов. Публика, к которой красноречиво обращается поэт, — пишет Платон, — это не только мужская часть гражданства: здесь смешаны воедино дети, женщины, мужчины, рабы и свободные. Риторика, обращенная только к высшему слою граждан, не лучше того, что мы называем поэзией: ведь ее цель дать — толпе не Благо, а удовольствие, и она не задает себе вопроса, делаются ли от этого удовольствия люди лучше или хуже[105].

В ответ на рассуждения Сократа Калликл делает еще одну попытку защитить духовные ценности риторики. Он не оспаривает сокрушительную критику Сократа, направленную против современных политических ораторов, но старается показать, что, в отличие от них, великие афинские государственные деятели прошлого являют собой великолепные образцы воспитательского искусства. При этом Калликл как бы признает предложенный Сократом критерий оценки[106]. Калликл считает, что достаточно назвать имена Фемистокла, Кимона, Мильтиада, Перикла, чтобы исключить возможность всякого спора. Однако Сократ не спасовал и перед этим доводом и легко выносит приговор этим прославленным политикам. Если величие политического деятеля, — говорит он, — определяется лишь умением потакать собственным желаниям и желаниям толпы, то эти люди заслуживают той славы, которой их щедро наградила история. Но если задача политика — подчинить свою деятельность некоей общей идее, довести ее до максимально возможного совершенства и согласованности всех ее частей (подобно тому, как поступают архитекторы, художники, судостроители и другие подобные ремесленники), — то всех названных государственных деятелей нельзя будет считать мастерами своего дела. Политика, как и всякое искусство, должна стремиться к определенной форме и порядку, от достижения которых зависит ее успех и совершенство. Подобно тому как в человеческом теле существует свой собственный порядок (космос), который мы называем здоровьем, в человеческой душе должен существовать свой душевный космос. Его мы называем *законом*. Он определяется справедливостью, самообладанием, а также всем тем, что мы называем «добродетелями». Истинный государственный деятель и оратор должны руководствоваться этим законом, когда произносят свои речи или принимают решения[107]. Им постоянно надо помнить, что все их способности должны быть направлены на внушение согражданам справедливости, чтобы злоба и несправедливость не овладевали душами, чтобы в них сохранялись умеренность и благоразумие. Подобно тому как врачу не следует пичкать больного сладкой пищей и вкусными напитками, не приносящими никакой пользы, так и истинному государственному деятелю надо не потакать фантазиям больных душ, а приучать их к порядку и дисциплине.

Калликл впадает в состояние апатии, он едва слышит слова Сократа и уже не может возражать[108] и опровергнуть логические построения Сократа, но внутренне он не убежден им, в чем и признается позднее. Платон добавляет, что в такое состояние обычно впадает «большинство собеседников» Сократа[109]. Заставив оппонента замолчать, Сократ доводит свою мысль до конца, отвечая на им самим поставленные вопросы. Подытоживая свои взгляды, Платон вновь подтверждает положение, что приятное – это не то же самое, что хорошее и полезное. Поэтому делать и говорить приятное нужно только во имя Блага. Человек бывает хорошим, если ему присуща или в нем возникает высшая добродетель – арете[110]. Арете (совершенство предмета, тела, души или живого существа в целом) возникает не случайно, а как следствие правильного порядка или в результате направленного воспитания. Любое существо становится хорошим, когда в нем реализуется присущий ему внутренний порядок (космос)[111]. Нужно отметить, что до Платона слово «космос» не употреблялось в значении порядка души; однако родственное ему прилагательное «κόσμιος» означало разумное, дисциплинированное поведение. В законах Солона говорилось о необходимости «эвкосмии» в поведении граждан, особенно молодежи. Платон основывается на этом и утверждает, что разумную и дисциплинированную душу следует считать «хорошей душой»[112]. Тут уместно вспомнить, что по-гречески «хороший» (ἀγαθός) не имело, как у нас, узкого этического смысла, но служило прилагательным к существительному «арете», а, следовательно, определяло любой вид совершенства. Таким образом этическое значение было лишь одним из смыслов этого слова, указывающим на стремление всех вещей к совершенству. Сократ показывает, что любой другой вид добродетели (благочестие, смелость и справедливость) всегда сопутствует истинной мудрости (σωφροσύνη)[113]. Следовательно, здесь разрешается и вопрос о единстве добродетели, который обсуждался в «Малых диалогах» и в «Протагоре»[114]. То, что по-гречески называли «эвдаймония», то есть совершенное счастье, зависело, по мнению Платона, от успеха в продвижении по этому пути; поэтому и выражение «творить добро» (εὖ πράττειν) означало «пребывать в состоянии благополучия». Платон считает, что в этом выражении скрывалось больше мудрости, чем могли заподозрить те, кто его произносил. В сущности этим утверждалось, что всякое благополучие зиждется на «творении Блага», то есть на правильных действиях[115].

Достигнуть арете и избежать ее противоположности – высшая цель нашей жизни. Усилия отдельных людей, как и всего государства, должны быть направлены на достижении этой цели, а не на удовлетворение своих желаний[116]. Стремление к их удовлетворению может привести к тому, что люди начнут жить как разбойники, а того, кто так живет, ненавидят и люди, и боги. Никакое сообщество не может существовать на такой основе, а там, где нет сообщества, дружба между людьми не возникает. Мудрые люди понимают, что земля и небо, люди и боги тяготеют к дружбе и сообществу, и для этого необходимы дисциплина и самоограничение. Поэтому вселенная и называется Космосом («Порядком»)[117]. Не желание увеличивать свое

достояние (πλεονεξία) должно управлять людьми и богами, а соблюдение правильных геометрических пропорций – вот что поистине важно и тем, и другим. Но Калликл ничего не смыслит в геометрии[118]. Следовательно, верно то, что сперва казалось парадоксом, а именно: претерпеть несправедливость – меньшее зло, чем совершить ее. Истинный ритор и государственный деятель должен быть справедливым и знать, что такое справедливость: стало быть, вовсе не стыдно (как это считал Калликл), когда человек не может помочь самому себе и устоять против несправедливости[119]. Самым постыдным будет случай, когда кто-либо не защитит себя от того вреда, который потерпит его душа в результате совершенной им самим несправедливости[120]. Для того чтобы избегнут этого, нужно не только желание, но способность и сила (δύναμις). Политик и ритор стремятся к власти, чтобы защитить себя и не претерпеть несправедливости. Сократ же говорит, что защиту человеку может дать только познание Блага, ибо это поможет избегнуть опасности совершить зло. «Политическая техне» позволит человеку избежать зла: ведь по природе никто не склонен совершать несправедливости и поступать неправильно[121].

Если бы все сводилось к тому только, чтобы защитить себя от совершения несправедливости, то было бы достаточно придерживаться законов и признавать существующую систему[122]. Когда государством правит свирепый тиран, не знакомый с Пайдейей, он боится любого человека, который превосходит его духовно[123]. Он никогда не станет его другом, вместе с тем он не станет дружить и с человеком хуже чем он сам, ибо тот вызывает в нем презрение. Таким образом единственным другом тирана мог бы стать человек, во всем подобный ему, который хвалит и порицает то же, что хвалит и порицает его господин. Такой человек с полной охотой будет подчиняться своему властителю. Он приобретет могущество в государстве, и его никто не сможет обидеть безнаказанно[124]. Стремящаяся к карьере молодежь такой страны, естественно, сделает вывод, что единственный путь к продвижению – это с детских лет во всем подражать тирану, радоваться всему, чему он радуется, и порицать все, что он порицает[125]. Хотя такое поведение и защитит от возможных обид, оно не спасет такого человека от совершения несправедливых поступков. Итак, подражающие тирану причиняют себе величайший вред, развращая и деформируя свои души[126]. Конечно, остается та опасность, о которой Калликл предупреждал Сократа, а именно – что тиран убьет всякого, кто не станет ему подражать. Но Сократ не боится этого, так как знает, что жизнь – не наивысшее Благо[127]. Однако Сократ советует Калликлу, не желающему следовать его одинокому пути, все-таки отказаться от непопулярного в Афинах принципа «права сильного», который тот исповедует, правда, только в узком кругу своих друзей. Для Калликла лучше будет, если он приспособится к мыслям и настроениям своего господина – афинского демоса, и не только внешне будет подражать ему, но и внутренне, насколько возможно, примет демократические идеи; все другое – чрезвычайно опасно[128]. Неожиданно Калликл, который только недавно предупреждал Сократа

об опасности вступать в конфликт с власть имущими, попадает в положение, близкое к положению Сократа. Оба оказываются перед сходной проблемой: как следует вести себя по отношению к тирану, «афинскому демосу», требующему безоговорочного выполнения своих желаний. Сократ показал, что он знает, к каким последствиям могут привести его откровенность и прямодушие, и готов все претерпеть для блага своего отечества. В этом споре он представляет «добродетель» и является настоящим героем. Калликл же, проповедовавший «право сильного», оказывается приспосабливающимся к морали демоса, чтобы таким путем добиться власти, — этим он обнаруживает свою слабость.

Сократ весьма кстати напоминает своим слушателям о том, что в начале беседы он уже говорил о коренном различии в отношении людей к своему телу и душе. Одни стремятся прежде всего к успеху и наслаждению, другие хотят овладеть истинными ценностями и творить добро; одни потакают низким сторонам своей природы, другие ведут с ними борьбу[129]. Калликл и Сократ олицетворяют эти противоположные принципы. Одним руководит стремление к угодничеству, другой призывает к борьбе. Нам предстоит выбирать между ними. Мы не можем допустить, чтобы больное государство руководствовалось обманчивой силой иллюзий: следует прибегать только к такому лечению, которое основано на правде и способно, насколько возможно, улучшить души граждан. Ни наличие большого имущества, ни обладание властью не способны что-либо изменить в человеке, образ мыслей которого не воспитан в духе калокагатии[130]. Только философы-воспитатели, способные приблизить граждан к этому идеалу, являются истинными благодетелями для государства, как говорит Сократ со злым намеком на государственных деятелей, заслуги которых были официально признаны и отмечены почетными декретами[130a]. Попытка подвести граждан к калокагатии должна начаться с выбора подходящих политических руководителей. Поскольку Сократ считает политическую науку определенным ремеслом, «техне», выбор руководителей должен стать настоящим экзаменом[131]. Если бы дело сводилось к занятию должности строителя верфи, укреплений или храма, то следовало бы выяснить, разбирается ли кандидат в своей профессии, у какого мастера он учился и может ли показать успешные результаты своей деятельности, которые послужили бы ему рекомендацией. Так же следует испытывать и того, кто хотел бы стать врачом[132]. Если считать политику настоящим искусством, то подобным же образом надо испытывать будущего государственного деятеля. Следует узнать, чего он добился и что он уже сделал в этой столь важной области. Так как политика — это искусство «делать людей лучше», то Сократ спрашивает Калликла (единственного присутствующего государственного деятеля), каких людей ему удалось улучшить в своей частной жизни до того, как началась его политическая карьера[133]. После этого полушутливого вопроса, заданного своему современнику, Сократ подвергает экзамену великих афинских государственных деятелей прошлого — Перикла, Кимона, Мильтиада и Фемистокла. Перикл, по мнению его критиков, сделал афинян

бездельниками, трусливыми болтунами и стяжателями тем, что ввел «диету» — бесплатную раздачу денег гражданам. От своих предшественников Перикл получил афинян относительно послушными и кроткими. Однако в результате его деятельности они стали дикими и неуправляемыми, о чем свидетельствует его собственная судьба. Кимон и Фемистокл были приговорены к остракизму; Мильтиада приговорили бросить в пропасть («βάραθρον») у Акрополя. Все эти государственные деятели попали в положение тех возничих, которые, получив упряжку послушных коней, управляли ими так неумело, что в конце концов оказались сброшенными с колесницы[134].

Идеального государственного деятеля, такого, какого хотел видеть Сократ, еще не встречалось в истории[135]. Известные афинские государственные деятели были слугами народа, а не его воспитателями[136]. Они потакали слабостям сограждан и использовали эти слабости, вместо того чтобы пытаться исправлять их убеждением или силой. Вместо того чтобы уподобиться учителям атлетики или врачам, они подражали поварам и кондитерам, которые перекармливают людей жирной пищей, от чего первоначально крепкие мышцы становятся слабыми и дряблыми. Последствия перекорма становятся заметными не сразу. Пока этого не произошло, мы хвалим тех людей, которые приготовляли нам вредную пищу, радуясь тому, что наше государство расширилось; мы не замечаем того, что от всех этих «благ» государство стало хрупким и непрочным[137]. Эти деятели безрассудно и нерасчетливо вели строительство гаваней, крепостей, верфей, взимали пошлины с морских торговцев и занимались тому подобным вздором. Когда же болезнь разыгрывается и приводит к катастрофе, люди не отыскивают истинных виновников, а обвиняют тех, кто правит в этот момент, хотя они были не причиной беды, а только соучастниками виновников[138]. Не следует в таких случаях говорить о неблагодарности народа, обвиняющего и изгоняющего своих властителей.

В таком же положении оказываются и софисты: они утверждают, что учат людей добродетели, а потом жалуются на неблагодарность учеников, когда те не хотят платить деньги за обучение[139]. Между софистом и ритором нет существенной разницы — разве что ритор, презирающий софистов, приносит еще меньше пользы. Ведь и судья играет в жизни сограждан меньшую роль, чем законодатель, а учитель гимнастики для большинства людей нужнее, чем врач. Ритор или софист, подающий в суд на ученика, которого он «обучил и воспитал», в сущности подает жалобу на самого себя и на метод своего «воспитания»[140*].

Сократу приходится выбирать, какого из двух путей ему следует придерживаться: будет ли он служить людям, льстя афинскому народу, или станет обличать своих сограждан, стремясь сделать их лучше. Естественно, что Сократ может избрать только второй путь, несмотря на то, что он понимает грозящую ему смертельную опасность[141]. Любой злонамеренный человек может привлечь его к суду, и нет ничего удивительного, если он будет приговорен к смерти. Он ожидает, что это произойдет в результате его речей. Ведь он утверждает:

«Мне думается, что я один из немногих афинян (чтобы не сказать – единственный), правильно занимающийся "политическим искусством" и единственный из нынешних граждан, применяющий это искусство к жизни». Если Сократа привлекут к суду, он будет осужден, подобно тому как будет осужден врач, если его будет обвинять повар, а судьями будут дети. Повар скажет: «Дети, этот человек причинил вам много зла, пичкал горькими лекарствами; он мучил вас голодом и томил жаждой, а я угощал вас вкусными сластями». Никто не примет оправданий врача, когда он будет говорить судьям: «Я делал это для вашего здоровья». Точно так же не станут слушать Сократа, когда он скажет: «Все, что я говорю, я говорю ради справедливости, а то, что я делаю – я делаю для вас»[142]. Однако Сократа не пугает перспектива гибели. У него нет другого пути, кроме как «помочь самому себе», избегая зла и несправедливости, ведь величайшее зло – единственное, которого надо бояться – это отправиться в Аид с душой, обремененной многими несправедливыми поступками»[143].

В «Горгии» Платон впервые выходит за пределы исследования частных вопросов, что было характерно для его ранних диалогов. Исследование философа с его, казалось бы, чисто интеллектуальными интересами, важными для его взглядов на правильное поведение человека, обнаруживает здесь свое истинное значение и глубину. Игра, которую он вел с малопонятной настойчивостью и страстью, оборачивается теперь борьбой с окружающим миром, причем на кон поставлена сама жизнь Сократа. Можно сказать, что после «Критона» в ранних диалогах слышались светлые и радостные мелодии философской музыки, привлекательные для всех поклонников муз. Но кто не содрогнется, когда в «Горгии» вдруг прозвучат мощные аккорды сократовской симфонии, и радость уступит место героической теме готовности к смерти. Впервые после «Апологии» жизнь и учение Сократа выступят перед нами как нечто единое. Мнимая нерешительность его бесед сменяется в этом диалоге картиной моральной бескомпромиссности его жизни. Он понимает конечную цель жизни и обладает необходимым знанием, исключающим всякие возможные соблазны человеческой воли. Под этим углом зрения концентрированность исследований Сократа на идее Блага обретает новый смысл. Усилия разума («логоса»), направленные на достижение Блага, становятся сущностью жизни Сократа. То, что для других было просто словами, которые они постоянно слушали, не вникая в их смысл и не позволяя им влиять на ход своей жизни[144], – для Сократа было истинной сущностью его бытия. Платон рассказывает об этом, будучи уверен, что слово и дело в жизни его учителя Сократа никогда не расходились[145]. В «Горгии» мы встречаем новую оценку Бытия, начало которой лежит в том, как Сократ понимает природу человеческой души.

Метафизический смысл борьбы Сократа против несправедливости Платон облекает в поэтический миф, которым заканчивается «Горгий»[146]. Он пытается любыми средствами дать возможность читателю не только понять, но и прочувствовать то, к чему логос

приходит путем размышлений. Для достижения этого Платон выбрал форму мифа, но это не означает, что он апеллирует к иррациональному началу в человеке как единственной возможности быть понятым. Он хочет, чтобы зримые образы и сюжет разворачивающихся событий подкрепили логический анализ, создавая таким образом законченную картину. Значение мифа в диалоге – закруглить и подытожить все, что было сказано выше. Платон использовал один из приемов обучения софистов, но преобразовал его так, что миф органически входит в сократовский диалог. Суть платоновского мифа заключается в том, что он тесно связан с логосом и у них общая цель. После того как читатель забудет мучительные хитросплетения платоновских логических аргументов, миф все равно останется в его памяти, символизируя философское содержание всего произведения, более того, всей платоновской доктрины и его отношения к жизни.

Миф в «Горгии» основан на религиозной концепции жизни после смерти, но Платон, со свойственной ему поэтической вольностью, многое изменил, подчиняя его своей цели. Вряд ли можно считать, что реальный Сократ изобретал подобные вариации религиозных мифов, хотя иногда и проявлял к ним интерес. Широко распространено представление о том, что Платон или во время своих путешествий, или каким-либо иным путем попал под влияние орфических мистерий или подобного им культа и соединил эти учения с моральной доктриной Сократа. Однако такое представление будет упрощением происходившего в нем духовного и интеллектуального процесса. Мифы, рассказанные Платоном о посмертном существовании души, не были ни догмами, ни результатом религиозного синкретизма[147]. Тот, кто так их понимает, недооценивает поэтические способности и творческий потенциал Платона, достигающие своей вершины именно в этих мифах. Тем не менее справедливо, что некоторые представления о потустороннем мире, которые обычно называют орфическими, послужили Платону исходным материалом для его концепции. Они произвели на него глубокое впечатление, и он почувствовал, что эти метафизические теории будут необходимым фоном для героического одиночества борющейся души Сократа.

Без такой поддержки невидимого мира жизнь человека, живущего и мыслящего как Сократ, утратила бы равновесие. Правильность сократовской оценки жизни можно понять, только если связывать ее с потусторонним миром. Для орфиков характерно чувственное, грубо наглядное представление о потустороннем мире: они считали его местом, где выносится окончательный приговор о ценности или порочности прожитой жизни; здесь решается вопрос о благословении или обречении человека, здесь душа предстает перед судом обнаженной, лишенной защитных, обманчивых покровов красоты, благородства происхождения, богатства и могущества[148]. Этот «суд», перенесенный религиозной фантазией во вторую жизнь, начинающуюся после смерти, становится для Платона высшей истиной, особенно когда он обдумывает сократовскую идею о человеческой личности как о самодовлеющей ценности. Если душа не запятнана несправедливыми поступками, то она здорова, но если на ней лежит вина, то,

значит, она деформирована и больна. Так потусторонний суд превращается во врачебный осмотр души. Обнаженная душа предстает перед судьей (тоже обнаженной душой). Судья видит каждый рубец, каждую рану, каждое пятно, оставленное на ней болезнью несправедливости, которой она страдала при жизни[149]. Этот образ не заимствован Платоном из орфических мифов, он выражает основную мысль Сократа: содеянное людьми зло остается пятном на их душах и постоянно умаляет ценность их личности. На этом основано сформулированное в «Горгии» учение, гласящее, что необходимым условием счастья является моральное совершенство. Здоровые души (чаще всего те, которые стремились к мудрости) направляются на Острова Блаженных. Нездоровые души разделяются на две категории — излечимых и неизлечимых. Для излечимых душ путь к выздоровлению открыт: они должны пройти через страдание и мучительное лечение[150]. Неизлечимые (в большинстве своем властители и тираны), которым не сможет помочь никакая терапия, приговариваются на вечные времена к мучениям. Их пример должен послужить на пользу другим[151].

В конце «Горгия» содержится предостережение против «апайдевсии»[152] — невежества, непонимания величайших благ жизни. Платон требует отложить занятия политикой и делами государства до того времени, когда мы преодолеем свое невежество. Этими словами Платон еще раз напоминает о воспитательной направленности всего диалога, да и всей философии Сократа, и заставляет нас надолго запомнить свое, отличное от всех других понимание природы Пайдейи. Пайдейя, по Платону, — это продолжающаяся всю жизнь борьба за познание высшего Блага, против владеющего душой «невежества», преграждающего ей путь к счастью[153]. Это место возвращает нас к заключительной части «Протагора», где тоже говорилось, что источником зла является невежество, ложные взгляды на вопросы, имеющие величайшую ценность[154]. Там утверждалось, что человек не стремится добровольно ко Злу. Каким должно быть это знание, в «Протагоре» точно не определено, читателя отсылают к дальнейшим исследованиям[155]. В «Горгии» содержится обещанное в «Протагоре» первое полное изложение сократовской Пайдейи, ее этической доктрины и философской основы. Поэтому «Горгий» становится важным этапом в истолковании Платоном Сократа. Мы уже определили этот процесс как все углубляющееся осознание философии и жизни Сократа[156]. Это очень многосторонний процесс, охватывающий как логический метод и этику Сократа, так и его жизнь (βίος). В «Горгии» впервые объединены все аспекты характеристики Сократа, но особое внимание уделено этике. Этим определяется значение «Горгия» как важнейшего свидетельства, характеризующего платоновскую Пайдейю.

Первые диалоги Платона рассматривают педагогические элементы в беседах Сократа лишь как методический прием, приближающий к основной теме — «проблеме добродетели». После этого в «Протагоре» показано, что исследование Сократа, направленное на приобретение

знания о высших ценностях, сводится к вопросу о воспитании человека. Правда, здесь не показано, каким должно быть это воспитание. «Протагор» дает нам только новую оценку знания как пути к арете; в этом диалоге содержится также требование техне (правильного действия). Если такую техне можно было бы преподать, то софистическое воспитание было бы преодолено или во всяком случае отодвинуто на задний план. Теперь в «Горгии» Платон вновь берется за эту проблему и определяет существенные черты и положения искомой техне. Он облекает эту тему в форму дискуссии с софистами. Платон на этот раз избрал риторику объектом своей критики не только потому, что хотел переменить мишень, но и потому, что на примере критики этой силы, управляющей государством, легко было показать неразрывную связь между государством и воспитанием. Мы расположили ранние платоновские диалоги, руководствуясь принципом связи общественной жизни с воспитанием; эту связь мы старались показать и при анализе «Протагора». И то же самое можно обнаружить в «Горгии». В «Протагоре» было показано, что цель софистического образования сводилась к подготовке граждан к жизни в демократическом государстве. Софисты не ограничились тем, что определили государство и теоретически доказали, что характер образования обусловлен государственным строем. Их целью было воспитание преуспевающих руководителей общественной жизни, умеющих практически приспособиться к существующему порядку и знающих, как и когда надо действовать. Сократ считал односторонним понимание софистами отношения государства к воспитанию. Софисты принимали государство таким, каким оно было: свое воспитание они приспосабливали к нормам и требованиям совершенно деградировавшей политической жизни.

В «Горгии» раскрываются взгляды Платона, считавшего основной проблемой воспитания необходимость познакомить граждан с теми высшими нормами, которыми они должны руководствоваться. В «Горгии» Сократ являет себя истинным воспитателем: только он знает «телос» (цель). В «Апологии», как и в других ранних произведениях до «Протагора» включительно, платоновский Сократ, как и «исторический», иронически отказывается от всяких притязаний на роль воспитателя, несмотря на то что именно его Платон считает истинным воспитателем. В «Горгии» Сократ не только признает Пайдейю высшим воплощением человеческого счастья, но и утверждает, что он овладел ею. Платон вкладывает в уста Сократа свое страстное убеждение, что его учитель является тем воспитателем, в котором так нуждается государство; Сократ проявляет здесь ту уверенность в себе и самомнение, которые были свойственны не ему, а самому Платону. Платон утверждает, что Сократ был единственным настоящим государственным деятелем своего времени[157]. Задачей государственного деятеля должно быть не приспособление ко вкусам толпы, как это предлагает псевдопайдейя риторов и софистов[158], а воспитание, задачей которого является прежде всего улучшение человека. Как должно выглядеть такое государство, которое все силы направит на эту цель, в «Горгии» еще не сказано. Это станет ясно только в

«Государстве». «Горгий» с пророческим волнением только провозглашает эту главную задачу государства — воспитание граждан. В таком государстве (правда, только в таком), которое будет считать своей главной целью совершенствование человека, могут быть оправданы его претензии на руководство всей жизнью людей.

В этом первом произведении, в котором Платон называет сократовскую Пайдейю «политической техне», Сократ показывает, что она находится в вопиющем противоречии с существующим государством. Это совсем иное, более глубокое противоречие, чем то, которое существовало между софистами и официальными властями. Софистика была модным течением, привлекавшим внимание, но вместе с тем и вызывавшим недоверие консервативных кругов. Софисты придерживались в их отношении не наступательной, а оборонительной тактики. Даже в тех случаях, когда их теории (например, учение о «праве сильного» или критика демократического принципа равенства граждан) давали оружие в руки противников демократии, они умели, как это делал Калликл, соединять высказанные в узком кругу еретические мысли с подчинением своих публичных выступлений требованиям государства. Сократу не было свойственно такое приспособленчество, и Платону важно было показать его дерзость и презрение к опасности, о которой его предостерегал Калликл[159]. Более того, Платон в этом замечательном произведении страстно восхваляет откровенную дерзость Сократа и показывает несовместимость сократовских воспитательных идеалов с существовавшей в Афинах политической реальностью. Проблема этой несовместимости, конфликт Сократа с государственной властью находятся в центре внимания уже в «Апологии». Остроту этого конфликта нельзя преуменьшать. Он доказывает, что столкновение Сократа с государством было не случайностью, а неизбежной необходимостью[160]. Ранние диалоги были в основном посвящены воспроизведению формы и содержания бесед Сократа и уделяли мало внимания разногласиям между его политической наукой и государством. «Горгий» показывает, что это кажущееся спокойствие было чревато взрывом. В «Горгии» Платон впервые представляет законченную программу сократовской Пайдейи и показывает, насколько она противостоит господствовавшим в то время взглядам на управление государством и царившему в обществе настроению. Платон считал важным показать принципы сократовской Пайдейи в решающем споре с риторикой, которая в своем обманчивом блеске казалась подлинной представительницей современной общественной жизни. Более того, он показывает, как на политическом горизонте собираются грозные тучи, предвещающие близкое несчастье.

Новым было в «Горгии» и то, что подсудимым перед нами предстает не Сократ, а государство. Содержащийся в «Апологии» призыв Сократа к согражданам — заботиться прежде всего о душе — Платон разворачивает здесь в целую философскую систему воспитания; в этой системе Платон видит причину конфликта Сократа с государством, ставшего в конечном счете причиной его смерти. В «Апологии» смерть Сократа может быть воспринята многими читателями как

случайная катастрофа, подобная падению метеора. Из «Горгия» видно, что она была результатом непрекращающегося конфликта, что мысль Платона непрерывно вращается вокруг неизбежности трагического исхода. Подобно тому как философия Платона развивается по мере раскрытия мыслей Сократа и рассказов о его жизни, так и его учение о Пайдейе основывается тоже на изложении жизни Сократа. Пытаясь понять причины конфликта, приведшего к смерти этого «справедливейшего из всех граждан»[161], Платон приходит к созданию своей философии воспитания. Седьмое письмо столь ярко освещает значение смерти Сократа для Платона, что эта биография философа прекрасно дополняет свидетельства, содержащиеся в «Горгии»[162]. Неизлечимый надрыв после смерти учителя, о котором Платон пишет в Седьмом письме, ясно чувствуется уже в «Горгии». Из всех учеников Сократа именно Платон с самого начала понял воспитательную и политическую миссию учителя и их неразрывную связь между собой. Хотя он и проклинал государство, отвергшее Сократа, это не означало для Платона отказа от государства как такового. Наоборот, после гибели Сократа, «единственного истинного государственного деятеля своего времени», Платон впервые осознает стоящую перед ним задачу. Нужно создать такое государство, которое отвечало бы требованиям учителя. Менять следует не систему воспитания (как полагали судьи, приговорившие Сократа к смерти), а само государство, сами его основы. Какой смысл придавал этому Платон? В «Горгии» критика Платона направлена против государственных деятелей, как его современников, так и прославившихся в прошлом, как будто он мог рассчитывать, что такой реформаторский пыл может способствовать политическому перевороту. Однако из Седьмого письма мы видим, что Платон не считал это возможным[163]. Разве мог сократовский дух пропитать насквозь «риторическое Афинское государство»? Мы видим, что в «Горгии» уже таится мысль о государстве философов. Содержащаяся в этом произведении уничтожающая критика современного государства не имела целью насильственный переворот[164] и не была порождением мрачного фатализма, связанного с ожиданием скорой гибели, хотя подобное настроение было бы вполне естественным в период внешнего и внутреннего кризиса, наступившего в Афинах после поражения в Пелопоннесской войне. Решительно отрицая существующее государство, Платон ищет путь к «идеальному государству», которое было его целью. Он конструирует его устройство, не обсуждая вопрос о возможности создания такого государства ни в настоящем, ни в будущем. Первым шагом на этом пути было описание сократовской Пайдейи в «Горгии», и этим определяется исходный пункт работы Платона над созданием образа такого государства. Для Платона единственной надежной опорой в мире социального распада оставалась только Пайдейя.

Платон выдвигает парадоксальный тезис, требуя, чтобы искусство управления государством было основано на твердом знании высших благ человеческой жизни и ставило перед собой единственную цель — сделать граждан хорошими и счастливыми. В основе этого

требования лежит синтез собственных взглядов Платона на государственное устройство и его веры в политическую миссию Сократа. Однако такого психологического объяснения недостаточно, чтобы полностью понять теорию Платона о «политической техне». В этой технe, по мысли Платона, правильное руководство государством должно сочетаться с заботой о душе. В современном мироощущении эти две задачи (по крайней мере до недавнего времени) не совмещались. Наша политика – реалистична, а этика носит индивидуальный характер. Хотя современное государство неоднократно брало на себя задачу воспитания молодежи (тем самым претендуя на решение тех задач, которые ставились перед ним в античности), нам все-таки трудно проникнуться убеждением древних, что государственный закон должен лежать в основе всех норм человеческой жизни. С точки зрения древних человеческая добродетель должна быть прежде всего гражданской. Единство личной и гражданской этики было поколеблено только во времена Сократа. Тогда между интересами государства и нравственным чувством человека впервые разверзлась пропасть. Политическая борьба становилась все ожесточенней, и этические понятия лучших людей обретали все большую независимость. Этот уже описанный нами распад прежней гармонии стал исторической предпосылкой философских взглядов Платона на государство. Ему стало ясно, что существовавшая в древнем полисе способность государства объединять все духовные силы граждан имеет опасную оборотную сторону. В новых условиях это привело к тому, что люди высокой культуры должны были либо вовсе отойти от занятий политикой, либо (если они пытались руководствоваться своими собственными моральными правилами) вступить в непримиримый конфликт с существующим государством. Платон был противником индивидуалистического ухода от государственной жизни. Семейные и сословные традиции его рода требовали, чтобы лучшие люди посвящали свою жизнь государственной деятельности. Критика Сократом современной общественной жизни вряд ли произвела бы на Платона такое глубокое впечатление (о чем свидетельствуют многие его сочинения), если бы он с ранней юности не разделял традиционных представлений о том, каким должно быть государство. Согласно традиции государство должно быть нравственным законодателем для своих граждан. Даже столкновение Сократа с государством не привело Платона к мысли, что наступило время ограничить моральную власть государства. Он не считал, что следует освободить души людей от воздействия государства. Он по-прежнему полагал, что индивидуум и община представляют собой единое целое и что отношения между ними должны определяться государством и только государством. Однако притязание государства на всю душу каждого гражданина ставит человека перед трудным выбором с того самого момента, когда он начинает понимать, что истинное мерило его духовной ценности лежит не вовне, а внутри каждого, в его собственном нравственном самосознании. Государство, по мнению Платона, не должно отставать от нравственного развития граждан, чтобы иметь возможность врачевать их души; если же оно не в силах решить этой задачи,

оно неминуемо выродится и потеряет свой авторитет. В «Горгии» Платон категорически утверждает, что все остальные функции государства менее важны и должны уступить место его воспитательным задачам. Если считать, что греческий полис был одновременно и государством, и церковью, то Платон прежде всего интересовала именно эта, вторая его функция.

Однако наряду с признанием традиционно высокого значения полиса для жизни каждого отдельного человека существовала и другая причина, толкавшая Платона к приятию государства. Эта причина коренилась в сократовской теории добродетели. Так же, как и его учитель, Платон считал, что правильные действия должны быть основаны на знании и понимании истинных ценностей. Эти ценности нельзя определять, исходя лишь из субъективных впечатлений и эмоций. Возможность осознать их дает только напряженная и целенаправленная работа интеллекта. Ироническим признанием своего невежества Сократ хотел показать, что не каждому дано познать истинное Благо. Поэтому ошибочно будет уподоблять современным учениям о свободе совести характерное для Сократа презрение к традиционным представлениям. Платон постоянно напоминает, что познание Блага является политической «техне», и подчеркивает ее объективный характер. Политическая «техне» (управление государством) не противопоставляется, как в нашем современном сознании, профессиональным знаниям, а, наоборот, он видит в них свой идеал. Ее нельзя доверить толпе простолюдинов. Политическая «техне» может быть освоено только путем высшего философского познания; но как раз в том месте, где мы вправе были ожидать чего-либо вроде современной теории о персональной ответственности и индивидуальной этике, Платон выдвигает на первое место авторитет объективной философской истины, которая должна управлять жизнью всего общества, а тем самым — и жизнью отдельных людей. По мысли Платона, созданная Сократом наука может быть эффективной лишь в рамках нового духовного сообщества, которое он традиционно отождествляет с государством (civitas).

«МЕНОН». НОВЫЙ ПОДХОД К ПОЗНАНИЮ

В ранних диалогах Платон старался дать более точное определение арете и он всегда приходил к выводу, что все отдельные добродетели (мужество, рассудительность, благочестие, справедливость) являются частями одной единой добродетели. Сущность этой добродетели – знание. В «Протагоре» и в «Горгии» он, исходя из правильности такого понимания, сделал знание основой любого воспитания. Контуры созданной на этой базе Пайдейи приобрели законченный вид. В острой полемике с представителями других методов воспитания он доказал, что некоторые из них (а это были софисты), признавая значение знания, не сделали вывода, что нравственное и политическое воспитание человека должно базироваться на знании. Представители традиционных методов воспитания вообще упускали из виду этот момент. В «Протагоре» Сократ пытался привлечь софистов на свою сторону. Он сам стремился додумать до логического конца свое положение о том, что добродетель в конечном итоге и есть знание, при этом он вынужден был отказаться от своего первоначального тезиса, что добродетели нельзя научиться. Протагор тоже вынужден был признать, что он может считаться учителем добродетели, только если примет этот тезис Сократа.

Уже было ясно, что познание Блага, о котором говорит Сократ, отличается от обычного понимания этого слова[1], однако никто до Сократа не приступил к исследованию природы самого этого знания. «Протагор» ограничивается признанием того, что добродетели можно научиться, если принять положение Сократа о том, что она есть знание. Лишь приблизительно знание было там определено как искусство измерения, но что это за искусство и каков его масштаб, осталось неразрешенным, и решение этого вопроса было отложено на другой раз. Это совсем не значило, что имелся в виду какой-то определенный диалог. Платон неоднократно возвращается к обсуждению проблемы знания. Эта мысль не дает ему покоя. Во всяком случае обещание вернуться к этой проблеме позволяет думать, что, отождествив добродетель и знание и подчеркнув ее значение, он обязательно вернется к исследованию вопроса о том, что такое знание в его понимании. Он делает это в «Меноне». «Менон» по времени ближе всего относится к ранее рассмотренным диалогам*. Он и дает первоначальный ответ на поставленный в «Протагоре» вопрос: что представляет из себя знание, которое Сократ объявил основой арете?

Вопрос о знании был необычайно важен для философии Платона, поэтому «Менон» стали называть программой Академии. Но такое утверждение лишь показывает, что Платона осовременивают. Ни одна из программ его школы не могла в то время ограничить философию проблемой знания, особенно если понимать это слово как

современную теорию познания и логику. Даже в «Меноне», где впервые затронут этот комплекс вопросов, Платон старается показать, что для него проблема знания органически связана с его этическими исследованиями и именно благодаря им приобретает свой смысл. Он и здесь начинает с вопроса, как мы можем овладеть арете?[2] Конечно, в «Меноне» Платон не останавливается подробно на этом вопросе, как он это делает в других диалогах, и не предлагает вывода о том, что арете можно достигнуть только знанием. Здесь он сознательно в центре всех рассуждений поднимает вопрос о знании и его происхождении. Но не следует забывать о том, что во всех рассуждениях он имеет в виду познание добродетели и Блага, то есть дает новое, сократовское понимание знания. Однако само знание неотделимо от предмета познания, и только исходя из этого его можно понять. В самом начале беседы он коротко, как в школе, предлагает разобрать возможные ответы на вопрос, как добиться арете: можно ли научиться добродетели? Приобретается ли она благодаря упражнениям? Либо ни то, ни другое, и она просто дана человеку от природы? Или, может быть, есть еще какие-нибудь пути к ней? Традиция передает нам эту форму вопросов. Она нам известна из произведений древних поэтов: Гесиода, Феогнида, Симонида и Пиндара. Ее мы находим и у софистов, они следуют традиции. Новое в постановке вопроса для Платона заключается в том, что он сначала исследует, что такое сама арете, а затем уже берется сказать, как можно прийти к ней[3].

В «Меноне» особенно подробно исследуется логический смысл этого вопроса. Он уже неоднократно возникал при обсуждении отдельных добродетелей в малых диалогах. Платон настойчиво стремится показать читателю, что он имеет в виду, задавая вопрос: «Что такое арете»? Прежде всего он хочет объяснить, чем отличается сущность арете от отдельных форм добродетели. У своего учителя Горгия Менон научился различать добродетель мужчин и добродетель женщин, добродетель взрослого и добродетель ребенка, добродетель свободного человека и добродетель раба[4]. Но Сократ и слышать не хочет о таком множестве добродетелей вместо одной, лежащей в основе всех прочих[5]. Может быть, такая дифференциация добродетелей по полу, возрасту и социальному положению имеет смысл, считает он, однако в ее основе должна лежать одна-единственная добродетель, и отношение этой добродетели к ее носителю и к способам применения. Но как раз это показывает ее относительность. Мы же стремимся определить ее абсолютное значение[6], а оно будет одним и тем же для всех видов добродетелей. Платон называет его «эйдосом» (идеей)[7]. «Эйдос» — это то, что лежит в основе всех добродетелей[8]. Абсолютному значению добродетели Платон дает название «эйдос»; лишь учитывая это нечто, можно правильно ответить на вопрос, что такое добродетель[9]. Слова ἀποβλέπων εἴς τι часто встречаются у Платона. Они делают пластически наглядной сущность того, что он понимает под словом эйдос (идея). Нам известна идея арете, однако существует единый эйдос и для всех прочих родственных «понятий» (мы бы употребили слово «понятие», однако у Платона еще не было для этого логического «нечто» ни осознанного

понимания, ни названия, и поэтому мы предпочитаем говорить о «сущностях»). Таков эйдос здоровья, роста и силы[10]. Уже в «Горгии», да и в других произведениях, они, как добродетели (ἀρεταί) тела, противопоставляются добродетелям души[11*]. Примеры отобраны продуманно. Они показывают, что «эйдос» Платона развивается конкретно из проблемы добродетели. Если мы хотим понять, что такое здоровье, нам вовсе не важно, идет ли речь о здоровье мужчины или женщины. Мы стремимся понять идентичный для всех случаев эйдос здоровья. То же самое можно сказать и о других добродетелях тела — о силе и росте. Поэтому, говоря о добродетелях души, мы также не делаем различия между справедливостью или рассудительностью мужчин и женщин. Добродетель всегда одна и та же[12].

Эти логические проблемы Платон объясняет намеренно элементарно. Для него важно подчеркнуть основные направления сократовской мысли. Он сам называет разговор Сократа с Меноном «упражнением» (μελέτη) в ответах на вопрос, что такое сущность «арете»[13]. Однако эта сущность характеризуется не только тем, что она как нечто единое и абсолютное противопоставляется различным отношениям добродетели и людей. Для нее также характерно сопоставление с тем, что Платон называет частями добродетели, например, справедливости, рассудительности и так далее[14]. Выше мы уже говорили о том, что обобщенная добродетель не знает различия между мужчиной и женщиной. Разве отличается добродетель, когда мы говорим о справедливости, от добродетели, когда речь идет о рассудительности? И не способствует ли расщепление добродетели на различные формы разрушению того единого понятия, которое мы стремится отыскать? Другими словами, действительно ли отличается справедливость от рассудительности или храбрости? Из малых диалогов и из «Протагора» нам уже известно, что абсолютная сущность всех частей добродетели и есть основная проблема Сократа[15]. Там он называет искомое понятие «общей добродетелью». В «Меноне» он уподобляет οὐσία (или сущность) добродетели такому понятию, которое можно отнести не только к отдельным частям, но и ко всей добродетели «в целом» (κατὰ ὅλου)[16]. Здесь впервые четко и понятно формулируется логический вывод об общем (καθόλου). Эйдос «Блага» или «арете», о котором говорил Платон, есть не что иное, как представление о Благе «в целом»[17]. Особенность такого понимания в том, что добро «в целом» сам Платон называет в то же время действительно «сущим», а это противоречит нашему логическому «понятию», понятию о «всеобщем». Как и в малых диалогах, в «Меноне» не дано само определение арете. Очевидно, такое определение никак не связывается в представлении Платона с вопросом о сущности добродетели. Вместо этого слова поднимается вопрос об отдельных видах добродетели, который, как и раньше, сводится к проблеме добродетели «самой по себе», то есть к идее добродетели. Ответ на вопрос «Что это?» воспринимается не как дефиниция, а как идея. Идея — цель диалектического развития платоновской мысли. Так понимает читатель рассуждения Платона уже на основании его более ранних произведений. «Менон» лишь подтверждает это понимание[18].

Если внимательно проследить анализ логического развития сократовской диалектики, проделанный одним из самых авторитетных ее толкователей, Платоном (в «Меноне» мы можем шаг за шагом проследить, как он это делает), то почти невозможно допускать те ошибки, которые делали ее критики в старое и новое время. Начало такому ошибочному толкованию положил еще Аристотель*. Он утверждал, что Сократ впервые попытался дать определение общим понятиям. Платон же потом лишь гипостазировал это общее логическое понятие как онтологическую реальность и тем самым удвоил его, хотя для этого и не было никакой необходимости[19]. Таким образом платоновская идея должна была бы с самого начала предвосхищать появление логически обобщенного понятия. Но если такое допустить, то идея и на самом деле окажется лишь странным удвоением понятия, которое содержится в человеческом разуме. Более поздние философы вслед за Аристотелем подобным же образом реконструировал и внутренний процесс, который привел Платона к его учению об идее[20]. Однако если и допустить, что то, что мы подразумеваем под словом «понятие», потенциально скрыто за сократовским вопросом «Что это?», Платон тем не менее идет не тем путем в истолковании сущности арете, который представляется естественным современным логикам. Для современного логика общее логическое понятие – нечто само собой разумеющееся. Он воспринимает как спорное добавление и вообще как помеху то, что кроется в платоновской идее помимо общего понятия. Он легко соглашается, что добродетель сама по себе должна восприниматься сначала как логическое понятие, а потом уже этому понятию приписывается еще и онтологический смысл. На самом же деле в «Меноне» нет ничего о двойном понимании этого слова. Правда, у Платона мы различаем отчетливо обе стороны – логически обобщенную и онтологически реальную, но для самого Платона они абсолютно едины. Вопрос «Что такое арете?» нацелен непосредственно на ее сущность (οὐσία) и истинный смысл, а это и есть ее идея[21]. Лишь в более поздних диалогах для Платона станет проблемой отношение идеи к ее многообразным проявлениям, которые он пока еще не очень точно называет «участием отдельного в общем». Возникают логические неувязки, с которыми он сталкивается при первой же попытке сформулировать понятие идеи.

Ошибки современных комментаторов, следовательно, вызваны не тем, что они неверно истолковали платоновские слова. Это вряд ли возможно. Просто комментаторы привнесли в его слова более позднее понимание. Аристотель, исходя из само собой разумеющегося для него факта существования логического понятия общего, с полным основанием установил, с одной стороны, что это понятие содержится в самой платоновской «идее». С другой стороны, он пришел к выводу, что Платон воспринимал это «общее» в своей идее как действительно сущее. В этом втором понимании «идеи», с точки зрения Аристотеля, был источник ошибок, которые Платон допускал, анализируя соотношение общего и отдельного. Он, как считал Аристотель, сделал понятия общего метафизическими сущностями и приписал им самостоятельное существование, обособленное от осязаемых

предметов. На самом деле у Платона не было этого второго понимания («гипостазирования» понятий), он ведь не сделал и первого шага в этом направлении: не абстрагировал общие понятия как таковые. Логическое понятие у Платона слито с понятием «идеи». Оно для него акт духовного созерцания, которое устанавливает в отдельных предметах и явлениях общее, — так описывает Платон определение сущности арете на основании отдельных явлений. В «Государстве» он сам определяет природу диалектического мыслительного процесса как синопсис (σύνοψις), то есть выделение общих черт в отдельных явлениях, которые воспринимаются как выражение одной и той же «идеи». Это наиболее подходящее слово, чтобы охарактеризовать описанный в «Меноне» акт[22]. С другой стороны, диалектический метод здесь определяется как своего рода «заслушивание отчета»[23], и это существенно, так как исключает толкование, будто при таком наглядном внутреннем акте речь идет о чем-то, что в принципе не может быть проверено. Диалектический ответ в споре, подчеркивает Платон, должен не только быть истинным. Он должен опираться на то, что известно вопрошающему. Но такая постановка вопроса предполагает, что при исследовании предмета можно прийти к согласию лишь в процессе диалога. В «Государстве» и в VII письме мы позже увидим, что такое диалектическое взаимопонимание достигается длительным и трудным путем. Лишь на этом пути можно приблизиться к познанию идеи[24].

Трудно сказать, скрываются ли общепринятые логические правила за приведенным в «Меноне» анализом логического содержания сократовской диалектики. Возможно, это именно так, хотя мы и видели, что все выводы в конечном итого сложились как результат решения проблемы добродетели. Для этого диалога прежде всего характерно, кроме множества логических рассуждений, большое количество технических терминов, которыми пользуется Платон при описании отдельных методических шагов. Чтобы составить «упражнение», как в этом диалоге делает Платон[25], нужно хорошо овладеть правилами, по которым строятся такие упражнения. В этом плане особенно интересно, сколь искусно он поясняет логический процесс на примерах (παραδείγματα). Так, чтобы подвести к ответу на вопрос «Что такое добродетель?», он задает вопрос «Что такое очертания?». А чтобы ответить на вопрос, является ли справедливость добродетелью вообще или одной из добродетелей, он задает параллельный вопрос, является ли круглое очертанием вообще или это одно из возможных очертаний[26]. Далее Платон говорит, что белый цвет — это один из цветов, а круглое будет таким же очертанием, как прямое[27]. Эти вопросы подводят нас к логическому ответу на вопрос, что́ Платон понимает под «сущностью» (οὐσία). Ибо «сущность» (это мы находим и в «Федре») не допускает понятия «в большей или меньшей степени». Ни одно из очертаний не будет в большей степени очертанием, чем другие[28]. «Бо́льшая или меньшая степень» имеет место при суждении о качестве либо отношении. Те же выводы мы найдем потом у Аристотеля, но они с самого начала были известны Платону, как об этом свидетельствует «Менон»[29]. (Было бы интересно с этой

точки зрения подвергнуть анализу ранние диалоги). «Менон» — это не первая попытка Платона заглянуть в логическую природу сократовской диалектики. Здесь он опирается на большой опыт в этой области. Сократ испытывает свой метод на ученике, духовный уровень которого соответствует среднему уровню учеников Академии[30]. Платон знакомит своих читателей с элементарными вопросами логики, без которых диалоги непонятны. При этом он отдает себе отчет, где проходит та граница, которую ему устанавливает литературная форма при изложении чисто технических вопросов. Тем не менее ему удается дать читателю представление о трудностях, связанных с новой проблематикой, и одновременно показать ее привлекательность.

Особую роль в «Меноне» играет математика. Без всякого сомнения, она с самого начала интересовала Платона, так как уже в ранних диалогах он обнаруживает хорошее знание математики. В «Горгии», рассказывая об основах нового этического и политического искусства (техне), он в качестве примера использует медицину, в «Меноне» же ссылается на математику. Это относится и к методу. Уже при первой попытке установить сущность арете он пользуется математическими (геометрическими) понятиями. Речь идет о геометрических фигурах: очертаниях, окружности, прямой и так далее[31]. Во второй части диалога, возвращаясь к вопросу о сущности арете, он снова привлекает на помощь математику. Менон и Сократ пока еще не нашли ответа на вопрос «Что такое арете?»; однако их интересует (из воспитательных соображений), можно ли научиться арете, и на этот раз Сократ иначе формулирует интересующий их вопрос. Он спрашивает, какой же должна быть арете, чтобы ей можно было научиться. Он хочет еще раз подчеркнуть свой известный постулат о том, что арете — это знание. Обосновывая метод «гипотезиса», он ссылается на геометров[32]. Мы не будем останавливаться на деталях приводимого им примера (треугольник, вписанный в круг).

Математика в «Меноне» используется не только для демонстрации метода. Она демонстрирует то знание, к которому человек должен стремиться. Общим для математического знания и знания вообще будет то, что и то и другое базируется на чувственных восприятиях, дающих представление об искомом предмете. Но само по себе знание нельзя воспринять чувствами. Лишь душа способна его воспринять. Для восприятия знания мы обладаем разумом. Сократ демонстрирует эту способность нашего разума, предлагая рабу ряд вопросов. Раб — молодой, необразованный, но не без способностей человек — сам формулирует закон о квадрате гипотенузы, используя для этого грубо сделанный от руки рисунок[33]. Этот педагогический эксперимент — самое блестящее место в диалоге. Здесь Платон знакомит нас с теми соображениями, которые привели его к познанию чисто духовного источника научных выводов, независимо от чувственного опыта. Разумеется, раб без помощи Сократа не может сделать тех шагов, которые приведут его к пониманию сложных математических связей. Он делает те ошибки, которые и должен делать наивный разум, оперирующий чисто чувственными ощущениями. К правильному выводу его приводят размышления. И как только он

постиг природу математических отношений, его способность размышлять приобретает абсолютную убедительную силу. Эта убедительная сила познания — не результат обучения, она исходит из собственного ума и способностей и продиктована закономерным соотношением вещей в мире[34].

Чтобы понять природу внутреннего знания, Платон обращается к представлениям религиозных мифов. Для греков не существовало созерцания без реально созерцаемых предметов. Однако разум человека (в нашем примере разум раба, решающего геометрическую задачу) в этой жизни изначально не обладает математическими знаниями. Поэтому Платон предполагает, что эти знания существовали в душе в виде воспоминаний, доставшихся человеку из прежней жизни[35]. Миф о бессмертии души и о ее воплощениях в различных телесных оболочках придает цвет и форму утверждению о прежнем существовании души[36]. Его интересует, нельзя ли благодаря этому представлению создать опору для нового учения о врожденном знании в душе человека[37]. Без такой опоры наши сведения об этом знании были бы слабыми и бледными. Связав наши знания с предшествующим существованием, мы раздвигаем границы наших представлений. Вопрос о познании Блага становится совершенно независимым от нашего внешнего опыта и приобретает почти религиозное значение. С одной стороны, познание Блага приобретает математическую ясность и входит в жизнь человека как часть другого, более высокого мира. Математическая наука у Платона становится опорой для его учения об идеях. Она повсюду служит мостом, связывающих нас с миром идей[37а]. По-видимому, она и для самого Платона послужила таким мостом, когда он впервые попытался дать логическое определение познанию и предмету познания, к чему так стремился Сократ.

Платон считал, что этим он исполнил завещание Сократа, но вместе с тем это был огромный шаг вперед. Сократ всегда оставался на позициях непознаваемости мира, Платон сделал шаг к знанию. Признание Сократа, что он не в силах познать мир, он воспринимает как доказательство истинного величия духа Сократа, ибо он уподоблял его родовым схваткам при рождении нового знания, которое вынашивал разум Сократа. Таким внутренним знанием, которое Платон впервые старается описать точно в «Меноне», будет созерцание идей. Не случайно именно в «Меноне» «апория» учителя предстанет перед нами в новом положительном освещении. Это вовсе не означало, что он сам только здесь увидел ее в новом свете. Но для него стало возможным объяснить ее другим, лишь когда он взялся описать удивительную природу этого знания, уходящего корнями вглубь нашей души. Менон, по настоянию Сократа, впервые попытался дать определение арете. При этом он допустил ошибку, нарушающую основной закон диалектики, как пояснил ему Сократ. Огорченный Менон говорит Сократу, что он и раньше слыхал о его опасном умении запугивать людей[38]. Он сравнивает Сократа с электрическим скатом, который, стоит лишь прикоснуться к нему рукой, парализует ее. Сократ возражает: ведь при этом цепенеет и сам скат. Сократ себя ощущает жертвой своей «апории»[39]. Затем Платон в эпизоде с

рабом показывает, что именно «апория» способствует обучению и пониманию[39a]. В математике Платон находит отличный пример сократовской «апории». Этот пример успокоил его: пока обнаруживается «апория», существует важнейшее условие для преодоления трудностей. Математический экскурс в «Меноне» помогает понять воспитательную функцию «апории». Она — первая ступень на пути положительного познания истины.

Эмпирический опыт в процессе ступенчатого самопознания духа должен пробуждать в душе воспоминания о сущности вещей, рассматриваемых с позиций вечности[39b]. Эту роль воспоминаний Платон объясняет в других местах, определяя осязаемые вещи как отражение идей. В «Меноне» же он разрабатывает учение о том, что «сократовское знание» — это лишь воспоминания. Здесь же он говорит о бессмертии и прежнем существовании души. Подробнее этот вопрос он разбирает в «Федоне», «Государстве», в «Федре» и в «Законах». Существенным в этом учении для Платона был вывод о том, что истина обо всем сущем живет у нас в душе[40]. Признание этого положения побуждает нас к поиску истины и к методическому самопознанию. Стремление к истине — это не что иное, как развитие души и заложенных в ней от природы знаний[41]. Душа человека тоскует по истине[42]. Этот взгляд находит свое развитие в «Пире»; Платон кладет его в основу учения об Эросе, рассматривая его как источник любых духовных поисков. Сократ неоднократно отказывается от слова «учить» (διδάσκειν) для обозначения этого процесса, так как это слово вызывает представление о привнесении знания в душу человека[43]. Раб познал математический закон не в результате обучения, он нашел это знание в своей душе[44]. Уже в «Протагоре» и в «Горгии» Платон объясняет этический смысл новой Пайдейи, сопоставляя ее с учением софистов о воспитании. В «Меноне» же он разрабатывает глубокое понимание знания, в зародыше содержащееся в сократовских идеях, сравнивая его с механистической трактовкой процесса обучения у софистов. Подлинное учение — это не просто пассивное восприятие. Это напряженный поиск, возможный лишь при спонтанном участии обучаемого. Из описания Платона мы видим, какое сильное влияние оказывает на формирование характера стремление к знанию[45]. В этом стремлении находит свое полное выражение активная природа духа греков, их желание найти причину своих мыслей и поступков в самих себе.

Платоновское толкование знания (как он это понимает), показанное на примере обучения математике мальчика-раба, проливает свет на заключительную часть диалога, где он вновь возвращается к вопросу «Что такое арете»[46]. Мы уже говорили, что понимание природы знания у Платона тесно связано с проблемой арете. Поэтому неудивительно, что, обсудив вопрос о знании, он возвращается к исходной сократовской проблеме[47]. Приступая к решению проблемы знания, Платон сознательно дает наивное толкование арете, рассматривая ее как способность достигать различных благ[48]. Такое толкование еще полностью находится в области греческой народной этики. Ведь Платон везде стремится придерживаться исторических

истоков. Добавив слова «по справедливости», Платон в какой-то мере приближается к более строгому философскому пониманию этики[49]. Однако при этом остаются абсолютно неясными отношения между справедливостью и добродетелью. Оказывается, что это определение отнюдь не устанавливает сути добродетели, ибо оно допускает логическую ошибку, пытаясь установить суть добродетели по одной ее части – справедливости. Такое определение как бы предполагает познаваемое как уже познанное[50].

На этой ступени исследования пока еще отсутствует сократовское понимание добродетели как знания (добродетель – это знание). Но уже с самого начала нам ясно, что обсуждение вопроса «что такое знание» в центральной части «Менона» подведет нас к сократовскому пониманию знания, которое позволит определить суть арете. Выше уже приводилось гипотетическое определение: «Если добродетели можно научиться, значит, она знание»[51]. Однако ни одно из столь желанных для людей благ (здоровье, красота, богатство, власть) не будет для человека подлинным благом, если они не сопровождаются знанием и разумом[52]. Именно разум (φρόνησις) нам подскажет, что есть подлинное и есть мнимое благо. Разум как раз и будет то знание, к которому мы стремимся[53]. В «Государстве» Платон называет знанием умение выбрать подлинное Благо. При этом он говорит, что главное в жизни – это приобрести именно такое знание, которое позволит нам сделать правильный выбор[54]. Это знание базируется на незыблемом понимании тех идей и образов, которые есть у человека в душе, если она настроена на постижение духовной сущности Блага и справедливости. Только знание обладает способностью определить истинные желания и управлять ими. Это и есть тот путь, на котором следует искать ответ на вопрос Сократа о сущности арете.

Платон заканчивает диалог подлинно сократовской апорией. Мы снова оказываемся перед старой дилеммой, с которой мы уже сталкивались в «Протагоре»: если добродетели можно научиться, следовательно, она и есть знание. А если это так, то в этом утверждении Сократа содержится решение проблемы воспитания в подлинном смысле этого слова[55]. Опыт показал, что ни один учитель не может научить добродетели. Даже величайшие умы, которые когда-либо жили на земле или живут сейчас, не в состоянии передать детям свои добродетели и свой характер[56]. Сократ готов признать, что великие люди обладали арете, но если бы она была знанием, она должна была бы иметь действенную воспитательную силу. Следовательно, арете не основана на «истинном знании»[57], а достается человеку от божественной «Мойры» (θεία μοῖρα)[58], но это еще не дает ему истинного представления о его поступках, ибо он не располагает правильным суждением об их причинах[59].

Складывается впечатление, что в «Меноне» мы не продвинулись дальше того, что мы узнали в «Протагоре». Однако это нам только кажется. На самом деле в «Меноне» нам открывается новое понимание знания. На примере мальчика-раба, который самостоятельно делает математические выводы (его ведь этому не учили), мы знакомимся с познанием, которое нельзя приобрести в общепринятом

понимании. Такое знание возникает в душе человека благодаря правильному направлению его мысли. Очарование сократовского искусства вести беседу заключается в том, что он не преподносит нам этот вывод в готовом виде, он заставляет нас самих сделать его. Здесь мы находим решение поставленной перед нами еще в «Протагоре» дилеммы[60]. Это позволяет нам решать проблемы воспитания, которые Сократ поднимает в «Протагоре» и в «Горгии». Новой Пайдейе и в самом деле нельзя научиться в том смысле, как это понимали софисты. Поэтому Сократ отвергает мысль воспитывать человека, обучая его. Выдвинув предположение о том, что добродетель — это знание, и показав нам путь к этому знанию, он выступил как подлинный воспитатель, а не как проповедник школьной премудрости. В заключительной части «Менона» Сократ еще раз говорит о непригодности Пайдейи софистов для воспитания. Платон вводит новое лицо — Анита и поднимает вопрос об истинном воспитании. Начиная диалог, он прежде всего хочет развить сократовское понимание науки. Поставленный им вопрос — «Откуда в человеке появляется арете» — как раз и направлен на достижение этой цели. «Менон», как и «Протагор», заканчивается решением этой проблемы. Учение софистов никак не влияет на формирование арете в человеке, а арете государственных мужей, владеющих ею от природы (φύσει), не может быть передана по наследству. Следовательно, арете может существовать в мире лишь благодаря божественному промыслу. Разве что найдется государственный муж, способный привить свое умение другому человеку. В этом «разве что» и содержится ответ на вопрос. Нам уже из «Горгия» известно, что парадоксальный тезис Сократа сводится к тому, что лишь подлинный государственный муж (πολιτικός) в состоянии повлиять на человека. В «Меноне» показано, как пробуждается знание в душе человека. В конце концов мы приходим к выводу, что арете в сократовском понимании не только дается от рождения. Ей можно также научиться. Однако если понимать это положение в духе общепринятой педагогической терминологии, то арете нельзя приобрести и нельзя получить никаким другим путем, если она не заложена в самой натуре человека, что не поддается объяснению.

Однако теория воспитания Сократа определяется не только методикой приобретения знания. Сократ объясняет эту методику в «Меноне», проводя параллель между диалектикой и математикой. Философские идеи, возникшие как порождение собственного внутреннего мира, в диалогах Платона предстают в новом освещении. В них реализуется естественное назначение человека. В «Евтидеме» фронесис Сократа представлен как путь к внутреннему блаженству — Эвдаймонии — и к подлинной удаче[61]. Его обращение к нам звучит чисто светски, оно было бы немыслимым, если бы он не считал, что благодаря познанию высших Благ человек приобретает в жизни твердую опору. В «Федоне» слова Сократа в его предсмертном провидении позволяют нам понять мир и победить его. Здесь они представляются нам как каждодневная и ежечасная подготовка философа к смерти[62]. Эта непрерывная духовная подготовка к смерти приводит к высочайшему триумфу, к апофеозу умирающего Сократа, который

уходит от своих учеников с душевным спокойствием и как подлинно свободный человек. Знание в том виде, как здесь его описывает Платон, предстает перед нами как сосредоточение души[63] (одно из бессмертных психологических построений Платона), когда она концентрируется на своей внутренней жизни, отрешаясь от восприятий внешнего мира, получаемых нашими органами чувств. В этом произведении находит наиболее полное выражение контраст между духовной и чувственной природой человека.

Однако Платон не считает чем-то исключительным эту «аскезу» философа, посвятившего всю свою жизнь познанию, то есть постоянному душевному сосредоточению. При том огромном значении, которое он придает духовной жизни человека, этот аскетизм представляется ему вполне естественным. Для того, кто привык в этой жизни освобождать душу от власти тела, и кто при этом верит в живущую в его душе вечность, для того смерть не страшна. В «Федоне» дух Сократа, подобно лебедю Аполлона, возносится к пределам чистого бытия[64] еще до того, как душа покинула тело. В «Пире» же философ для Платона предстает как высшая форма дионисийского человека. Познание вечной красоты (он поднимается к ней по ступеням) для него высшее исполнение изначальных побуждений Эроса, великого духа, который соединяет внутренний и внешний мир человека. И, наконец, в «Государстве» знания человека рассматриваются как способность души создавать законы и общество. Таким образом, философия Платона – это не только теория познания. Это самое совершенное представление о космосе человеческих и божественных сил. В созданной им картине центральное место занимает знание, ибо оно есть ведущая и организующая творческая сила. Для Платона знание становится путеводителем в мир божественного.

«ПИР» ПЛАТОНА. ЭРОС В ПОНИМАНИИ ПЛАТОНА

Уже в «Лисиде», одном из самых прелестных малых диалогов, Платон поднимает вопрос о дружбе, сделав его основным предметом философии. Тему дружбы он глубоко разрабатывает в своих более поздних значительных произведениях — «Пире» и «Федре». В «Пире»*, как и в других ранних диалогах, его рассуждения о добродетели тесно связаны с его политической философией. Учение о дружбе составляет ядро его книги о государстве, в которой он в первую очередь подчеркивает воспитательную функцию государства. В «Государстве» и в VII письме Платон объясняет свой отход от политической деятельности отсутствием надежных друзей и соратников, которые могли бы поддержать его в деле обновления государства[1]. Если общество болеет или разрушено, восстановить его может лишь узкий круг единомышленников, образующих здоровый зародыш нового организма. В этом и заключается для Платона значение дружбы (φιλία): это основная форма любого человеческого общения, не только естественного, но и духовно-нравственного.

Таким образом проблема выходит далеко за рамки того, что мы понимаем под дружбой в нашем крайне индивидуализированном обществе. Мы можем во всей полноте охватить значение греческого слова φιλία, лишь проследив его последующее развитие вплоть до тонко дифференцированной теории дружбы в «Никомаховой этике» Аристотеля**. Она ведь непосредственно восходит к теории Платона. В этой теории систематизированы все виды человеческой общности, от простейших форм семейной жизни до самых различных видов государственных образований. Эта философия уходит корнями в размышления сократовского кружка (особенно самого Платона) о сути дружбы, а также о том значении, которое эта проблема имела для сократиков[2]. Как и вся этическая проблематика, вытекавшая из этой теории, глубокое понимание дружбы в ее рамках воспринималось и провозглашалось вкладом в решение проблемы государства.

Традиционная философия, неудачно пытавшаяся во времена Платона дать определение дружбы, сводила это понятие либо к сходству натур, либо к их противоположности[3]. В «Лисиде» сделана первая попытка выйти за рамки такого чисто внешнего сравнения душ, здесь формулируется новое понимание дружбы (πρῶτον φίλον) — это «первоначало любви». Принцип первоначала Платон считает источником любых дружеских отношений между людьми[4]. Ради этого общего, в конечном итоге желанного для нас «первоначала любви» мы любим все, что мы любим в отдельности[5]. Это то, чего мы стремимся достигнуть и что хотим осуществить при любом общении с людьми, независимо от характера этого общения. Другими словами, этот принцип делает осмысленным и целенаправленным существование

любого человеческого общения. Это как раз и нужно Платону. Этот принцип имеется в виду и в «Лисиде», когда Платон вводит понятие «первоначала любви». С этим утверждением перекликается высказывание Платона в «Горгии» о том, что подлинное человеческое общение невозможно с людьми, ведущими разбойничий образ жизни. Оно возможно лишь с праведными[5a]. Во всех беседах Сократа опорным пунктом служит идея Блага. Она же служит абсолютным критерием при рассмотрении проблемы дружбы. Внимательному читателю ясно (хотя Платон и не говорит об этом прямо), что за «первоначалом любви», ради которого мы любим и все остальное, скрыта высшая ценность жизни — Благо[5b]. Таким образом, уже в «Лисиде» мы встречаемся с взглядом, который полностью будет раскрыт в обоих основных произведениях об Эросе: любую человеческую общность можно объяснить тем, что заложенная в душе норма и закон высшего Блага объединяют людей и поддерживают всю вселенную как единый миропорядок. Уже в «Лисиде» влияние этого первого, всеми признанного принципа выходит за рамки человеческого общества: не только люди, но все живые существа стремятся к Благу и желают его, ведь оно присутствует в каждом. Подобным же образом в «Горгии» Платон, категорически отрицая право сильного, вводит проблему человеческой общности в систему высшей симметрии, которая означает соответствие всех вещей последней, пока еще не установленной, единой мере[5c].

Человеческий язык не в состоянии оценить — ни средствами научного анализа, ни тщательно подобранными парафразами — высшего совершенства платоновского искусства, проявленного им в «Пире». Можно лишь попытаться, пользуясь мерками Пайдейи, оценить содержание этого произведения. Уже самим названием Платон хочет показать, что весь диалог строится не вокруг центральной фигуры, как это было в остальных его произведениях. Этот диалог отнюдь не диалектическая драма, как «Протагор» или «Горгий». Меньше всего это произведение можно сравнить с чисто научными работами типа «Теэтета» или «Парменида», где все усилия сосредоточены на решении одного определенного вопроса. «Пир» — не диалог в общепринятом смысле этого слова. Это состязание в красноречии выдающихся мужей. За столом трагического поэта Агафона собрались представители греческой интеллигенции. Поэт одержал блестящую победу в литературных состязаниях и сейчас принимает гостей, которые чествуют его. В этом тесном кругу самым красноречивым оказывается Сократ. Его победа гораздо весомее, чем та, за которую толпа рукоплескала Агафону за день до этого[6]. Сцена символична. Присутствует не только трагик, но и величайший комедийный поэт того времени Аристофан. Их речи, бесспорно, представляют собой вершину этого состязания, пока не заговорил Сократ. «Пир» становится художественным воплощением превосходства философии над поэзией, именно этого требует Платон в «Государстве». Такого превосходства философия смогла достигнуть лишь благодаря тому, что она создала поэтические произведения высочайшего ранга,

которые показали нам ее бессмертную силу независимо от разнообразия существующих мнений.

В «Пире» Платон уже самим выбором сцены создал удачную раму для решения проблемы Эроса. С древнейших времен пиры были для греков местом, где передавались традиции подлинной мужской арете и где она превозносилась в стихах и песнопениях. Таким мы видим пир уже у Гомера[7]. Реформаторы уходящего времени, например, поэт-философ Ксенофан, также обращались к участникам подобных духовных пиршеств с критическими соображениями в адрес гомеровских богов[8]. Феогнид читал свои посвященные рыцарской доблести стихи во время пиров. Феогнид уповал на то, что он в своих стихах переживет свое время. Он выражает надежду на то, что они будут звучать на пирах последующих поколений, и эта надежда его не обманула[9]. Пайдейя Феогнида и его любовь к знатному юноше Кирну, к которому он обращается с предупреждениями, помогает нам понять связь между пиром и воспитательным характером Эроса, на котором Платон строит концепцию «Пира». Особенно близка связь философской школы и традиций пиров, ибо пиры относились к наиболее устойчивым формам общения между учителями и учениками и благодаря этому приобрели совершенно иной характер. Философские и ученые труды, содержащие в своем заглавии слово «пир» (ими так богата греческая литература после Платона)[10], служат свидетельством того влияния, какое оказывала философия и ее глубокая проблематика на такого рода собрания.

Платон был создателем новой формы философских пиров. Литературное описание старых обычаев и их философское истолкование служило одной из форм духовной жизни в его школе. Особенно часто пиры встречаются в его более поздних произведениях. В названиях утраченных произведений Аристотеля и других учеников Платона нередко упоминаются правила, касающиеся порядка проведения пиров, как этого требует Платон в своих «Законах»[11]. В начале этого произведения он целую книгу посвящает воспитательному значению пирушки и защищает ее от нападок. Эта новая, оцененная позднее этика пирушки происходит от уже сложившихся обычаев пиров в Академии[12]. В «Государстве» Платон объявляет себя сторонником спартанского обычая общих мужских застолий (συσσίτια)[13], однако в «Законах» он порицает отсутствие пиров как один из самых существенных этических недостатков спартанского воспитания, которое имеет целью лишь воспитание мужества, а не самообладания[14]. Этот пробел в воспитании следует заполнить по образцу Академии. Школа Исократа придерживалась других взглядов. В этом сказывается трезвенность ее главы, который видит в обильных возлияниях признак разложения афинской молодежи[15]. Вероятно, не иначе он относился и к Эросу. Платон же обе эти силы, Диониса и Эроса, ставит на службу своей идее. Он убежден, что философия наполняет все живое новым смыслом, придает всему положительное значение, даже тому, что граничит с областью опасного. Эти силы, с его точки зрения, должны пронизывать все существующее, он чувствует, что и его Пайдейя должна преисполниться этими естественными и

побудительными силами, которые иными способами побороть невозможно. В своем учении об Эросе Платон отважно перебрасывает мост между Аполлоном и Дионисом. Без непрерывного подъема иррациональных сил в человеке Платону представляется невозможным достичь высочайшего просветления, которое выпадает на долю духа, созерцающего идею «Прекрасного». Соединение Эроса и Пайдейи – основная мысль «Пира». Сама по себе эта мысль была не нова, как мы это показали, – существовала традиция. Это было время трезвого нравственного просвещения, которое, судя по всему, было призвано положить конец греческому миру мужского Эроса со всеми его пороками и идеалами. Смелость Платона заключалась в том, что именно тогда он возродил этот мир, очистив его от грязи и облагородив. В такой форме в момент наивысшего соединения двух душ в мире прекрасного он сделал Эрос бессмертным. Нам неизвестно, какие переживания легли в основу этого очистительного процесса. Они вдохнули жизнь в одно из самых значительных произведений мировой литературы. Красота его не только в совершенстве формы, но также в слиянии истинной страсти с высоким полетом мысли и силой нравственного освобождения, которое предстает перед нами в заключительной сцене.

Философские размышления Платона и их поэтическое воплощение встречаются нам на каждом шагу: стремление к общезначимым идеалам соединяется с предельно конкретными описаниями исторических событий. Это находит выражение в самом диалоге, продиктованном конкретными ситуациями и людьми, а в конечном счете всей единой атмосферой. При помощи своей диалектики Сократ старается прийти к взаимопониманию с другими людьми, касаясь общих для всех вопросов. Это ставит перед собеседниками общие проблемы. Совместными усилиями они стремятся найти решения, подходя к ним различными путями. «Пир» больше, чем любой другой диалог, порожден этой духовно-нравственной атмосферой. Он как бы хор действительно существовавших в то время голосов, в котором победно звучит голос Сократа. Драматический импульс базируется на мастерстве индивидуальных характеристик. Они преобразуют в неподражаемую богатую симфонию различные, порой противоположные взгляды на Эрос. Здесь невозможно полностью передать все аспекты этой темы, но они необходимы для понимания речи Диотимы, которую пересказывает Сократ. Платон сам назвал речь Сократа острым выступом в постройке, и вслед за ним стали называть все предшествующие ей речи ведущими к ней ступенями. Достаточно лишь представить себе беседу об Эросе в обычной для Сократа форме диалога – в виде непрерывной последовательности различных дефиниций. Тогда можно понять, почему Платон построил «Пир» в виде определенного числа самостоятельных речей, что означало отказ от старого диалектического метода. В «Пире» Сократ не управляет беседой, как это он обычно делает в диалогах Платона. Он лишь один из собеседников, правда, последний – роль, очень хорошо согласующаяся с его ироническим характером. Его диалектика проявляется в «Пире» лишь в конце как полная противоположность

пестрой риторике и поэзии остальных ораторов. Разработка темы в виде восхваления Эроса оправдывает такое построение диалога. Тема диалога оправдана также местом и ситуацией, в которой произносятся речи. Логичный, чисто деловой разговор здесь был бы неуместен. Восхваление – это предмет риторики. Еще в большей степени это относится к восхвалению мифической фигуры, как это было широко распространено в практике школ ораторского искусства. Платон, работая над «Пиром», создал второе произведение такого типа – «Менексен», объявив тем самым открытую войну конкурирующим школам ораторского искусства в Афинах. Излюбленной формой ораторского искусства в то время было надгробное слово павшему воину*. Федр, первым получивший право произнести хвалебное слово Эросу (его называют «отцом этой идеи»)[16], строит свою речь как риторическую школьную задачу. Он старается решить ее, используя средства софистического красноречия. Он упрекает поэтов за то, что они забыли Эроса[17], а они ведь призваны воспевать в гимнах богов. Он хочет восполнить этот пробел и воздать хвалу Эросу в прозаической форме. Такого рода прозаический спор с поэзией был характерен для риторики софистов. В речи Федра, как и у всех остальных ораторов, проявляется искусство Платона мастерски пародировать определенного типа персонажи и их стиль. Федр в манере софистов цитирует высказывания древних поэтов и, ссылаясь на Гесиода и другие авторитеты, приводит мифологическую генеалогию Эроса «как старейшего из всех богов»[18]. Он придает Эросу (и в этом основная мысль его речи) политическое значение: он прививает людям честолюбие и арете, без которых не могут существовать дружба, общество и государство[19]. Таким образом речь Федра с самого начала служит нравственному возвеличиванию Эроса. При этом он вовсе не стремится дать точное определение его сущности и установить все его виды.

Такую попытку предпринимает второй из ораторов – Павсаний. Он возражает против этой неопределенности и первым пытается развить тему в том виде, какой, с его точки зрения, здесь требуется. Он дает идеальное истолкование эротическим отношениям. Придерживаясь мифологического направления речи Федра, Павсаний называет двух Эросов: Эроса Пандема и Эроса Урана[20]. Такое раздвоение Эроса соответствует двойной природе Афродиты, а Эрос – помощник в ее делах. Гесиод ведь тоже в своей книге «Труды и дни» говорит о двойственности Эриды. Именно эта раздвоенная (добрая и злая), а не единая богиня Эрида сохраняется в традиции[21]. Платон, по-видимому, следует примеру Гесиода. Общеизвестный Эрос, воплощающий в себе пошлые, непритязательные инстинкты, достоин осуждения. Все его побуждения направлены на удовлетворения чувственных желаний. Другой Эрос имеет божественное происхождение и старается служить истинному Благу и совершенствованию предмета любви[22]. Этот второй Эрос становится воспитательной силой не в том отрицательном смысле, который придает ему в своей речи Федр. Всем своим существом он стремится удержать любящего от низких поступков[23], он хочет служить другу, развивая его личность[24]. Такое

понимание Эроса требует «совмещения» чувственного влечения с идеальными мотивами. Только так можно оправдать чувственную сторону натуры Эроса[25]. Однако Павсаний, защищая такого рода «эротику», испытывает затруднения, стараясь совместить обе стороны. Это свидетельствует о том, что здесь идет речь о компромиссе. По всей видимости, в то время такие взгляды имели сторонников. Это побудило Платона подробнее остановится на них. Если сравнить речи Павсания и Диотимы, то бросается в глаза, что Павсаний, говоря о двух Эросах, «небесном» и «низменном», исходит из точки зрения, отнюдь не связанной с самим Эросом.

Особенно любопытна попытка Павсания использовать для подкрепления своей теории то обстоятельство, что в это время не существовало твердых нравственных правил в этой области. Он сравнивает любовные обычаи, существовавшие в разных местностях[26]. В Элиде и Беотии — местностях Греции, находящихся на ранней стадии культурного прогресса и наименее развитых в духовном отношении, принято просто уступать «мужскому Эросу». В Ионии, то есть в той части эллинского мира, которая, как говорит Павсаний, наиболее близка к Азии, уступчивость в гомосексуальной любви предосудительна. Оратор объясняет это влиянием политических взглядов варваров. Любая деспотия основана на недоверии, и дружеские отношения в таких странах легко принимают за заговор. Ведь и афинская демократия, согласно легенде, была заложена тираноубийцами Гармодием и Аристогитоном, которых Эрос связал на жизнь и на смерть. Не исключено, что культ дружбы, издавна существовавший в Афинах благодаря этой паре, привел к возвышению «мужского Эроса». Оратор старается доказать, что такие дружеские отношения пронизаны идеальным духом. Это в глазах афинян и спартанцев отличает такую дружбу от удовлетворения чисто плотских желаний, и общество принимает ее. Позиция Афин и Спарты в этом вопросе, в отличие от позиций других государств, не была однозначна. Афиняне и спартанцы занимали промежуточное положение между крайними точками зрения. Поэтому Павсаний считает, что он может своего идеализированного, проникнутого воспитательным духом Эроса сделать доступным пониманию образованных афинян. Для этого он должен объяснить неясные политические и этические стороны вопроса.

Для нас во всех этих рассуждениях важно, что Павсаний говорит не только об афинянах, но и о спартанцах. На первый взгляд строгая Спарта представляется нам особенно ценным свидетелем в вопросах этики. На самом деле это не так. Ведь Павсаний, по существу, проповедует спартанские обычаи, например, любовь к мальчикам, пришедшую из лагерной жизни кочевых племен (для дорийцев это время не было столь отдаленным, как для остальных греков) и нашедшую свое продолжение в жизни спартанских воинов. Этот обычай был широко распространен и в других местностях Греции, но в Спарте он сохранился до эллинистического периода. С падением Спарты и с ослаблением ее влияния (произошло это после того, как появился «Пир») педерастия вскоре отмерла, во всяком случае как этический идеал. Она продолжала существовать в более поздние столетия, но

уже как порок. В «Этике» и «Политике» Аристотель не рассматривал педерастию как положительное явление. Старый Платон в своих «Законах» объявил этот обычай противоестественным[27]. Таким образом, если рассматривать речь Павсания в сравнительно-историческом плане, то «Пир» по выражаемым там взглядам занимает промежуточное положение между ранне- и позднегреческим периодами. С эросом у Платона дело обстоит так же, как с полисом и полисной религией. Все они еще играют значительную роль (а это было свойственно лишь немногим явлениям того переходного времени), но до нового времени сохраняется лишь их очищенная идеальная сущность, которая имеет метафизическое значение и для этого мира. Компромисс, который должен был примирить старое и новое, оказался недостаточным. Платон не останавливается на Павсании.

Третья форма духовной традиции находит свое выражение в речи Эриксимаха. Он врач и в своих рассуждениях исходит из наблюдений над явлениями природы[28]. Он говорит не только о человеке, как это делали все ораторы до него. Он сохраняет риторическую формулировку задачи и восхваляет Эроса как могущественного бога несмотря или как раз благодаря его универсальной двойственности. Уже Гесиод начал истолковывать Эрос в космическом плане. В «Теогонии» он отнес его появление к истокам мироздания и объявил его той порождающей силой, которая способствовала зачатию у всех последующих поколений богов[29]. От Гесиода представление о космогоническом Эросе перешло к раннегреческим философам, например, к Парменид у и Эмпедоклу. Они пытались использовать такое понимание Эроса для объяснения некоторых явлений природы: соединением отдельных элементов в теле природа обязана Эросу. Уже Федр в своей речи цитировал этих древних мыслителей. Ссылаясь на них, он составил мифологическую генеалогию Эроса[30]. Однако именно Эриксимах систематически проводит мысль о порождающей силе Эроса, рассматривая эту силу как принцип становления всего материального мира, как творческую потенцию той исходной любви, которая пронизывает весь мир и оживляет его своим ритмом наполнения и опорожнения[31]. На первый взгляд представляется невозможным дать классификацию различных форм существования Эроса с позиций материального мира, как это попытался сделать Павсаний, исходя из законов, действующих в человеческом обществе. Тем не менее врач различает двух Эросов: доброго и злого[32]. В основе этого нравственного различия лежит, с его точки зрения, различие между больным и здоровым, существующее во всей природе. Болезнь — нарушение равновесия и царящего в природе согласия, которое ему и представляется сущностью Эроса[33].

Теперь нам становится понятным, почему Платон избрал медика как представителя натуралистической точки зрения[34]. Он использует все различия, чтобы всесторонне рассмотреть Эрос. Платон с самого начала рассматривает свое этическое учение и Пайдейю как другую сторону медицинского понимания здоровой и больной природы и ее терапии. Он показал это в «Горгии». Медицинское понятие физической «природы» человека и представление Платона о

духовном и нравственном здоровье имеют ту общую черту, что обозначают норму. Именно это и объединяет их. Эриксимах видит принцип всеобщего благополучия и подлинной гармонии в присутствии здорового Эроса во всех сферах мироздания и во всех человеческих искусствах. Понимание гармонического созвучия он основывает на учении Гераклита о противоположностях[35], которое играло значительную роль в медицине того времени. Об этом свидетельствует приписываемое Гиппократу произведение «О диете»[36]. Подобно тому как музыка, смешивая и соединяя звуки высоких и низких тонов, превращает их в симфонию, так и врачебное искусство создает гармонию противоположных начал. Правда, в основном соотношении звуков и ритмов нетрудно увидеть согласие и взаимодополнение простейших составляющих их элементов. На этой ступени пока еще нет двойственного Эроса. Но как только мы приступили к собственно композиции и захотим передать людям гармонию, то есть захотим создать то, «что мы называем Пайдейей», нам потребуется большое искусство и большой искусник[37]. Нам нужно выказывать почтение хорошо воспитанным людям (κόσμιοι) и сохранить их Эрос. Эрос даже можно использовать как средство, чтобы воспитывать в людях пристойность и благородный образ мыслей, которыми они не обладают. Это Эрос музы Урании, иначе говоря, любовь к музе Урании. Использовать же пандемический Эрос (что означает любовь к музе Полигимнии) следует с осторожностью, чтобы он принес удовольствие, но не испортил человека. Врач ведь тоже должен контролировать поварское искусство, чтобы оно не привело к заболеванию[38].

В речи Эриксимаха Эрос превращается в аллегорическую всеобъемлющую потенцию, собственная его сущность грозит раствориться. Аристофан же в своей острой речи возвращает Эросу образ конкретной человеческой любви и пытается объяснить его суть, нарисовав поэтическую картину. Для него важно прежде всего найти объяснение таинственной, ни с чем не сравнимой власти Эроса над человеком[39]. Этот могучий инстинкт в человеке можно объяснить лишь поняв особую природу человеческого рода. Аристофан рассказывает гротескный миф о первобытном человеке. Тело у него было круглое с четырьмя руками и четырьмя ногами. Передвигался такой человек колесом, перекатываясь на восьми конечностях. Делал он это с большой скоростью. Боги, испугавшись титанической силы этих людей, разделили их на две половинки. В этом фантастическом рассказе Аристофан передает точку зрения, отсутствующую в речах других ораторов. Эрос родился из метафизического стремления человека к цельности своего существа, которой как раз и лишена природа человека. Он лишь фрагмент целого, которому присуще врожденное стремление соединиться со второй половиной[40]. Любовь к другому человеку здесь рассматривается как желание совершенствовать свое «Я». Этого можно достигнуть, лишь соотнеся свое «Я» с «Ты». Благодаря этому силы, присущие каждой из частей, соединяются и начинают активно действовать. Эта символика вводит Эрос в процесс формирования личности. Аристофан всесторонне рассматривает эту проблему. Его интересует не только однополая любовь. Он говорит о

любви во всех ее проявлениях[41]. Стремление любящих друг к другу настолько сильно, что они не могут расстаться, разве что на короткое время. Однако живущие вместе люди не могут сказать, что же им, собственно говоря, нужно друг от друга. Очевидно, не физическая близость заставляет их так стремиться друг к другу. Их души хотят чего-то другого, что они не могут назвать и о чем они только смутно догадываются, не будучи в состоянии решить эту жизненную загадку[42]. Физическое единение, которое восстанавливается благодаря слиянию двух половинок, — это лишь гротеск и комическое отражение душевной гармонии и целостности, которую нельзя передать и которую поэт считает истинной целью Эроса. Подобно тому как в «Меноне» знание истолковывается как воспоминание о чистом бытии в прежней жизни, так и здесь Эрос означает тоску по первоначальной цельности, существовавшей в прежней природе человека. Он как бы служит указанием на то, что должно существовать вечно. Здесь, в мире Аристофана, оно воспринимается как нечто, что было утрачено и теперь обретено вновь. Если же это нечто рассматривать в зеркале речи Диотимы, то мы начинаем понимать, что оно уже указывает (хотя и неотчетливо) на норму Блага, в которой осуществляются подлинная дружба и подлинная любовь.

Юный Агафон произносит свою речь последним перед Сократом. Платон преподносит нам его речь как сознательное противопоставление исполненному силы и задора бурлеску комического поэта. Это тонко очерченная, выполненная в нежнейших тонах картина. Уже в мире Аристофана тема Эроса, выйдя за рамки мужской дружбы, превратилась в проблему любви. В речи прославленного трагического поэта тема любви к мальчикам отходит на задний план (в комедиях того времени его высмеивали как женопоклонника). Эрос предстает перед нами в том виде, в каком он сегодня известен всем. Агафон не хочет восхвалять блага, приносимые Эросом людям, как это делали ораторы до него. Он намерен воздать должное самому Богу и его свойствам, а затем уже вознести хвалу его дарам[43]. Создаваемый Агафоном образ Эроса менее всего психологичен. Это особенно бросается в глаза, если сравнить речь Агафона с речью Аристофана, который прежде всего подчеркивает влияние Эроса на душу человека. Зато у Агафона Эрос сильно идеализирован. Агафон вполне серьезно говорит о совершенстве Эроса, обусловленном его божественным происхождением. Однако любой оратор, произносящий хвалебное слово Эросу и прославляющий его божественную природу, так или иначе наделяет Эрос человеческими чертами и поступками, в которых проявляется его могущество. Выбор этих черт служит психологической характеристикой самого оратора: ведь он наделяет своего Бога либо чертами любимого, либо чертами любящего человека. Агафон приписывает Эросу черты любимого. Он наделяет его качествами, свойственными тому, кто достоин любви[43a]. Эрос у него представляет собой как бы зеркальное отражение его самого. Подобно Нарциссу, он любуется им. С этой точки зрения становятся понятными цель и смысл речи Агафона. Эрос у него самый благостный, самый прекрасный и самый совершенный[44]. Он молод,

изящен и нежен. Обитает он лишь в цветущих и благоухающих местностях. Он не терпит принуждения, его царство – это царство свободного выбора. Он обладает всеми добродетелями: справедливостью, рассудительностью, храбростью и мудростью. Он сам великий поэт и учит поэзии других. Как только Эрос поднялся на Олимп, царство богов стало прекрасным (прежде оно было ужасным). Эрос научил бессмертных богов искусствам. Заключительные слова восторженного почитателя Эроса подобны гимну, который по своим размерам и своему музыкальному звучанию может сравниться с любым произведением искусства[45]. Речь Агафона Платон сознательно сделал фоном для речи Сократа. Чувственно утонченному эстету он противопоставляет аскета-философа, который бесконечно превосходит его как по силе страсти, так и по глубине познания. Сократ поступает так, как поступали все говорившие до него: то, что ему приходится говорить после столь блестящих ораторов, он пытается компенсировать тем, что он по-новому формулирует тему своей речи. Он одобрительно высказывается в адрес Агафона, который сначала говорит о самом Эросе и его свойствах, а затем о делах его[46]. Потом он направляет свои рассуждения в совершенно другую сторону. В его намерения не входит дальнейшее риторическое восхваление Эроса. Здесь Сократ, как и везде, хочет познать истину. Уже короткий разговор с Агафоном (в нем он впервые в этом диалоге, словно в шутку, прибегает к методу диалектики) возвращает нас с высот поэтических преувеличений речи Агафона на реальную почву психологической аргументации. Эрос – это желание, а желать можно лишь того, чего у тебя нет и что ты хотел бы иметь[47]. Если Эрос желает красоты, то сам он не может быть красивым, как это утверждает Агафон, он нуждается в красоте. Такой диалектический подход позволяет Платону изложить учение Сократа и Диотимы об Эросе. Однако излагает он это учение не диалектическим методом, а пересказывая миф, который противопоставлен рассказу Агафона, – о происхождении Эроса от Пороса и Пении[48].

С удивительным тактом Платон избегает подчеркивать триумф Сократа, приводящего свои доводы с непринужденной веселостью и озорной фантазией. Уже после первых вопросов Сократа Агафон признался в своей несостоятельности, и Сократ оставил его в покое. Агафону теперь стало казаться, что он совсем не разбирается в том, о чем только что говорил[49]. Так было посрамлено всезнайство, которому нет места в приличном обществе. Диалектическое завершение разговора стало возможным благодаря тому, что он был перенесен в область давно прошедшего. Сам Сократ делает вид, что он – наивный человек, вынужденный отвечать на задаваемые вопросы, а не дотошный и опасный спорщик. Он рассказывает гостям о своем разговоре об Эросе с мантинейской прорицательницей Диотимой[50]. То, что он говорит, – не результат его раздумий. Он просто передает откровения Диотимы. Платон сознательно избрал образ мистагогии. Диотима постепенно подводит нас к глубинам познания Эроса. Читатель, пройдя низшую и высшую ступень посвящения, достигает последней ступени – эпопсии. Мистерия в греческой религии была наиболее личной формой веры. Платон так изображает подъем

философа на самую высокую вершину, где исполняется заложенное в любом Эросе стремление к вечно прекрасному, как будто он все видел сам.

Сократ утверждает, что Эрос некрасив, но он и не безобразен. Это утверждение наводит нас на мысль, что Эрос занимает промежуточное положение между прекрасным и безобразным. Такое же промежуточное положение он занимает между знанием и невежеством: он не обладает знанием, но он и не невежествен[51]. Сократ говорит, что Эрос не обладает совершенством, но в то же время его нельзя считать несовершенным. Этим утверждением он подводит нас к выводу, что Эрос вообще не бог. Он не обладает ни добротой, ни красотой. Ему несвойственно блаженство. У него нет никаких признаков божественного происхождения[52]. Но и к простым смертным он тоже не принадлежит. Он представляет собой нечто среднее между смертными и бессмертными, великий гений, посредник между богами и людьми[53]. Таким образом Эрос занимает важное место в теологии Платона. Он заполняет промежуток между богами и людьми, соединяя всю вселенную[54]. Его природа двойственна: он ведь произошел от разных родителей — от бедности и от богатства[55]. Он всегда беден, но в то же время безмерно богат, он всегда в постоянном поиске, он искусный ловец, постоянно строящий козни. Он неиссякающий источник духовной энергии. Он всю жизнь стремится к духовному совершенству, великий чародей и маг. В один и тот же день он может жить и цвести, умереть и вновь возродиться. Он приобретает и богатеет, раздает и оскудевает. Поэтому он никогда не бывает ни богатым, ни бедным[56]. Такова аллегорическая генеалогия Эроса, которую (вместо генеалогии Гесиода) составил для него Сократ. Он всегда находится посредине: между прекрасным и безобразным, между мудростью и невежеством, между божественным и земным, между богатством и бедностью. Его промежуточное положение позволяет Сократу перекинуть мостик между Эросом и философией. Боги не занимаются философией и не стремятся к мудрости, ибо они и так мудры. Глупцы и невежды вовсе не стремятся к познанию. Тем и скверно невежество, что невежественные люди, не обладая знаниями, считают себя вполне образованными и знающими. И лишь философ стремится к познанию. Ему хорошо известно, что он не обладает знаниями, но он не может обходиться без них. Он занимает промежуточное положение между мудростью и невежеством. Поэтому лишь философы стремятся к образованию. К ним по своей природе и происхождению принадлежит Эрос. Он истинный философ. Он находится посредине между мудрецами и невеждами, он пребывает в вечном стремлении и поиске[57]. Таков Эрос у Платона. Он — любящее начало, а не предмет любви[58]. Он вечно стремится к совершенству и благодати, никогда не успокаиваясь. У Агафона же Эрос пребывает в покое, обладая совершенством и благодатью, и ни к чему не стремится.

Здесь Диотима перешла от описания происхождения Эроса к вопросу о его полезности для людей[59]. Сразу же становится ясно, что пользу, приносимую Эросом, следует искать не в отдельных социальных деяниях, как это рекомендовали делать другие ораторы: например,

Федр считал, что Эрос пробуждает в людях тщеславие и стыдливость, и в том – его заслуга. Павсаний хвалил Эроса за его готовность заняться воспитанием любимого. Эти утверждения не лишены основания, но они не исчерпывают полностью проблемы, как мы вскоре убедимся. Свойству Эроса любить прекрасное Диотима дает истинное сократовское толкование – это любовь к Благу, к евдаймонии[60]. Любовь к Благу заложена в человеческой натуре. Человека нужно сознательно направлять на эту любовь. В любви к Благу заложено право на последнее наивысшее обладание: ее цель – совершенное Благо. С точки зрения Сократа, все желания человека сводятся к Благу. Эрос, представляя собой особый случай этой любви, становится ярким и убедительным выражением основного положения платоновской этики: человек не может желать себе того, что он не считает для себя Благом. В человеческом языке, однако, не всякая любовь называется Эросом. Это слово лишь относится к определенному типу любви. Платон поясняет свою мысль на примере слова «поэзия». Это слово означает просто творчество, но в языковой практике его значение сводится к определенному виду творчества. Такое произвольное «ограничение» значения слов «поэзия» и «Эрос» вторично. На самом деле Платон расширяет значение этих слов до обобщенного понятия[61].

Так, например, Эрос у него становится символом любви человека к Благу. С этих новых позиций отходит на задний план само по себе правильное и интересное замечание предыдущего оратора. Эрос не ищет, как это утверждал Аристофан, свою половину или даже целое, если под этим не понимается Благо или Совершенство[62]. Любовь к тому, что когда-то было нашей «древней натурой» (утверждение Аристофана) только тогда можно считать смыслом любого Эроса, если мы под целым понимаем не случайные индивидуальные черты, а подлинную суть человека, то есть, если мы эту суть приравниваем к Благу, а все, что чуждо нашей сути, к Злу. Эрос – это любовь к Благу, «желание обладать им»[63]. Это определение очень близко тому, что дает Аристотель в своей «Никомаховой этике». По Аристотелю, последней формой нравственного совершенствования как раз и будет более высокая форма любви к самому себе (φιλαυτία)[64]. Этот принцип Аристотель заимствовал у Платона. Его источник – «Пир». Слова Диотимы воспринимаются как самый краткий и самый исчерпывающий комментарий к аристотелевской трактовке понятия «любовь к себе». Эрос, понимаемый как любовь к Благу, является одновременно стремлением к подлинному осуществлению природы человека, а, следовательно, и стремлению к образованию в самом глубоком смысле этого слова.

Аристотель следует за Платоном и в том, что он выводит все остальные формы любви и дружбы из этого идеального чувства – любви к себе[65]. Здесь уместно вспомнить, что уже говорилось о самовлюбленности (рассуждения на эту тему мы находим в речи Агафона)[66]. Эпидейктическая речь Агафона никак не согласуется с тем, что говорит по этому поводу Сократ: любовь к себе в философском понимании (именно ее Сократ видит в натуре любого Эроса) – это

стремление к своей «подлинной сути», она не имеет ничего общего с самовлюбленностью и тщеславием. Ничто так не чуждо сократовской любви к себе, как нарциссизм, который можно бы было в ней усмотреть, если разбирать в психологическом плане. Сократовский Эрос – это стремление к духовному самосовершенствованию с ориентацией на идею. Эрос, собственно говоря, и есть то, что Платон понимает под философией – стремление к формированию подлинного человека в человеке[67].

Таким образом Платон делает целью Эроса стремление к совершенному Благу. Благодаря такой постановке вопроса приобретают высший смысл иррациональные, как кажется на первый взгляд, инстинкты. Но, с другой стороны, за такой трактовкой как будто пропадает непосредственное назначение Эроса – любовь к частному проявлению красоты. Диотима объясняет это противоречие. Проблема сводится к выяснению, какой вид деятельности или желаний заслуживает с этой точки зрения названия Эроса. Здесь нас ожидает сюрприз: ответ не имеет морализирующего, метафизически преувеличенного характера – это естественная физическая любовь, желание «разрешиться в прекрасном»[68]. Обычно это желание порождать относят только к телу. На самом деле оно в такой же степени относится к духовной жизни[69]. Представляя себе акт физического рождения, мы одновременно проясняем для себя и соответствующий духовный процесс. Стремление к физи-ческому порождению себе подобного присуще не только человеку[70]. Мы устанавливаем, что Эрос – это желание добиться осуществления своей собственной природы[71]. Следовательно, инстинкт к продолжению своего рода у животных и людей – это, по существу, стремление оставить после себя себе подобного[72]. По закону смертности всего живого вечно жить невозможно. Даже наше «Я», которое мы с младенчества до старости считаем неизменным («я остаюсь одним и тем же лицом»), сохраняет эту идентичность лишь в абсолютном смысле. На самом деле каждое лицо подвержено постоянному изменению – духовному и физическому[73]. Лишь Божественное начало остается вечным. Таким образом, порождение себе подобного (но не того же самого) – это единственная возможность для смертного и конечного стать бессмертным. В этом смысле Эрос, будучи нашим телесным влечением, одновременно служит самосохранению нашей физической природы[74].

Этот же закон Платон устанавливает и для духовной природы человека[75]. Духовная суть человека – это арете, которая составляет его славу в обществе. Все это уже понимал Гомер. Платон лишь воспользовался этим источником[76]. Федр справедливо указывал на честолюбие (φιλοτιμία) как проявление силы Эроса[77], но значение этого утверждения намного больше, чем предполагал сам Федр. Духовный Эрос – это стремление увековечить себя в подвиге или любимом деле, которые будут жить в памяти людей и оказывать на них живое воздействие. Все великие поэты и художники порождают такие плоды. Но в первую очередь – это относится к творцам и создателям государственной и семейной общности[78]. Тот, чей дух исполнен порождающей силы, ищет прекрасное, чтобы в нем разрешиться от бремени.

Если он найдет прекрасную и благородную душу, то сам человек будет для него совершенным. Он рассказывает ему об арете и о том, каким должен быть совершенный человек, что он должен делать и чем заниматься. Он стремится воспитывать его (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν). В общении с ним он породит то, чем исполнен сам. Всегда помня о своем друге, где бы он ни был — далеко или близко — он вместе с ним растит свое детище. Их единение скреплено более сильными узами, чем если бы у них были общие дети. Любовь таких людей более постоянна, чем любовь супругов, ибо они сопричастны прекрасному и бессмертному. Гомер и Гесиод, Ликург и Солон для Платона наивысшие представители этого Эроса, ибо своими творениями они породили в людях многие добродетели. Поэты и законодатели едины в воспитательном процессе, который они осуществляют в своей деятельности. С этой точки зрения Платон воспринимает как единое целое греческую духовную традицию от Гомера и Ликурга, включая и свое собственное творчество. Поэзию и философию, как бы ни различались их представления об истине и действительности, объединяет идея Пайдейи, которая, порожденная Эросом, превращается в арете[79].

Речь Диотимы до этого момента была продиктована высокой греческой традицией: она все духовное творчество сводит к Эросу. Истолкование Эроса как воспитательной силы, которая держит весь духовный миропорядок, было откровением для Сократа, хотя в нем самом была воплощена эта сила. Однако Диотима высказывает сомнение, способен ли Сократ воспринять великое посвящение и подняться до вершин последнего созерцания[80]. Так как предметом этого последнего созерцания будет идея прекрасного, можно подумать, что Платон этим замечанием хочет показать, в какой мере такое толкование соответствует духу Сократа, а где оно не укладывается в его представления. Во всем сказанном явно заметен ступенчатый переход от телесного к духовному. Эта ступенчатость в последней части речи Диотимы становится основным принципом всего построения. Платон рисует картину мистерии, систему ступеней (ἐπαναβαθμοί), по которым поднимается тот, кем овладел Эрос[81]. Он может делать это либо по собственному побуждению, либо под чьим-нибудь руководством. Платон называет этот духовный подъем «педагогией»[82]. Здесь уже больше нет места мыслям о воспитании предмета любви, о чем речь шла выше и на что даже и теперь указывает Платон[83]. Здесь Эрос предстает перед нами как некая побудительная сила, которая становится воспитателем для самого́ любящего: она ведет его вверх по ступеням. Это развитие начинается в ранней юности с восхищения физической красотой отдельного человека, которая побуждает любящего произносить «благородные речи»[84]. Затем истинный ученик Эроса обнаружит, что красота одного тела сходна с красотой другого. Он возлюбит эту красоту во всех, поймет, что она у всех одинакова. В результате привязанность к одному человеку ослабевает. Это, конечно, не означает, что он способен на неразборчивые любовные связи с каждым встречным. Это означает, что в человеке формируется чувство прекрасного. Теперь он способен замечать красоту души и ценит ее больше, чем красоту тела. Он видит красоту

души, даже если она пребывает в не столь цветущем теле[85]. Это та ступень, на которой Эрос становится воспитателем для другого и порождает речи, которые делают юношей лучше[86]. Он в состоянии оценить красоту поступков и законов, увидит, что все прекрасное родственно между собой, а это служит указанием на синоптическую функцию диалектики, которую Платон описал в другом месте. Диалектический процесс обобщения видимой для каждого красоты отдельного тела в идею «прекрасного» становится целью описания ступенчатого постижения в мистерии об Эросе. Процесс этот завершается познанием красоты всех наук. Отныне любящий освобожден от цепей любви, которыми он был прикован к отдельному человеку, либо к отдельному избранному им виду деятельности[87]. Он обращен к «открытому морю красоты», пока, наконец, пройдя через все ступени познания, не узрит божественную красоту в чистом виде, освобожденную от всех частностей[88].

Платон противопоставляет «многим прекрасным наукам» единственное знание (μάθημα), предмет которого – сама красота[89]. Науки прекрасны не в том смысле, в котором еще недавно говорили о них. В понимании Платона, все науки обладают собственной, особой красотой, своим значением и смыслом. Однако познание красоты отдельных людей и предметов должно завершаться познанием сущности прекрасного[90]. Для нас это звучит непривычно, ибо мы понимаем красоту прежде всего в эстетическом смысле. Платон предостерегает нас от такого понимания прекрасного. Лишь постоянно созерцая вечную красоту, мы можем сказать, что живем истинной жизнью, – так считает Платон[91]. Речь идет не об отдельном моменте экстаза, испытываемого при виде прекрасного. Лишь вся жизнь человека, направленная на эту цель (τέλος), в состоянии удовлетворить требования Платона[92]. При этом отнюдь не имеется в виду нескончаемое пространство прекрасного, оторванное от действительности. Здесь уместно вспомнить слова Диотимы, которая еще раньше определила Эрос как стремление «вечно обладать Благом»[93]. При этом она тоже имела в виду вечное обладание. «Самое прекрасное», или «божественное прекрасное», как его называет Платон в другом месте[94], в его понимании не отличается существенно от Блага, о котором он говорит. Учение о прекрасном (μάθημα) – это конечная цель странствования в царстве наук (μαθήματα), как это описано в «Пире»[95], оно соответствует идее Блага и его господствующему положению в построении Пайдейи в «Государстве». Там Платон называет ее «важнейшим знанием» (μέγιστον μάθημα)[96]. Прекрасное и Благо – два тесно связанных между собой аспекта одной и той же действительности. Их объединяет греческая языковая традиция, называющая наивысшую арете человека «прекрасной и благостной» (καλοκἀγαθία). В этом «прекрасном и благостном», то есть в калокагатии в ее чистом виде, мы усматриваем высший принцип всех человеческих желаний и поступков, последнюю побудительную причину, обусловленную внутренней потребностью, которая служит импульсом для развития природы. Ибо для Платона существует полная гармония между нравственным и физическим космосом.

Уже в речах первых ораторов подчеркивается свойственное Эросу стремление к нравственной красоте, благопристойность любящего и его желание сделать любимого совершенным. Благодаря этому Эрос втянут в нравственную структуру человеческого общества. Диотима, описывая ступенчатое постижение красоты, тоже говорит о «благородных речах», порождаемых на нижней ступени любовью к прекрасному телу. При этом она имеет в виду суждения, в которых выражается понимание высокого, идеального, почитаемого. Прекрасные занятия и науки на следующей ступени также не только направлены на эстетические цели, но и ориентированы на Благо, совершенство, разумность во всех областях человеческой деятельности. Таким образом, ступенчатое постижение мира позволяет нам понять, что прекрасное – это не отдельный луч, освещающий лишь некоторые точки видимого мира. Прекрасное – это всеобъемлющее стремление к Благу и Совершенству. Чем выше мы поднимаемся по этим ступеням, тем шире простирается перед нашим взором картина этой всепорождающей силы, тем сильнее в нас становится потребность увидеть эту силу в чистом виде, считая ее побудительной силой всего живого. Описанное Платоном освобождение общей идеи прекрасного от отдельных ее проявлений практически не ведет к освобождению познающего мир от самого мира. Этот процесс должен научить человека понимать значение этого принципа в действительности и сознательно руководствоваться им в собственной жизни. Ибо то, что он нашел во внешнем мире как общезначимую причину бытия, он обнаруживает и в себе самом в виде собственной сущности в наивысшей концентрации духа. Если справедливо наше понимание Эроса (Эрос – это стремление постоянно обладать Благом), которое по существу является в высшем смысле проявлением любви человека к самому себе, то предмет этого стремления – вечно прекрасное и благое – есть не что иное, как собственная суть. Смысл ступенчатого постижения прекрасного, о котором говорит Платон, – формирование истинной человеческой натуры из сырья, каким является отдельный индивидуум, ориентация личности на вечное в нас. То сияние, которое окружает эту невидимую цель в изображении Платоном «прекрасного», исходит из внутреннего света, свойственного духу человека.

Гуманистическое содержание учения об Эросе (Эрос – это врожденное стремление человека к развитию своего высшего «Я») не требует особого объяснения. В «Государстве» эта мысль появляется снова в утверждении, что Пайдейя заключается в том, чтобы возвеличить человека в человеке[97]. В основе любой гуманистической идеи заложено понятие природной индивидуальности человека и высокого значения человеческого «Я». Это философское понимание гуманизма стало возможным лишь благодаря Платону. Впервые он заговорил об этом в «Пире». Но гуманизм у Платона – не абстрактное понятие. Он, как и все в философии Платона, формируется в процессе наблюдения за личностью Сократа. Поэтому любое толкование «Пира» будет недостаточным, если изъять диалектическое зерно из произносимых там речей, и прежде всего из откровений Диотимы.

Диалектическое зерно в них, несомненно, есть. Платон и не скрывает этого. Но было бы неверно все его намерения сводить к стремлению доставить наслаждение изощренному в диалектике читателю, дав ему возможность под многочисленными телесными оболочками отыскать чисто логическое содержание. Платон, завершая «Пир», не раскрывает идею прекрасного и не дает философского истолкования Эросу. Диалог достигает своего апогея в сцене, когда Алкивиад с пьяными собутыльниками вторгается в дом и в смелой речи прославляет Сократа как мастера Эроса в высоком, раскрытом Диотимой смысле. Панегирики Эросу завершаются панегириками Сократу. В Сократе воплощен Эрос, то есть сама философия[98]. Его страсть к воспитанию влечет его ко всем прекрасным одаренным юношам[99]. Что касается Алкивиада, то исходящая от Сократа глубокая духовная сила оказывает на него такое влияние, что нарушаются традиционные отношения между любящим и любимым: Алкивиад тщетно ищет любви Сократа. Для греков это парадокс. Прекрасный, прославленный юноша добивается любви гротескно безобразного человека. Однако в словах Алкивиада явно слышится новое понимание внутренней красоты, о которой идет речь в «Пире». Он сравнивает Сократа с изваяниями Силена в мастерских ваятелей. Если такого Силена раскрыть, в нем оказываются прекрасные изображения богов[100]. Сократ в «Федре» молит богов ниспослать ему внутреннюю красоту, больше ему ничего не нужно. Эта молитва единственная у Платона. Она может служить примером и образцом того, как молится философ[101]. Трагедия любви Алкивиада к Сократу (он стремится к нему и одновременно бежит от него, ибо Сократ – его совесть, заставляющая его судить самого себя)[102] – это трагедия высокоодаренной философской натуры, выродившейся под влиянием честолюбия в бессовестного тирана. Как это происходит, Платон показывает в «Государстве»[103]. Восхищение Сократом и преклонение перед ним, с одной стороны, и страх и ненависть – с другой, раскрываются в заключительных словах Алкивиада в «Пире». Сильная сторона философской натуры инстинктивно преклоняется перед победной силой Сократа, слабая (тщеславие и зависть) не дает приблизиться к величию истинной личности, которая для нее самой недостижима. В этих заключительных рассуждениях содержится ответ Платона не только тем, кто упрекал его за то, что он дал в ученики Сократу такого человека, как Алкивиад (о чем пишет софист Поликрат в своем обвинительном письме), но и тем, которые, подобно Исократу, находили странным, что учеником Сократа стал такой выдающийся человек, как Алкивиад[104]. Хотя Алкивиад сам хотел быть его учеником, его натура не способна была преодолеть самое себя[105]. Сократовский Эрос вспыхнул в его душе на мгновение, но не разгорелся в большое пламя.

«ГОСУДАРСТВО» ПЛАТОНА

ВВЕДЕНИЕ

Проблема государства с самого начала интересовала Платона. Неясная первоначально, она со временем все чаще становится предметом его диалектических рассуждений в ранних произведениях. Уже в малых диалогах среди добродетелей, упоминаемых Сократом, встречается также добродетель политическая[1]. В «Протагоре» и «Горгии» сократовское знание Блага представлено в виде политического искусства, которое спасает нас от всех бед[2]. С этой точки зрения, не прибегая к свидетельству самого Платона в VII письме, «Государство»* можно признать его центральным произведением, в котором содержатся основные мысли его более ранних работ[3].

Применяя к Платону категории более позднего времени, в его произведениях довольно долго искали «систему», пока, наконец, не пришли к выводу, что философ — из эстетических или критических соображений — не стремился создать прочное здание теории, как это делали другие мыслители[3a]. Он хотел показать процесс познания. Но при этом от проницательных интерпретаторов не ускользнуло то обстоятельство, что платоновские диалоги, тем не менее, различаются по своему содержанию. Уже из названия его самого систематического произведения ясно, что для выражения своей концепции он рисует пластически наглядную картину государства вместо абстрактно-логической схемы. Эта картина отражает весь спектр волновавших его социальных и этических проблем. В «Тимее» Платон рассматривает физику также не как логическую систему принципов природы, а как наглядную картину космоса в процессе его возникновения[4].

Что означает для Платона его «Государство» («Полития»)? Это не сочинение о государственном праве, искусстве управления, законотворчестве или политике в современном смысле. В своих рассуждениях Платон берет примеры исторически существовавших народов, скажем, афинского или спартанского. И если даже он сознательно ориентируется на жизненные условия греков, он не чувствует себя привязанным к какой-то определенной почве или определенному государству. Он не упоминает о физических основах государства. Они не интересуют Платона ни в геологическом, ни в антропологическом плане. Формирование более высокого типа человека, которое предполагает государство Платона, не имеет ничего общего с народом или расой. Широкие народные массы, их быт, нравы, жизненный уровень остаются за рамками его внимания либо оказываются где-то на периферии. Не исключено, что кто-нибудь будет искать народ в «третьем сословии» Платона, но третье сословие у него — это только пассивный объект, которым управляют[5], и Платон даже не удостаивает его детального рассмотрения.

Для всех этих аспектов государственной жизни Платон не устанавливает нормы и не описывает их. Напротив, все книги «Государства» пронизаны размышлениями о поэзии и музыке (кн. II–III), о ценности абстрактных наук (кн. V—VII), а в десятой книге он еще раз возвращается к поэзии, но уже с новых позиций. Исключением как будто является исследование государственных форм в VIII и IX книгах. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что государственные структуры для Платона служат выражением различных душевных настроений и форм души. Так же обстоит дело и с проблемой справедливости, которая появляется в самом начале исследования и которая определяет все последующее повествование. Какая неслыханная тема для правоведа, – даже в наше время, тем более во времена Платона, когда сравнительная наука о государствах появляется впервые. Но и здесь не уделяется достаточного внимания реальной правовой жизни. Исследование вопроса «Что есть справедливость?» сводится к учению о «частях души»[6]. В «Государстве» Платона, в конечном итоге, речь идет именно о душе. То, что он говорит о самом государстве и о его структуре, и то, что можно назвать органической структурой государства (в этом многие усматривают суть платоновской «Политии»), является «увеличенным зеркальным отражением» его рассуждений о душе и ее структуре. Но и проблему души Платон решает не теоретически, а сугубо практически. Он – создатель души. Формирование души – это как раз и есть тот рычаг, при помощи которого Сократ у него воздействует на государство[7]. Смысл государства, как его понимает Платон в своем главном произведении, точно соответствует тому, каким мы его представляем на основании анализа его предшествующих диалогов «Протагор» и «Горгий». Государство в его наивысшей сути есть результат воспитания граждан. Такое понимание государства не кажется нам странным после всего, что мы уже читали у Платона. В государственной общности он видит в философском плане постоянно действующие предпосылки греческой Пайдейи[8]. Однако Пайдейя для него как раз и есть та функция власти, ослабление которой, как он считает, является главной причиной продолжающегося вырождения и обесценивания жизни современного ему государства. «Полития» и «Пайдейя», которые уже тогда для многих людей не были объединены общей идеей, занимают таким образом центральное место в этом произведении Платона.

Для того, кто рассматривает книгу Платона с этой точки зрения, нет ничего более неожиданного, чем замечание одного историка, принадлежащего к философской школе позитивистов. Он находит в этом произведении интересные мысли, но шокирован тем, что в нем столько места уделяется вопросу воспитания[9]. С таким же основанием можно сказать, что Библия мудрая книга, но в ней слишком много места уделено Богу. Замечание этого историка не вызывает у нас улыбки, так как это довольно распространенное мнение. Оно типично для XIX столетия, которое не понимало этого произведения.

Наука, поднявшаяся от школьной премудрости гуманизма до гордых высот, в своем считавшимся благородным презрении ко всему

«педагогическому» не была больше в состоянии осмыслить собственное происхождение[10]. Эта наука была не в силах понять проблему воспитания человека как высший идеал духовного бытия и как источник глубокого смысла человеческого существования в ее античных масштабах, и особенно в масштабе Платона, хотя еще эпоха Лессинга и Гете науку осознавала именно так. Насколько ближе был к истинному пониманию государства Платона Жан-Жак Руссо, заявивший, что произведение Платона – это вовсе не учение о государстве, как думали те, кто судил о книге по названию. Оно представляет собою самый прекрасный трактат о воспитании, какой когда-либо был написан («Эмиль», кн. 1. Введение).

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

В «Горгии» Платон делает парадоксальное заключение о том, что Сократ был величайшим государственным мужем своего времени. В этом утверждении содержится обещание в дальнейшем объяснить эту мысль, и мы с нетерпением ждем его выполнения[11]. Правда, уже в «Горгии» ясно, что имел в виду Сократ этой самохарактеристикой. Но такое перенесение политических амбиций из сферы эгоистического стремления к власти в сферу сократовского воспитания и формирования души – как бы проявилось оно, если бы осуществилось практически в действительно существующем государстве? Поэтические склонности Платона и стремление к политическим новшествам привели его к грандиозной попытке создать на этой основе «идеальное» государство и предъявить его людям в качестве образца.

Сама по себе мысль об идеальном государстве была не нова. Врожденное стремление греков искать наивысшего совершенства во всех областях науки и искусства заставляло их видеть все недостатки политической жизни. Даже строжайшее предписание закона, угрожавшее смертной казнью за нарушение конституции, не сдерживало политической фантазии, стремящейся выйти за рамки действующих условий[12]. В течение десятилетий объектом оживленных дискуссий были социальные условия. Еще древние поэты во времена политических неурядиц создали идеальную картину «евномии». Спартанец Тиртей отождествлял совершенное государственное устройство со спартанскими традициями[13]. Солон пошел дальше и выводил представление о справедливом полисе из вечных требований разумной морали[14]. Во времена софистов пошли еще дальше: теперь требовалось большое число конкретных предложений по устранению социальных дефектов в государстве. Фалей и Гипподам, утопии которых в основных чертах нам известны по «Политике» Аристотеля[15], следуя духу рационализма, характерного для их времени, наметили контуры справедливого общественного порядка. Его схематический вид в какой-то мере напоминает нам геометрические формы архитектурных планов городов того же Гипподама. Фалей в своем проекте государства требовал, наряду с прочими установлениями, одинакового

воспитания для всех граждан. В этом он видел средство, которое изнутри будет укреплять государственную общность[16]. Неизвестный софист, писавший после окончания Пелопоннесской войны, ставит во главу угла проблему морали и авторитета государственных законов. В своем трактате он рассматривает вопрос реконструкции государства[17]. Его точка зрения весьма отличается от высказанной Платоном в «Государстве». Он все, включая и проблему морали и государственного авторитета, рассматривает с экономической точки зрения. От экономических факторов, как он считает, зависит доверие в самом государстве и в контактах с гражданами других государств. Неспособность создать такой авторитет ведет к тирании. Таким образом автор в основном занимается стоявшими перед ним практическими вопросами, которые в принципе соответствовали воззрениям, господствовавшим в греческих демократиях после разорительной войны. Сочинение, подобное этому, было характерно для той атмосферы, в которой появилось учение Платона об идеальном государстве.

В отличие от этого автора[18] Платон не ограничивается советами, ориентированными только на какую-то определенную форму государства; подобно софистам, он не дискутирует об относительном значении различных государственных форм. Он подходит к вопросу глубже и в качестве исходного пункта своих размышлений берет проблему справедливости в ее общем виде. Симфония «Государства» начинается знакомым нам сократовским мотивом «арете» (добродетели), то есть развивается в той же плоскости, что и прежние диалоги Платона. В первой книге так же мало идет речь о государстве, как и там. Сократ снова начинает разговор о добродетели, но эту добродетель он рассматривает на историческом фоне, который очень современен ему, хотя это и незаметно. Чтобы понять истоки произведения Платона, мы должны представлять себе борьбу, которая велась за идеал справедливости задолго до Платона. Справедливость считалась политической добродетелью в высоком смысле. Она, как сказал древний поэт, включала в себя все остальные добродетели[19]. Эти слова когда-то, в период становления правового государства, были ярким выражением нового понимания добродетели и были весьма актуальны в новой политической ситуации для государственного мышления Платона. Но сейчас их смысл стал иным, более интимным. Для ученика Сократа политическая добродетель не может больше означать одно лишь следование законам государства, той *легитимности*, которая когда-то служила оплотом правового государства в его отношениях с самодержавной, аристократической или революционной властью[20]. Понятие справедливости для Платона выходит за рамки человеческого коллектива, ее истоки коренятся в душе. То, что философ называет справедливым, должно иметь основание в самой природе души.

Мысль о подчиненности граждан всеобщему писаному закону, которая два столетия назад помогла найти выход из веками длившейся борьбы партий[21], таила в себе, как это показало дальнейшее развитие, глубокие противоречия. Закон, рассчитанный на длительное, а то и вечное существование, вскоре потребовал своего совершенствования

и расширения. Но, как показал опыт, все зависело от того, какие партии в государстве брали в свои руки дальнейшую разработку законов. Это могли быть хорошо обеспеченные люди, широкие слои народа, властители, но всегда возникала необходимость изменять законы в интересах господствующих слоев. Различное понимание права отдельными государствами доказывало относительность этого понятия[22]. Если же пытались свести эти различия к некоему единству, то приходили к мало утешительному выводу о том, что действующее право везде выражает волю более сильной партии и действует в ее интересах. В результате право превращается в функцию власти, которая не содержит в себе никакого нравственного принципа. Но если справедливость приравнивается к интересам сильного, то вся борьба за высокий идеал права является самообманом, а государственное устройство, осуществляющее такое право, превращается в занавес, прикрывающий подлинную борьбу интересов. Некоторые из софистов и многие государственные мужи своего времени заметили это, хотя это было понятно отнюдь не каждому среднему гражданину. Борьба с такого рода позицией должна была стать для Платона исходным пунктом любого более глубокого освещения проблемы государства. Ибо если такая точка зрения справедлива, то нет больше места для дальнейшего философствования.

Уже в «Горгии» Платон создал образ беспринципного политика в лице Калликла и вывел его как противника Сократа[23]. В этом произведении он изобразил борьбу власти и воспитания за душу человека как основную духовную проблему того времени[24]. И когда Сократ в «Государстве» хочет показать свое политическое искусство, мы вправе ожидать, что он обратится к этой проблеме. В первой книге «Государства» воинствующий софист Фрасимах представляет философию власти Калликла. Несмотря на умение Платона разнообразить изложение, мы находим и в других местах повторение сцен из «Горгия». Учение о праве сильного Платон, по-видимому, считает наиболее подходящим поводом для изложения его собственной позиции в вопросе о государстве[25]. Однако в его самом крупном произведении тезис о значении воспитания не так примитивно прагматически противопоставляется тезису о стремлении к власти, как это было в «Горгии». Он не сразу приступает к изложению воспитательных принципов. Вводные рассуждения в «Государстве» о чисто маккиавеллиевском понимании власти и справедливости служат тем фоном, на котором развивается основная тема — описание системы воспитания.

В первой книге Сократ в своей обычной манере опроверг учение о том, что справедливость — это только выражение воли более сильной партии: этому позитивному праву он противопоставляет сущность справедливости. Это и положило конец спору[26].

Однако братья Платона, Главкон и Адимант, два великолепных представителя афинской молодежи с ее выдержкой, остротой ума и вдохновением, «останавливают» Сократа в этом месте. Они требуют от него нечто более существенное, чем он дал до сих пор. Все, что он сказал, они воспринимают как введение и не совсем убеждены в том, что справедливость сама по себе благо, без учета ее социальной

полезности и гражданских традиций. Выступая по очереди, Главкон и Адимант изложили проблему в той строго логичной форме, которая могла удовлетворить людей их поколения: является ли справедливость благом, к которому мы стремимся ради него самого, или она лишь средство, которое может привести нас к какой-то пользе. А, может быть, справедливость — это то, что мы любим как ради нее самой, так и ради тех результатов, к которым она ведет?[27] Главкон в какой-то момент становится на точку зрения тех, кто причинение несправедливости считает благом, а страдание от причиненной несправедливости — злом. Однако, не имея достаточных сил жить по этой морали, — морали сильного, — сторонники этой точки зрения принимают защиту закона как компромисс, нечто среднее между наивысшим благом безнаказанно творить несправедливость и высшим злом — страдать от этого[28]. Главкон наглядно демонстрирует нам неоднозначность справедливости, напомнив нам о волшебном кольце Гигеса, которое наделяло своего владельца способностью становиться невидимым, стоило лишь его повернуть печаткой внутрь[29]. Кто из нас устоял бы перед искушением, имея такое кольцо, даже при наличии душевной твердости? Кто не попытался бы удовлетворить свои тайные желания, осуждаемые моралью нашего общества? Таким образом Главкон смотрит в корень проблемы. Мы уже и раньше заметили, какую роль в толковании софистами объективной значимости морального и государственного закона играет вопрос, почему человек в присутствии свидетелей ведет себя иначе, чем без них. Поведение в присутствии свидетелей связывали с принудительным действием закона и полагали, что поведение человека без свидетелей — это и есть подлинная диктуемая природой норма, которая сама по себе представляет не что иное, как проявление инстинкта — стремление получить приятное и избежать неприятного[30]. В истории с кольцом Гигеса Платон дал гениальный пример понимания власти и желаний человека, диктуемых его природными побуждениями. Истинное значение справедливости в жизни человека мы можем понять, сравнив жизнь несправедливого человека, подлинный характер которого скрыт от нас, с жизнью такого праведника, который либо сам не отдает себе отчета в своем поведении, либо не считает нужным показывать свою приверженность закону. Разве подобное сравнение не говорит в пользу жизни, которую ведет неправедный? И разве праведный не подвергается преследованиям и мучениям, которые делают его несчастным?

В этом сжатом символическом изложении проблемы Платон подчеркивает значение внутреннего отношения человека к вопросу о справедливости. Но этого ему недостаточно. Он заставляет Адиманта, брата Главкона, вторично выступить с речью, чтобы сделать мысли Главкона еще понятнее[31]. После современных Платону почитателей несправедливости слово получают многие великие поэты от Гомера и Гесиода до Мусея и Пиндара. Но ведь и они превозносили этот идеал не только из-за награды, получаемой от богов праведником[32]. Они тоже объявляли справедливость понятием возвышенным и благородным, но в то же время обременительным и доставляющим

страдания. Несправедливость, напротив того, нередко изображали полезной, ведь у них и боги иногда не чуждались подкупа[33]. А если так рассуждали даже ценители высшей человеческой добродетели, поэты и воспитатели народа, какой же образ жизни должен был предпочесть молодой человек, оказавшись перед выбором? Слова Адиманта ясно продиктованы его подлинными внутренними побуждениями, и в них, особенно к концу его речи, ощущается его собственный жизненный опыт[34]. Платон сделал брата представителем того молодого поколения, к которому он сам принадлежал. В этом и заключается смысл того, что он выбрал братьев участниками диалога. Они продолжили его размышления и сформулировали проблему, поставив ее перед Сократом в логически завершенном виде. Они должны были служить своего рода опорой для памятника Сократу, который Платон намерен был воздвигнуть в своем величайшем творении. В основу книги он положил мучительные сомнения, испытываемые двумя представителями подлинной древнеаттической калокагатии. Они приходят с Сократу как к единственному человеку, который в состоянии ответить на мучившие их вопросы.

Адимант с беспощадной откровенностью описывает свое собственное внутреннее состояние и состояние своих сверстников. Каждое его слово – это обвинение существовавшему в то время воспитанию. Он опирается и на классических поэтов, и на прославленные нравственные авторитеты, которые заронили в души бескомпромиссно мыслящей молодежи зерно сомнения. Платон и его братья – результат такого воспитания, и они чувствуют себя его жертвами. Верил ли на самом деле хоть кто-нибудь из этих воспитателей в значение справедливости в том смысле, который нужен новой молодежи, чтобы сохранить веру в этот идеал?[35] В общественной и личной жизни они сталкиваются лишь с явной беззастенчивостью, маскирующейся фразами об идеалах, и молодежь испытывает величайшее искушение заключить союз с этим миром. Их внутренние сомнения легко устраняются, как говорит Адимант, тем соображением, что неправедный поступок нередко остается нераскрытым. А что касается постулата, что боги все видят, то здесь помогают некоторая доля атеизма или ритуальные формулы какой-нибудь религиозной мистерии, обещающей очищение от грехов[36]. Таким образом Адимант требует от Сократа – и в этом он согласен со своим братом Главконом – убедительного доказательства не того, что справедливость социально полезна, а того, что она сама по себе есть Благо для того, кто ею обладает, подобно зрению, слуху и ясному рассудку; несправедливость же есть несчастье. Он хочет знать, как именно справедливость или несправедливость – скрыто или явно – воздействует на внутреннюю сущность человеческой личности. Такая формулировка проблемы поднимает все исследование на такую высоту, откуда смысл жизни (в том числе и ее нравственные ценности, например, счастье) представляется сдвинутым во внутренний мир человека. Молодые люди, задающие этот вопрос Сократу, не могут сами понять, как это происходит. Они лишь отчетливо видят, что это единственная возможность избежать законченного релятивизма в том виде, в каком он

содержится в учении о праве сильного. Справедливость должна быть свойством души человека, своего рода внутренним здоровьем. Ее суть не может вызывать сомнений, если только она не является результатом переменчивых внешних воздействий, например, писанного закона государства[37]. Хорошо, что Сократ не провозглашает этот постулат недоверчивым слушателям с высоты своей мудрости в качестве догмы, как это было в «Горгии»[38]. Сама молодежь, борющаяся за нравственную позицию, начинает понимать свое отчаянное внутреннее состояние и поэтому обращается к Сократу, рассчитывая, что его высокий ум поможет разрешить их трудности. Это проливает некоторый свет на понимание Платоном сущности государства, которое должно основываться именно на идее справедливости. Идея государства должна находиться во внутреннем мире человека. Душа человека – прообраз государства Платона.

На тесную связь государства и души человека указывает уже та странная манера, с которой Платон начинает свои рассуждения о государстве. По названию книги мы можем предположить, что наконец-то государство становится главной целью серьезного исследования о справедливости. Но понятие государства вводится Платоном лишь как способ сделать наглядными цель, суть и назначение справедливости в душе человека. Справедливость существует как в душе отдельного человека, так и в государстве в целом. Но государство представляется нам большой, хотя и несколько удаленной от нас таблицей, из которой можно понять суть справедливости, начертанную в этой таблице более крупным и отчетливым шрифтом, чем в душе индивидуума[39]. На первый взгляд может показаться, что государство должно служить прообразом души человека. Но для Платона они созданы совершенно одинаково, имеют ту же структуру, как в период духовного здоровья, так и в период вырождения. В действительности картина справедливости и ее роль в идеальном государстве взята Платоном не из реальной жизни; она является зеркальным отражением его учения о душе и ее частях, которое он переносит на изображение государства и его сословий в увеличенных размерах*. Платон показывает нам возникновение государства из его простейших элементов, стараясь понять, в какой момент справедливость становится в нем потребностью[40]. Этот момент наступает значительно позже, но лежащий в основе справедливости принцип начинает неосознанно действовать уже с первых зачатков государства в виде неизбежной необходимости профессионального разделения труда, которое происходит, как только ремесленники и крестьяне объединяются в простейшие общины[41]. Принцип, что каждый должен делать свое дело (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), связан для Платона с самой сутью арете (добродетели), которая заключается в совершенстве результатов, достигаемых взаимодействием всего целого и каждой из его частей[42]. Мы легко понимаем эту истину, наблюдая деятельность людей в социальной общности, но все это выглядит не так просто, как только мы обращаемся к взаимодействию «частей души». Сущность справедливости станет нам понятнее только тогда, когда Платон будет сравнивать государство и душу.

ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ДРЕВНЕЙ ПАЙДЕЙИ

Мы забежали несколько вперед в нашем исследовании и теперь должны вернуться к вопросу о возникновении государства. Здесь различаются две фазы развития: первоначальная, простая общественная структура, сложившаяся из самых необходимых профессий, – эту структуру Платон называет здоровым государством. И вторая – разбухшее больное государство, возникшее в условиях все возрастающей роскоши и благосостояния[43]. В нем живут не только крестьяне, строители, булочники и портные, но и целая армия людей, интересующихся лишь излишествами. Неизбежным следствием такого разбухания государства – ведь самые здоровые государства как раз и процветают в стесненных условиях – было стремление к расширению его территории. Происходило это за счет того, что государство отрезало кусок от земель соседей и присваивало его себе. Этим объясняется возникновение войн, которые всегда были обусловлены экономическими причинами[44]. Платон здесь воспринимает войну как данность. Вопрос об оценке войны как явления он намерен затронуть в другом месте[45]. Следующий шаг – это возникновение армии. В противоположность демократическому принципу всеобщей воинской повинности (как это было во всех греческих государствах) Платон, руководствуясь своим постулатом о том, что каждый человек в государстве должен заниматься своим делом, ратует за профессиональную армию – армию стражей[46]. Этим он предвосхищает идею эллинистического периода о профессиональной армии. В его время в военном деле наметились решающие сдвиги – расширялся уже тогда подвергавшийся критике корпус наемников[47]. Платон предпочитает наемникам создание особой армии из числа граждан. То обстоятельство, что он называет воинов стражами, указывает на ограниченные функции такой армии – оборона. Изображаемая Платоном картина представляет собой удивительное смешение различных явлений. Отчасти это моральное осуждение имевшего место процесса развития, причем возникновение войн он рассматривает как симптом разрушения изначального порядка. А отчасти – это идеальная схема, цель которой – создать нечто оптимальное из уже формирующегося сословия воинов. Последний из этих двух мотивов вскоре одерживает верх, и мы неожиданно оказываемся в положении скульптора, перед которым стоит задача выбрать наиболее подходящую натуру и искусно вылепить тип мужественного и интеллигентного стража[48].

Здесь, как и в других местах, Платон особенно подчеркивает важность строгого отбора для последующего успешного воспитания[49]. Отбор стражей не представляет особых трудностей. Это в значительной мере вопрос искусства будущего воспитателя. Блистательный пример такого подхода дает сам Платон своей характеристикой истинной природы стража. Физические качества стража основаны на остроте восприятия его органов чувств, умении осмыслить результаты такого восприятия и реализовать их. Для борьбы ему нужна

смелость. Но физической основой смелости будет тот эмоциональный элемент, который присущ благородным коням или собакам. Подобное сравнение мы встретим также при анализе душевных качеств стражей и в вопросе о воспитании женщин[50]. Как истинный аристократ, он высоко ценит породу, и это проявляется в его любви к породистым лошадям и собакам, его верным спутникам на охоте и в спорте. Душа воина, если он хочет быть подлинным стражем для своих, должна соединять в себе, подобно тому как мы это встречаем у собак, два противоречивых качества — они должны быть кроткими по отношению к своим и грозными к чужим. Платон не без юмора называет это качество философским. И собаки и стражи различия между знакомым и незнакомым делают мерилом того, что можно считать своим и что чужим[51].

После такого отбора Платон приступает к вопросу о воспитании стражей[52]. Рассуждения об этом превращаются у него в обширный трактат, который затем переходит в еще более обширное исследование проблемы образования женщин и воспитания правителей в идеальном государстве. Он так подробно останавливается на этом вопросе, потому что это ему нужно для исследования главной проблемы — места справедливости в государстве. Молодой участник диалога поддерживает его в этом. Мы не отрицаем пользы такого исследования, но чем дальше мы вникаем в детали Пайдейи стражей, тем больше нами овладевает ощущение, что за этими рассуждениями мы совершенно теряем из виду основной вопрос — о характере справедливости. В таком произведении, как «Государство», написанном в форме диалогов с перемежающимися темами, многое из того, что подвергает жестокому испытанию наше чувство порядка, приходится объяснять самой композицией. Троекратное обращение к вопросу о воспитании — воспитание стражей, образование женщин и воспитание властителей — начинает восприниматься как самоцель, сам же вопрос о сущности справедливости и о преимуществах праведной жизни решается бегло, между прочим. И лишь замысел художника целиком может служить основанием для сохранения нарушенного на первый взгляд равновесия перемежающихся между собой частей исследования. Рассуждения о справедливости становятся основной целью исследования, поскольку на них базируется все произведение. Этот вопрос сводится прежде всего к установлению нормы поведения людей. Однако ядром всей книги оказывается проблема Пайдейи, судя по тому повышенному вниманию, которое ей уделяет Платон. Эта проблема неразрывно связана с вопросом о норме поведения. В государстве, стремящемся к соблюдению высшей нормы, проблема Пайдейи становится основной.

Воспитание стражей по установленной законом системе — революционное новшество, приведшее к необозримым историческим последствиям. Именно на нем в конечном итоге базируется стремление современного государства авторитарно управлять воспитанием своих граждан. Особенно с эпохи Просвещения и Абсолютизма именно к этому стремятся государства с различными конституциями. Безусловно, в самой Греции, в Афинах, на воспитание граждан в какой-то

мере влиял демократический дух государственной конституции. Но только в Спарте, по свидетельству Аристотеля, воспитание граждан осуществлялось государством и его властными структурами[53]. Ссылка Аристотеля на пример Спарты свидетельствует о том, что и он, как Платон, настаивал на государственном воспитании. Вопрос об организации общественного воспитания и о формировании органов управления Платон будет позднее рассматривать в «Законах»[54]. В «Государстве» этот вопрос остается где-то на периферии. В этом произведении он проявляет исключительный интерес к содержанию образования и пытается наметить его основные направления. В центре рассуждений стоит проблема высшей нормы. Естественным решением задачи двойного воспитания – души и тела – Платону представляется древняя греческая Пайдейя: обучение музыке и гимнастические упражнения. Он и придерживается этих принципов[55]. Это обстоятельство мы должны рассматривать в свете высказываний Платона о пагубности любого новшества в единожды установленной системе воспитания; не учитывая этого, мы можем не заметить его консервативной приверженности к устоявшимся формам, будучи обмануты его радикальной критикой, направленной на отдельные стороны старой системы воспитания. Естественно, мы в первую очередь обращаем внимание на критику: в ней, несомненно, выражается новый философский принцип Платона. Однако привлекательным и одновременно существенным для развития культуры элементом у Платона было как раз противоречие между абстрактным радикализмом и консервативной приверженностью к сложившейся духовной традиции. Поэтому, прежде чем мы прислушаемся к его критике, нам следует вспомнить, что свою новую философскую систему воспитания он строит на основе древнегреческой (хотя и переработанной) Пайдейи. Этот выбор, который впоследствии стал определяющим для формирования более поздних философских принципов, имеет историческое значение. Во-первых, он обеспечил непрерывность и органическое единство формы и содержания в развитии греческой культуры, и это предотвратило полный разрыв с традицией в момент наибольшей для нее опасности, когда рациональный дух философии от рассмотрения природы обратился к реконструкции культуры, основываясь на принципах рационализма. Во-вторых, обращение Платона к древней Пайдейе, а, следовательно, и к живому наследию греков придает его собственным философским рассуждениям черты историзма, так как эти рассуждения завершаются критикой поэзии и музыки, которые до того владели душой греков. Поэтому его критика, с философской точки зрения, отнюдь не вторична, как это представляется современным исследователям. Для Платона она имеет первостепенное значение.

КРИТИКА МУСИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Платон считает, что нужно начинать с воспитания души, то есть с музыки[56]. В широком понимании греческое слово «музыка»

(μουσική) означает не только воспитание звуком и ритмом, но в первую очередь, как подчеркивает Платон, в воспитании играет роль произнесенное слово – «логос». Говоря о воспитании стражей, Платон еще не раскрывает своего философского принципа, но с первых же слов указывает направление, в котором будет его развивать. Словесное высказывание интересует его лишь с одной точки зрения, истинно оно или нет. Не только информативность, но и воспитательное значение слова зависит от того, насколько оно истинно. Тем парадоксальнее звучит утверждение Платона о том, что воспитание начинается не с истины, а со «лжи»[57]. Он имеет в виду мифы, которые рассказывают детям, – другого пути он не видит. В этой области, как и в некоторых других сторонах жизни государства, он оставляет место обману, но сразу же делает существенное ограничение, что является серьезным вмешательством в традиционные методы. Хотя рассказываемые детям истории в целом не правдивы, но в них, тем не менее, содержится элемент истины. Везде, тем более в воспитании, особенно важно начало, потому что воспитание начинается в самый ранний и восприимчивый период развития человека. В этом возрасте легче всего происходит формирование человека; он приобретает определенные черты, которые ему стараются придать, и на нем отпечатывается определенный штамп, складывается «тип». Поэтому нет ничего более неуместного, чем та беззаботность, с которой мы рассказываем детям различные истории о людях. Закладываемые этими рассказами представления нередко оказываются диаметрально противоположными тем взглядам, каких они должны придерживаться, когда вырастут. Поэтому, как считает Платон, нужно строго следить за тем, какие сказания и мифы преподносятся детям, так как душа ребенка в большей степени формируется от этих рассказов[58], чем его тело усилиями его тренеров.

Платон настаивает, чтобы все рассказанные истории, большие и малые, имели определенный штамп, «тип». Основатель государства, собственно говоря, не может сам быть поэтом, но он должен понимать те общие черты, которые должны быть заложены в рассказы поэтов. Платон говорит то об одном типе, то о множестве типов. Он думает не столько об определенном числе схематических предписаний, жесткой типологии, которую создают поэты, сколько об общем направлении тех этических представлений (особенно о божественном и о сущности человеческой арете), которые произведения поэтов должны прививать детям. Перед глазами современного читателя Гомера или Гесиода проходят многочисленные сцены, которые он мог бы оценивать, руководствуясь мерками свойственной ему морали. Но он привык рассматривать их с точки зрения рассказчика. Так же решали этот вопрос во времена Платона. Вряд ли можно утверждать, что все в этих рассказах было пригодно для детей. Историю о том, как Кронос пожирает своих детей, мы бы тоже не поместили в детскую книжку. Но в те времена детских книг не было: детям рано давали вкусить вина и духовной пищи подлинной поэзии. И хотя Платон прежде всего говорит об историях, которые можно рассказывать детям, в своей критике поэзии он отнюдь не руководствуется

педагогическими соображениями в этом узком смысле. Цель его – не только отбор чтения ad usum Delphini. За этим, по мнению Платона, кроются глубокие принципиальные различия между поэзией и философией, которые для него очень актуальны и определяют его позицию в вопросах воспитания.

Платон не первый из греческих философов критиковал поэзию*. Он занимает свое определенное место в длинной цепи традиционных воззрений об этом вопросе. Мы, естественно, не можем свести его специфическую критику только к взглядам его предшественников, но, если мы хотим рассматривать его творчество исторически, мы должны учитывать власть традиции и ее влияние на Платона. Он считает недостойным приписывать богам чисто человеческие слабости, как это делают Гомер и Гесиод. Именно эта сторона их творчества была предметом нападок на эпическую поэзию в стихах Ксенофана[60]. К этим взглядам присоединился и Гераклит. Современная Платону поэзия Еврипида тоже связана с этой философской позицией[61]. Хотя Эсхил и Пиндар не представляли себе Олимпа иным, чем он изображен у Гомера, но и они, руководствуясь своими нравственными убеждениями, личной верой, и рисуя более достойную картину мира богов, не смогли удержаться от критики. От этих древнейших критиков религиозных и нравственных воззрений Гомера до христианских Отцов Церкви тянется непрерывная нить. Последние черпали свои доводы, а нередко даже и слова, направленные против антропоморфизма греческих богов, из произведений этих языческих философов. В принципе этот ряд начинается с самого Гомера, который в «Одиссее» старается придать своим богам более достойные черты, чем он это делал в «Илиаде»[62]. Платон воспринял некоторые частные критические выпады Ксенофана, например, критику гигантомахии и ссор между богами у Гомера[63]. Причина такого отношения Платона к древним поэтам та же, что и у его предшественников: к воззрениям древних поэтов он подходит исходя из собственной нравственной позиции, считает такие воззрения неприемлемыми для оценки божественного и потому лживыми. Еще Ксенофан критиковал Гомера, «потому что он с самого начала был для всех учителем»[64], – он выступает против Гомера, потому что ощущает себя носителем новой, более высокой истины.

Возражения Платона идут в том же направлении, но они значительно шире. Он не просто походя критикует дурное влияние поэзии на нравственность народа, но выступает в «Государстве» как реформатор всей системы греческой Пайдейи. С давних пор поэзия и музыка были основой духовного воспитания. Они включали в себя также религиозное и нравственное воспитание. Для Платона такое понимание роли поэзии было само собой разумеющимся. Он даже не делает попытки обосновать его подробнее. Где бы Платон ни говорил о сущности поэзии, он всегда подчеркивал ее первостепенное значение. Современному человеку именно потому так трудно понять эту позицию, что нынешнее «искусство» с трудом, но освободилось от морализма эпохи Просвещения. Поэтому для многих из нас еще и сейчас кажется почти законом правило, требующее, чтобы «искусство» в

моральном плане было индифферентным. При этом речь идет не о том, правильно это или нет. Мы просто еще раз хотим подчеркнуть, что наше отношение чуждо восприятию греков. Хотя суровые требования Платона, считавшего воспитательную функцию главной в предназначении поэта, не общезначимы, но такая точка зрения была свойственна отнюдь не ему одному. Ее придерживались как предшествующие поколения, так и его современники. Аттические ораторы цитировали перед судом государственные законы в тех случаях, когда речь шла о писаном праве. Но они с такой же легкостью ссылались на высказывания поэтов, если писаные законы отсутствовали. О действенной силе таких неписаных законов с гордостью говорит Перикл, прославляя афинскую демократию[65]. Неписаные законы были и в самом деле кодифицированы в поэзии. Стихи Гомера служили самым авторитетным доказательством, если недоставало разумных доводов. Даже философы не пренебрегали ссылками на поэтов[66]. Их авторитет можно сравнить разве что с авторитетом Библии и Отцов Церкви в христианский период.

Став на эту точку зрения (поэзия – это способ воспитания), мы начинаем понимать критику Платона в адрес поэтов. Слово поэта становится для сограждан непреложным законом. Такая постановка вопроса позволяет Платону установленные поэтами нормы соизмерять с более высокими нормами, к которым он приходит благодаря философскому познанию мира. Нормативный элемент мы находим и в критических высказываниях Ксенофана: он объявляет «неподобающими» представления Гомера и Гесиода о богах[67]. Платон – философ, мысли которого с самого начала направлены на высшую норму поведения. С позиции этой нормы идеалы древних поэтов становятся либо недостаточными, либо неприемлемыми. Оценивая критику Платона с еще более высокой позиции, мы обнаруживаем, что она носит более радикальный характер. По меркам познания чистого бытия, к которому ведет философия, мир, изображаемый поэтом как реально существующая действительность, превращается в видимость. Точка зрения Платона на поэзию неодинакова. Он проверяет ее роль в создании норм поведения, а с другой стороны – ее способность познать абсолютную истину. О втором назначении поэзии он говорит, завершая о ней дискуссию: он видит в ней лишь отражение отражения. Здесь он судит о поэзии с высоты знания. При описании Пайдейи стражей он пользуется прописными истинами, на которых базируется все мусическое воспитание, и поэтому проявляет значительно большую терпимость. В этом вопросе поэзия становится для него прекрасным средством обучения и выражением высоких истин[68]. Но именно поэтому в ней нужно решительно изменить и подавить то, к чему неприменимы философские мерки.

Связь между критическим отношением Платона к поэзии и тем особым положением, которое у греков занимал поэт – воспитатель народа, не всегда заметна нашему современнику. Даже «историческое» мышление XIX века было неспособно при рассмотрении явлений прошлого освободиться от мировоззренческих понятий своего времени. Исследователи этого периода старались найти оправдания

для Платона и представить его предписания более безобидными, чем они были на самом деле. Находились и психологические объяснения: бунт рационального начала в душе философа против его собственной поэтической натуры. Были и такие, кто его критическое отношение к поэтам объясняли все усиливавшимся в его время упадком поэзии. Даже если они и содержат долю истины, все эти объяснения искажают принципиальные взгляды Платона. Слишком уж большую роль играла политическая позиция в этом вопросе – требование предоставить искусству свободу. В процессе борьбы за освобождение поэзии и философии от опеки государства и церкви нередко ставили в пример греков. Платон же никак не вписывался в эту картину. Приходилось ее ретушировать, чтобы Платон не оказывался в соседстве с современной бюрократической цензурой. Интересы философа не были сосредоточены на решении вопроса, как лучше всего организовать цензуру. Если предположить, что тиран Дионисий действительно хотел осуществить государство Платона, то он потерпел бы крах именно в этом пункте. Повинуясь приговору Платона, он вынужден был бы запретить свои собственные драмы. Воздействие философии на поэзию в «Государстве» Платона чисто духовного свойства, и политическим его можно назвать лишь постольку, поскольку любой духовный идеал содержит в себе силу, которую можно направить на формирование государства. Это и дает Платону право утверждать, что поэтическое творчество должно привлекаться к построению государства. А если поэзия не обладает способностью к этому, следует отвергнуть ее как легковесную. Платон отнюдь не перечеркивает поэзию, не удовлетворяющую его требованиям. Он признает ее эстетическую ценность. Такая поэзия просто не подходит к тощему, жилистому государству, которое он хотел создать. Она годится только для обильного и богатого государства.

Особое значение, которое придавали греки поэзии, становится для нее роковым. Судьба поэзии в этом смысле сходна с судьбой государства. И для него претензии на моральный авторитет стали злым роком, как только Платон применил к государству нравственные критерии Сократа, уровню которых оно никогда не будет соответствовать по своей земной природе Ни поэзию, ни государство нельзя лишать их воспитательной функции, но в государстве Платона ведущее положение занимает философия – познание истины. Философия предписывает, как они должны себя вести, чтобы соответствовать своим воспитательным задачам. В действительности же они никак не изменяются под влиянием философских предписаний, и видимым результатом критики Платона остается лишь факт полного разлада, возникшего в душах греков. Однако усилия Платона примирить в искусстве стремление к красоте с воспитательными тенденциями дали свои всходы – философскую поэзию его собственных диалогов. Его поэзия, по меркам «Государства», в высшей степени современна. Она продолжает традиции древней поэзии, хотя в ней (несмотря на все попытки подражания) содержится нечто неповторимое. Но почему же Платон не заявит откровенно, что в руки воспитателям и воспитанникам нужно дать его собственные произведения

как образец истинной поэзии? Ему мешает это сделать только одно — условность разговорной формы. В его более позднем произведении эта иллюзия исчезнет, и он представит свои «Законы» нравственно вырождающемуся миру как образец нужной ему поэзии[69]. Таким образом умирающая поэзия еще раз доказывает свою ведущую роль в произведении своего великого критика.

Основная часть указаний по воспитанию стражей связана с учением о тех поэтических «типах», которые впоследствии должны быть удалены из поэзии. Этими рассуждениями Платон преследует двойную цель. Он коренным образом очищает мусическое образование от представлений, недостойных в религиозном или нравственном отношении. Вместе с тем он старается довести до нашего сознания, что воспитание должно быть подчинено высшей норме. Предлагаемый им отбор мифов, с точки зрения их морального и религиозного содержания, предполагает наличие твердого принципа. Сначала он как будто незаметен, и подход Сократа к отбору мифов носит чисто интуитивный характер. Именно поэтому становится необходимым более глубокое философское обоснование принципа отбора мифов. Таким образом уже этот первый шаг указывает на более высокую ступень познания, когда раскрывается в своем истинном виде норма, которую Платон пока еще формулирует столь догматично. На первом месте находятся «теологические типы», то есть в общем виде формулируются допустимые высказывания о сущности и деятельности богов и героев[70]. То, как до сих пор поэты изображали богов и героев, можно сравнить лишь с плохим портретом[71]. Нужно отдать должное, поэты старались дать правдивое изображение, но они не были способны это сделать. Они рассказывают о совершаемых богами насилиях и об их интригах. Для Платона же самое главное — это сознание, что Бог совершенен и лишен недостатков. Все демоническое, злое и вредоносное (черты, которыми наделяют его мифы) на самом деле чуждо природе Бога. Следовательно, Бог, где бы он ни находился, не может быть причиной зла. Поэтому Бог лишь в незначительной степени может определять судьбу человека. Не Бог насылает на нас все несчастья, как об этом говорят поэты[72]. Веру древних, что боги нарочно запутывают слабого смертного, чтобы затем уничтожить его самого и его дом, Платон находит дерзкой и крамольной. Но вместе с отрицанием этой веры рушится и весь мир греческой трагедии. Бог не причиняет незаслуженных страданий; если же страдания приходятся на долю виновного, то это не несчастье, а благо. Все эти рассуждения сопровождаются многочисленными примерами и цитатами из древних поэтов. С его точки зрения следует запретить любой миф, в котором Бог, совершенный, неизменный и вечный, превращается в переменчивое земное существо и принимает при этом самые различные образы. Нельзя также приписывать Богу обманные мысли и намерения. Поэзию такого содержания не только нельзя привлекать к воспитанию юношества; ей вообще нет места в государстве[73].

После этих предписаний следует также сопровождаемая многочисленными примерами критика поэзии, способной помешать

развитию храбрости и самообладания у стражей. В основу критики древней Пайдейи положено учение Платона о четырех основных гражданских добродетелях — благочестии, храбрости, самообладании и справедливости. Конкретно о справедливости, правда, речи нет, но она предполагается, так как в заключение этих рассуждений Платон говорит о том, что еще предстоит выяснить, что такое справедливость и какое значение она имеет для жизни и счастья человека [74]. В этой части книги Платон так же вольно обращается с древними поэтами. Устрашающие описания подземного мира у Гомера способны вызвать смертельный ужас у стражей. Платон, естественно, не собирается совсем изгнать Гомера, но редактирует его (ἐξαλείφειν, διαγράφειν), выбрасывая целые куски из эпоса; он не боится перекраивать поэтов, как это он впоследствии сделает и в «Законах»[75]. Филологу, бережно относящемуся к традициям, это может показаться проявлением тирании и произвола. Для него оригинальное слово поэта неприкосновенно. Такое вошедшее у нас в плоть и кровь отношение к поэтическому наследию — результат нашей культуры, которая сохраняет произведения прошедших времен как спасенные от власти времени ценности и допускает изменения в них, только если на основании более надежных источников можно восстановить подлинный текст поэтов. Однако, если присмотреться повнимательнее, можно заметить, что то время, когда творили поэты, также давало удивительные примеры вольного обращения с их творчеством. Это позволяет нам в совершенно ином свете рассматривать требования Платона. Так, например, Солон потребовал изменить стихи поэта Мимнерма, который пессимистически утверждал, что человек должен умереть, достигнув 60 лет. Солон предложил ему поставить пределом человеческой жизни 80 лет[76]. История греческой поэзии знает немало примеров, когда поэт, выступающий против взглядов своего предшественника на человеческую доблесть (арете), берет его стихи и наполняет старые мехи новым вином своих воззрений[77]. На самом деле он переделывает стихи своего предшественника. В устной традиции рапсодов, переделывавших стихи Гомера и Гесиода, такое вмешательство происходило чаще, чем мы это можем доказать. Они стремились усовершенствовать поэта.

Этот своеобразный феномен становится понятен лишь на фоне авторитарных требований к воспитательному предназначению поэзии, которые в той же степени были свойственны тому времени, в какой они чужды нашему. Подобные переделки наивно приспосабливают ставшие классическими образцы к изменившимся нормам, оказывая им тем самым высокое уважение. Эту идею (эпанортосис) повсеместно переняли философы, интерпретируя поэтов, а от них она была заимствована христианскими писателями. «Перечекань монеты» — это был принцип еще живой и продуктивной традиции, продуктивной до тех пор, пока ее носители осознавали себя соавторами и продолжателями этой идеологии[78]. Так, Платона упрекали в излишне рационалистическом подходе к поэтам предшествующих времен. Этот упрек свидетельствовал о непонимании того значения, которое имела поэтическая традиция его народа для него и его

современников. Так, например, Платон требует в «Законах», чтобы были переделаны стихи спартанского поэта Тиртея, которые еще во времена Платона были Библией для спартанцев. Тиртей превыше всего ценил в мужчинах мужество. Платон же настаивал, чтобы на первом месте была справедливость[79]. Сразу же видно, как владели стихи Тиртея душой Платона. Лишь переделав их, он мог считать исполненным свой долг перед поэтом и перед истиной.

Но Платон не поступает так наивно, как это делали до него те, кто перерабатывал поучения поэтов. В строгом выражении лица цензора присутствует ирония. Он не спорит с теми, кто оставляет место эстетическому наслаждению, и признает, что описание царства мертвых у Гомера поэтично и многим может доставить удовольствие. Но чем такие описания поэтичнее, тем меньше следует слушать их мальчикам и взрослым мужчинам. Они должны бояться рабства больше, чем смерти[80]. Он категорически настаивает, чтобы из поэм Гомера был изъят плач о гибели прославленных мужей. Ему также не нравятся взрывы хохота у олимпийских богов. Ведь они вызывают у слушателей желание смеяться. Он требует устранить у Гомера все описания строптивости героев, их стремления к земным радостям, их корыстности и мздоимства. Такие сцены разлагающе действуют на слушателей. Он также подвергает критике характеры героев в эпосе[81]. Поведение Ахилла, который получает выкуп за тело убитого Гектора и принимает дары Агамемнона, также как и поведение его учителя Феникса, который советует ему за выкуп примириться с Агамемноном, противоречит представлениям о нравственности более позднего столетия. Платон не может поверить тому, что Ахилл действительно обращался с дерзкими словами к богу реки Сперхею, что он позорил Аполлона, надругался над телом Гектора, заколол пленников у погребального костра Патрокла. Либо в морали гомеровских героев отсутствует божественное начало, либо сами эти описания неверны[82]. Однако на основании гомеровских описаний он не делает вывода, что эпос во многом архаичен и груб, так как отражает мышление примитивного периода. Он твердо убежден, что поэт должен давать примеры высшей арете, но просто очень часто гомеровские герои не могут служить таким примером. Для платоновского понимания эпоса нет ничего возмутительнее, чем попытки исторического объяснения всех их недостатков. Такое объяснение полностью лишило бы поэзию ее нормативной силы, а без нее как же можно руководить людьми? К поэзии следует подходить лишь с абсолютными мерками. Поэтому либо для нее нет места в воспитании людей, либо она должна подчиняться тому представлению об истине, которое ей предлагает Платон[83]. «Истина» Платона находится в крайнем противоречии с тем, что мы понимаем под художественным реализмом и что существовало еще до Платона. Описание человеческих мерзостей и слабостей, а также кажущихся недостатков мира богов касается лишь внешних сторон этой действительности, не затрагивая ее сути. Так представляет себе это Платон. При этом ему и на миг не приходит в голову, что абстрактные философские построения могут заменить поэзию в ее воспитательной функции. Ожесточение, с

которым Платон ведет борьбу, свидетельствует о том, что он понимает, что ничем не может заменить воспитательную силу мусических и поэтических образов. Если признать, что философия в состоянии установить высшую норму поведения, то для Платона воспитательные задачи все-таки решаются только наполовину. Эта новая истина должна стать душой новой поэзии.

Воздействие мусических произведений на человека основано не только на их содержании, но прежде всего на их форме. Именно поэтому рассуждения Платона о мусическом воспитании распадаются на две части: критика мифов и критика языкового стиля[84]. Его рассуждения о поэтическом стиле (λέξις) необычайно привлекательны для нас, так как впервые в греческой литературе намечаются основные понятия поэтики в том законченном виде, в каком они систематизируются в «Поэтике» Аристотеля. Однако Платон не дает теории поэтического искусства, составленной ради самого искусства. Его поэтика – это критика поэзии как Пайдейи. Прежде он выводил все искусства из общего корня – наслаждения подражанием[85]. При подразделении видов поэтической речи он понимает термин «подражание» в узком смысле, считая его драматической имитацией. Виды поэтического описания распадаются на: 1) чистое повествование, как, например, в дифирамбах, 2) драматическое подражание, 3) использование обоих названных приемов: повествования и подражания. В последнем случае «Я» рассказчика так же скрыто от нас, как в эпосе, в котором перемежаются повествование и прямая речь, то есть присутствует элемент драмы[86]. Рассказывая о видах поэтического творчества, Платон, по-видимому, не рассчитывает на то, что читатель его легко поймет. Его манера изложения нова, и он дает объяснения, иллюстрируя их примерами из «Илиады».

И опять возникает вопрос, какой же из перечисленных видов поэтического творчества допустим в идеальном государстве Платона? Ответить на этот вопрос можно лишь учитывая особенности воспитания стражей. Строго придерживаясь принципа, что каждый человек должен хорошо знать свою профессию и заниматься только своим делом, Платон считает, что хороший страж не должен иметь склонности и способности к подражанию. Ведь и трагический актер чаще всего не может хорошо сыграть в комедии, а рапсод редко оказывается способным играть в драме[87]. Страж – это определенная профессия, и он должен знать лишь свое дело – охранять свободу государства[88]. Целью древней Пайдейи было воспитать не специалистов-профессионалов, а просто хороших граждан. Платон также использует идеал калокагатии[89]. Однако он предъявляет к театральным способностям любителя высокие требования профессионального театра. Тогда участие стражей в драматическом искусстве оказывается чем-то промежуточным между двумя подлинными специальностями – актера и стража, и было бы лучше не смешивать их, так как при таком смешении наносится вред каждой из них. Подчеркнутое предпочтение, отдаваемое Платоном чистоте профессиональных навыков, представляется нам странным (если учесть универсальный характер гения самого Платона), но психологически вполне понятным.

В этом явно проявляется внутренний конфликт, который здесь, как и во многих других вопросах у Платона, приводит к вынужденному решению. То обстоятельство, что театральное искусство нарушает цельность человеческой натуры, заставляет Платона сделать вывод, что для солдата предпочтительнее одностороннее развитие[90].

Наряду с этим несколько преувеличенно жестким аргументом Платон приводит тонкое соображение, что подражание, а тем более продолжительное, влияет на характер подражателя. Любое подражание вызывает изменение собственной души и ее уподобление душе того, кого изображают, независимо от его достоинств[91]. Поэтому, с точки зрения Платона, стражи могут исполнять лишь роли людей, обладающих благородной арете. Нельзя подражать женщинам, рабам, мужчинам с неустойчивым характером и поведением и любому обывателю, не обладающему калокагатией. Молодой человек с хорошими манерами не должен подражать голосу животных, журчанию воды в реке, шуму моря, грохотанию грома, вою ветра, скрипу колес, разве что иногда в шутку[92]. Язык благородных и язык вульгарных людей отличаются друг от друга, и если уж допустить, чтобы страж кому-то подражал, то он, конечно, должен подражать человеку с благозвучной речью[93]. Страж должен стремиться овладеть простым стилем речи, свойственным нравственному складу безупречного человека, ему не пристало смешение стилей и присущее такому смешению различие форм выражения. Музыкальное и ритмическое сопровождение при использовании такого языка отличается беспорядочной сменой ладов и тактов[94]. Актерами, обладающими многообразием форм описания и подражания, в государстве Платона восхищаются, умащают им голову благовониями, увенчивают шерстяной повязкой и в таком виде выдворяют за пределы страны. В государстве, где должно осуществляться правильное воспитание, для таких актеров нет места. В нем есть место только для сурового, не стремящегося быть приятным поэта[95]. Платон в своих рассуждениях заходит так далеко, что готов вообще предпочесть повествовательное искусство драматическому. Он и в эпосе хотел бы видеть, по возможности, меньше прямой речи[96]. Все эти рассуждения позволяют нам предполагать, что во времена Платона молодежь страстно увлекалась театром и драматическим искусством. Отрицательное влияние театра Платон (который и сам увлекался трагедией в досократовский период) познал как на собственном опыте, так и на опыте других. Юмор в его словах явно зиждется на его собственном опыте.

В греческой системе образования поэзия и музыкальное сопровождение — неразлучные сестры. Для обоих этих понятий в греческом языке существует единое слово. Таким образом, за рассуждениями о содержании и форме поэзии следует разговор о музыке в сегодняшнем смысле слова[97]. Что касается лирической поэзии, то в ней музыка сливается с искусством речи в одно еще более высокое целое. После того как на примерах речевого искусства эпоса и драмы были подробно разработаны содержание и язык поэзии, больше не нужно специально останавливаться на особенностях лирики, поскольку она тоже принадлежит к поэзии. Она подчинена тем же самым законам,

что и оба разобранных выше вида поэзии. Теперь следует поговорить о свойствах ладов и гармонии[98]. К гармонии примыкает другой неязыковой элемент мелической поэзии и танцевальной музыки — ритм. Взаимодействие троицы — логос, гармония и ритм — подчинено, с точки зрения Платона, высшему закону: на первом месте стоит слово[99]. Он объявляет ipso facto принципы, установленные им для поэзии, обязательными для мира звуков, и допускает рассмотрение слова, гармонии и ритма лишь в единстве. Слово непосредственно выражает дух, а дух должен быть главенствующим. Но именно этого Платон не находит в современной ему музыке. Как на сцене игра подчиняет себе поэзию (Платон называет это театрократией[100]), так и в концерте поэзия оказывается служанкой музыки. Описывая музыкальную жизнь своего времени, Платон сводит ее к разнузданному наслаждению чувствами и к подогреванию страстей[101]. Эмансипированная музыка становится демагогом в царстве звуков.

Если и можно чем-то оправдать критику Платона, то разве тем, что ему удалось подчинить своему мнению всю теорию музыки в античности. Впрочем, Платон не думает о том, чтобы надеть удила на вырождающийся мир. Мир порочен, так тому и быть. Сама его необузданность будет для него спасительной. Настанет час, и он по своей природе превратится в свою противоположность. Нам не следует забывать о том, что объект рассмотрения у Платона — здоровое, тощее, жилистое государство, которое было «изначально», а не жирное и разбухшее, пришедшее «потом», в котором существуют повара и врачи. Платон решительно упрощает всю ситуацию. Он не останавливает ход развития. Он просто начинает сначала. При анализе музыки становится еще более очевидным, чем при рассмотрении поэзии (там он сводит всю поэзию к определенным «типам»), что в его намерения не входит создание полноценной теории искусства. Он не перегружает техническими деталями свои рассуждения. Подобно подлинному законодателю он четко очерчивает границы явления. В этом его художественная мудрость, хотя нам, как историкам, остается лишь сожалеть о том, что Платон так лаконичен. Ведь то немногое, что мы узнаем из его книги, образует фундамент наших знаний о гармонии греческой музыки. Мы не можем в деталях описать греческую «гимнастику» или «музыку», основы Пайдейи раннего и классического периода. Нам не позволяет это сделать состояние нашей традиции. Поэтому описание «гимнастики» и «музыки» в этой работе не выделено в особую главу. Отдельные замечания по этому вопросу встречаются там, где о них упоминается в письменных памятниках и в античных дискуссиях. Мы можем утешаться тем, что технические подробности для нас, так же как и для Платона, не существенны. Платон и сам там, где речь идет о технических деталях учения о гармонии, неоднократно ссылается на специалистов и намекает на то, что Сократу была известна теория музыки Дамона, которая в его время совершила настоящий переворот в музыке[102]. Мы узнаем только, что в музыке нужно исключить смешанный лидийский и гиперлидийский лады. Эти лады свойственны причитаниям и жалобам, а их Платон исключил при анализе поэзии. Следует также убрать расслабляющие

ионический и лидийский лады, свойственные застольным песням. Опьянения и изнеженность не пристали стражам[103]. Собеседник Сократа, молодой Главкон, выразитель интересов образованной молодежи, с гордостью обнаруживает свои музыкальные познания. Он предлагает использовать дорический и фригийский лады, но Сократ не входит в такие детали. Платон сознательно изображает Сократа человеком подлинно образованным, которому понятна суть вопроса, но которому не приличествует вступать в спор со специалистом. Для специалиста точность необходима, но для просто образованного человека она излишня и недостойна свободного[104]. Поэтому Сократ ограничивается лишь общим замечанием: он хотел бы оставить такой лад, который подражал бы голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности, либо такой, который «во всем действует рассудительно, с чувством меры»[105]. Так же, как музыкальным ладам, даются оценки музыкальным инструментам. Инструменты следует оценивать не по многообразию имеющихся у них струн и ладов. В государстве Платона нет места флейтам, арфам и цимбалам. Остаются лишь лиры и кифары, на которых исполняются простейшие мелодии, да в деревнях пастушьи свирели[106]. При этом нам приходит на память рассказ о том, как спартанские власти одернули гениального новатора Тимофея, мастера современной музыки, за то, что он использовал не традиционную семиструнную кифару Терпандра, а инструмент с бóльшим количеством струн и обилием музыкальных ладов. Возможно, эта история придумана, но в любом случае сделано это хорошо. Она нам наглядно демонстрирует, что для греческого уха такое изменение музыкальной гармонии было подобно политической революции, поскольку оно нарушало дух воспитания, на котором базировалось государство[107]. Это чувство консерватизма не было продиктовано особой черствостью спартанцев. Оно в той же мере, а, может быть, и в еще большей (но в другой форме), проявилось в таком демократическом государстве, как Афины. Об этом свидетельствует поднявшаяся в аттической комедии того времени волна возмущения против новой музыки.

От гармонии неотделим ритм. Он вносит порядок в движение[108]. Мы уже раньше говорили о том, что значение этого греческого слова первоначально не содержит в себе элемента движения. Во многих местах оно просто имеет значение «твердой позиции» и «расположения предметов»[109]. Взгляд грека распознает их как в состоянии покоя, так и в движении, например, в такте танца, пения или речи. В зависимости от количества долгих и кратких гласных и чередования их в движении шага и голоса возникают различные метры. Сократ и здесь технические детали предоставляет специалисту. У специалиста он усвоил лишь одно (и это пробудило его фантазию): значение этоса в гармонии и ритме. Это учение позволяет Платону выдвинуть принципы отбора гармонических ладов: предпочтительны лишь такие лады, которые выражают этос храбрых и разумных[110]. Из всего богатства ритмов он выбирает лишь те, которые воспроизводят суть этих моральных качеств. Таким образом учение об этосе становится

принципом музыкальной и ритмической Пайдейи. Платон скорее провозглашает существование этого учения, чем его обосновывает. Однако то обстоятельство, что он заимствует свою мысль у величайшего музыкального теоретика времени Сократа, Дамона, доказывает, что речь в этом случае идет не о чем-то специфически платоновском, но о своеобразном восприятии музыки греками, которое, сознательно или бессознательно, с самого начала было определяющим для господствующего положения музыки и ритма в греческой культуре.

Аристотель в своем очерке о воспитании в восьмой книге «Политики» развивает учение об этосе в музыке. Он идет по пути Платона, но, как это часто бывает, в еще большей степени, чем его учитель, становится выразителем общегреческих воззрений в этой области. По его утверждению, как музыка, так и ритм содержат этос, поэтому они и приобретают воспитательное значение[111]. В этосе ладов и тактов он видит отражение различных состояний души и задается вопросом, будут ли воспринимаемые на слух лады и такты в той же мере восприниматься и другими органами чувств: осязанием, вкусом, обонянием[112]. И категорически отрицает это, — а мы вряд ли решимся ему возражать. Однако он не признает существование этоса и в зрительных впечатлениях, получаемых нами при созерцании произведений изобразительного искусства. Разве только отдельные произведения живописи и скульптуры, да и то в незначительной степени, могут оказывать на нас воздействие[113]. Но в этих случаях, как полагает Аристотель, речь идет не о подлинном этосе, но об отдельных его признаках, которые выражаются в красках и фигурах. Так, например, этос отсутствует в рисунках художника Павсона, но он присутствует в живописи Полигнота и у некоторых скульпторов[114]. А вот музыкальные произведения, считает Аристотель, непосредственно подражают этосу. Любому почитателю греческого искусства хочется сказать, что философ не разбирается в нем. Только этим на первый взгляд можно объяснить, что он так неодинаково оценивал с точки зрения этоса музыку и изобразительные искусства. Этим же, стало быть, объясняется и его высказывание о том, что ухо из всех человеческих органов самый духовный. Для Платона же к духу человека ближе всего глаз[115]. Но все-таки несомненно одно: никакому греку не пришло бы в голову отнести изобразительное искусство к Пайдейе. Для греков во все времена воспитательное значение имели поэзия, музыка и ритмика. Рассуждения Аристотеля о рисовании ничего общего не имеют с его пониманием изобразительного искусства и поэтому ни в коей мере не противоречат его высказываниям о нем[116].

Даже Платон лишь в нескольких словах говорит о живописи, завершая свои рассуждения о мусическом воспитании. Он ставит живопись в один ряд с ткачеством, декоративным и строительным искусством, а скульптуру и вовсе не упоминает[117]. Из его слов трудно понять, в какой мере он приписывает этим искусствам связь с этосом, как он это делает при анализе музыки и поэзии[118]. Вероятно, он называет эти искусства для полноты обзора, считая их выражением общего духа благообразия и строгости; однако эти искусства могут быть также выражением безвкусных излишеств. Таким образом они

представляются ему факторами, способствующими созданию определенной — здоровой или нездоровой — общественной атмосферы[119]. Но они ни в коем случае не служат опорами Пайдейи[120]. Придавать воспитательное значение подобным факторам — это специфическая черта греческого общества, в особенности у Платона. Мы снова столкнемся с этим вопросом, когда речь пойдет о воспитании правителей — философов[121]. Придавая воспитанию большое значение, греки никогда не забывали о том, что воспитательный процесс — это процесс роста. Воспитать и вскормить — понятия первоначально почти идентичные; и до сих пор они остаются родственными[122]. Они начинают различаться по мере того, как понятие Пайдейи все в большей мере означает интеллектуальное образование, а «вскармливание» относится к преддуховному периоду развития ребенка. Однако Платон снова сближает оба понятия на более высокой ступени развития. Он рассматривает процесс духовного воспитания личности не изолированно, как это делали софисты. Он впервые признает, что для духовного развития существуют определенные климатические предпосылки и условия роста[123]. Платоновская трактовка процесса воспитания, несмотря на ее чисто интеллектуальную доминанту, в какой-то мере уподобляется росту в растительном мире — черта, утраченная софистами при их индивидуальном подходе к воспитанию отдельно взятого человека. В этом как раз заключается одна из причин стремления Платона к государственной общности: человек развивается в условиях тесной связи с окружающим его миром, который соответствует его сути и назначению. Государство необходимо для воспитания не только в качестве законодательной власти, а просто как воздух. Духовная пища не должна быть только мусической. Все, что создают руки человека, все, что имеет форму, должно обладать такими же чертами благородства, все должно объединяться в стремлении к высшему совершенству и благообразию. Красота окружающего мира должна воздействовать на человека с раннего детства, «словно дуновение из благотворных краев, несущее с собой здоровье...»[i] [124].

Однако, хотя искусства и ремесла участвуют в создании духовного климата, музыка остается собственно духовной пищей при воспитании[125]. Мало сказать, что в этом пункте мышление Платона привязано к традициям. Он намеренно задает вопрос, насколько справедливо предпочтение, отдаваемое музыке традицией древней Пайдейи, и находит, что такое предпочтение вполне оправданно: ритм и гармония «...всего более проникают вглубь души, всего сильнее ее затрагивают, принося с собой благообразие, которое делает благообразным и человека...»* Но не только поэтому музыка для Платона превыше всего. Она воспитывает в человеке удивительную точность понимания, есть ли в прекрасном произведении упущения и недостатки или оно безупречно[126]. Получив в этой области правильное воспитание, человек с юных лет и даже раньше, еще в бессознательном

[i] Пер. А. Н. Егунова.

состоянии, приобретает чувство абсолютного наслаждения прекрасным и ненависти к безобразному. Позже он будет радоваться этой приобретенной способности, осознавая ее родство своей настоящей природе[127]. Воспитание стражей, по Платону, действительно предполагает внутренне бессознательное формирование высшего познания, которое класс правителей приобретает сознательно, благодаря философскому воспитанию. Допуская эту вторую, более высокую ступень воспитания, Платон тем самым ограничивает рамки мусического образования, которое до Платона было единственным способом воспитания духа для древних греков. Но вместе с тем мусическое образование приобретает новое значение: оно становится необходимой предварительной ступенью философского познания; не имея такой основы, философское познание повисло бы в воздухе.

Специалист обратит внимание на то, что здесь идет речь не столько о тонком, более или менее случайном психологическом наблюдении, сколько о фундаментальном для педагога выводе из платоновской теории познания. По теории Платона, сам интеллект, сколь бы он ни был остер, не имеет непосредственно доступа к миру познания ценностей, а в этом познании и заключается, в конечном счете, смысл философии Платона. В VII письме он пишет о процессе познания как о постепенном, длящемся в течение всей жизни уподоблении души человека тем ценностям, которые он стремится познать. Добро не является формальным понятием, чем-то существующим вне нас, к чему мы не причастны внутренне. Познание добра растет в человеке по мере того, как оно становится действительностью и принимает определенные очертания в нем самом[128]. Поэтому, считает Платон, заострить интеллект можно только благодаря воспитанию характера, которое незаметно для самого человека так изменяет его натуру (воздействуя на нее такими духовными силами, как поэзия, гармония и ритм), что он оказывается в состоянии понять высший принцип философии, дорастая до осознания его сути. Суть такого длительного процесса воспитания, благодаря которому в человеке формируется этос, Сократ сравнивает в обычной для него манере с обучением чтению и письму[129]. Лишь научившись различать во всех сочетаниях и словах буквы азбуки, мы можем сказать, что мы научились писать в подлинном смысле этого слова. То же самое можно сказать и о мусическом воспитании. Мы можем считать себя по-настоящему овладевшими мусическим искусством, только научившись распознавать и оценивать по достоинству везде и во всем, в малом и великом, «образы» самообладания и рассудительности, мужества, великодушия, благородного склада мыслей и всего, что им сродни[130].

О ГИМНАСТИЧЕСКИХ УПРАЖНЕНИЯХ И МЕДИЦИНЕ

Второй половиной платоновской Пайдейи, наряду с музыкой, оказывается «гимнастика»[131]. Правда, самого Платона больше интересовало мусическое воспитание, но для образования стражей огромное значение имела физическая подготовка. Поэтому «гимнастике»

следовало уделять внимание с детских лет. Выясняется, что мусическое образование стояло на первом месте не только потому, что с него начиналось воспитание[132], как это объяснял Платон. Оно и принципиально предшествовало «гимнастике», ибо здоровое тело не улучшит состояния души, но, наоборот, здоровый дух способствует совершенствованию тела[133]. На этом основано построение всей воспитательной системы Платона. Он считает, что сначала нужно «позаботиться о духовном облике стражей», а затем можно «поручить человеку тщательную заботу о теле». Сам он, не желая быть многословным, ограничивается, как и в вопросе мусического воспитания, лишь тем, что намечает только основное направление физической подготовки[134]. Образцом физической силы для греков издавна были атлеты, а так как воины призваны быть «атлетами важнейших состязаний», то разумно воспользоваться хорошо разработанной методикой воспитания атлета[135]. Как и атлеты, стражи не должны предаваться пьянству. Но те правила питания, которых придерживаются атлеты во время тренировок, не кажутся Платону достойными подражания. Они привыкают к обильной пище, что располагает к сонливости, а это отнюдь не годится для людей, которые по роду своих занятий должны быть бдительными. Стражи должны приспосабливаться к любой пище, любому питью и любой погоде, чтобы их здоровье каждый раз не подвергалось опасности[136]. Поэтому Платон устанавливает для стражей иной род гимнастических упражнений (ἁπλῆ γυμναστική): они должны быть простыми, подобно музыке, которую он рекомендовал им для мусического воспитания[137]. Как музыка должна быть лишена сложной инструментовки и усложненной гармонии[138], так и тело должно быть свободно от всех излишеств и ограничиваться лишь самым необходимым[139]. Несомненными признаками плохой Пайдейи для Платона будут два учреждения: суд и больница. Высокое развитие судебного дела и медицины отнюдь не является признаком высокой цивилизации. Цель воспитания как раз и сводится к тому, чтобы сделать излишними эти два института[140].

С параллелью, проводимой Платоном между судьей и врачом, мы столкнулись еще в «Горгии». То, что Платон снова обращается к ней, свидетельствует, что она является существенной частью его учения о воспитании[141]. Сходную параллель Платон усматривает между законодателем и гимнастом. Судья имеет дело с больной душой, а врач — с больным телом[142]. В параллельной же паре: законодатель — со здоровой душой, а гимнаст — со здоровым телом. В «Государстве» мы встречаемся с аналогичным противопоставлением, только здесь гимнастике противопоставлено мусическое образование (в «Горгии» это законодательство). Мусическое воспитание содержит в себе все высшие нормы поведения человека, и тому, в ком вырабатываются эти нормы, не требуется законодательство в юридическом смысле[143]. Те функции, которые юстиция выполняет для общества, в отношении здоровья человека выполняет медицина. Платон шутливо называет медицину «педагогикой для больных»[144]. Однако слишком поздно начинать воспитание в момент заболевания. Развитие медицины во времена Платона и значение, придаваемое диете (в некоторых

врачебных системах диета начинает играть первостепенную роль), свидетельствуют о том, что философия с ее заботой не только о больном, но и о здоровом человеке отражает прогрессивные медицинские взгляды того времени и сама в свою очередь служит важным фактором прогресса[145]. Обсуждая воспитание стражей, Платон большое внимание уделяет их здоровью. Ведь гимнастика, в задачи которой входит уход за здоровьем, в жизни стражей в связи с их профессией занимает большое место. Гимнастика идеально подходит для этой цели. Любому, читавшему медицинские сочинения греков, понятно, в какой мере медицина зависела от социального положения и профессии пациента. Нередко медицинские предписания адресованы непосредственно богатым. У них достаточно времени и денег, чтобы жить, заботясь только о своем здоровье[146]. Такой образ жизни несовместим с принципом распределения труда по Платону. Разве мог бы плотник, заболев, продолжительное время заниматься своим лечением? Ведь это помешало бы ему заниматься своим делом. Для него был один выбор: либо работай, либо умри[147]. Но и богатый, заболев, тоже не может посвятить себя делу, которое ему предлагает (в своей несколько преувеличенно реалистической манере) поэт Фокилид: «Заработав много денег, добродетель познавай»[148]. Как сможет он заниматься домашними или государственными делами, если «излишняя забота о своем теле выходит за пределы обычной гимнастики». Преувеличенная забота о здоровье помешала бы развитию духовной культуры, размышлениям и работе над собой. Ведь если закружится или заболит голова, люди обвиняют в этом занятия философией[149]. Существует естественная взаимосвязь между философией Платона и телом. Только при строгом воспитании можно получить отличное здоровье. Меньше всего пристала философии способность вызывать болезни — черта, которую ей приписывают некоторые ее толкователи. В «Федоне» Платон требует, чтобы душа отвратилась от чувственного материального мира и предалась созерцанию чисто абстрактных истин. В «Государстве» он говорит о другой стороне «Пайдейи» — гимнастике. Обе эти стороны дополняют друг друга и дают нам полное представление об учении Платона.

Платон далек от того, чтобы преуменьшать значение врачебного искусства или вообще отрицать его. Но его отношение к врачу зависит от того, где он представляет себе врача: в современном ему обществе или в его идеальном государстве. В более примитивных, но здоровых условиях своего «Государства», созданных по мановению волшебной палочки его поэтической фантазии, Платон не оставляет места для изощренной медицинской науки своего времени. Для своего государства он берет за образец героический век врачебного искусства, описанный Гомером. Подлинным представителем медицинской науки для него был сам бог Асклепий[150]. Он создал науку врачевания для здоровых людей, у которых появился какой-нибудь незначительный недуг. Если человек заболевал какой-нибудь внутренней болезнью, то, как это явствует из гомеровского текста, Асклепий и его сыновья такую болезнь не лечили. Тяжело раненному Еврипилу служанка приготовила зелье, от которого сегодня скончался

бы и здоровый человек. Из раны Менелая, полученной от стрелы Пандара, Махаон, сын Асклепия, выжал кровь, «смягчающим зельем обсыпавши рану». Эти примеры подтверждают положение Гиппократа о том, что здоровая натура сама себя излечивает. Лечебные средства лишь облегчают ей эту задачу. Тяжело больного человека лечить не следует. Пусть умирает. Ведь и судья приговаривает к смерти человека, душа которого неизлечимо больна от совершенных им преступлений[151]. И совсем уже никуда не годится с этой точки зрения (вместо того, чтобы предоставить медицине воспитание здорового человека) использовать гимнастику как лечебное средство при хронических заболеваниях. Так, например, Геродик, смешав гимнастику с медициной, совершил настоящий переворот в плохую сторону. Истязая этим методом себя и других, он оттянул свою смерть и даже дожил до старости[152]. Стражам в идеальном государстве – благодаря мусическому воспитанию – не понадобится иметь дело с судьями и законами, а гимнастическая подготовка избавит их от необходимости обращаться за советом к врачам.

Цель гимнастики, в соответствии с которой разработаны упражнения для стражей, не физическая сила, а «пробуждение природной отваги и пылкости духа»[153]. Следовательно, нельзя считать (как думают многие и как, по-видимому, сначала думал и сам Платон), что гимнастика воспитывает тело, а музыка душу[154]. И гимнастика, и музыка прежде всего формируют душу, но каждая по-своему. Предпочтение одной из них ведет к одностороннему развитию. Одни только гимнастические упражнения порождают чрезмерную грубость и жестокость, а чрезмерное увлечение мусическим искусством делает человека мягким и изнеженным[155]. Кто завораживает свою душу звуками флейты, у того душа размягчается и становится ковкой, как железо. Если же это продолжается долго, то расслабление души приводит к тому, что она теряет все силы[156]. Если же человек затрачивает много усилий на физические упражнения, пренебрегая мусическим искусством и философией, то благодаря своей физической силе он сначала преисполняется высокомерия и пыла, его мужество возрастает. Но душа его, если даже в ней и была сначала жажда учения, слабеет, и, не отведав ни познания, ни поиска, делается глухой и слепой. Такой человек становится мракобесом, гонителем духа и врагом муз. Он не пользуется даром словесного убеждения. Единственное средство, с помощью которого он – подобно зверю – добивается цели, это грубое насилие[157]. Оттого и дал Бог человеку гимнастику и мусическое искусство как двуединство Пайдейи (а не два раздельных вида воспитания души и тела). Они формируют в человеке мужественное и философское начала. Тот, кто сумеет должным образом соединить в себе эти начала в подлинной гармонии, станет любимцем муз, подобно мифическому герою древности, который, прежде чем играть, настраивал струны своей лиры[158]. Вряд ли Платон мог бы лучше передать суть вопроса, чем он сделал, завершив этим сравнением свои рассуждения на эту тему[159]. Воспитание – очень тонкий многострунный инструмент. Он нем для тех, кто не умеет играть, и издает невыносимо монотонный звук, если касаться лишь одной

струны: коснуться нескольких струн и при этом получить прекрасное гармоническое звучание, а не резкий диссонанс, — это и есть трудное искусство истинной Пайдейи.

ВОСПИТАНИЕ В ГОСУДАРСТВЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Чтобы государство могло существовать, в нем должен быть человек, владеющий искусством управления[160]. Платон иначе выразил эту мысль в другом месте, когда снова обратился к этому вопросу: в государстве всегда должен присутствовать элемент, в котором живет дух его основателя[161]. Возникает еще одна сложная проблема — воспитание воспитателя. Решение этой проблемы мы находим в разделе, посвященном образованию философов-правителей. Этот раздел у Платона не следует непосредственно за разделом о воспитании стражей, что было бы логично для систематического изложения вопроса. Он разрывает эти две внутренне тесно связанные темы и помещает между ними другой материал. Это заставляет нас с напряженным вниманием ждать продолжения. Однако Платон не оставляет читателя в неведении относительно направления своего дальнейшего исследования. Он сразу же ставит вопрос о том, кто из стражей должен управлять государством[162]. Для Платона нет сомнения в том, что правитель должен принадлежать к сословию стражей, обладая при этом высшими доблестями — военными и мирными. Исполнение высшей власти для Платона непременно должно быть связано с наличием у правителя хорошего воспитания. Однако оно не полностью идентично воспитанию стражей. Профессия правителя требует особого метода отбора. (Этот вопрос затрагивался при описании воспитания стражей).

Отбор правителей производится по тому же методу, что и отбор стражей[163]. С ранних лет наблюдая за стражами, можно установить, кто из них в достаточной мере обладает необходимыми для правителя качествами: практической смекалкой и умением заботиться об общем благе. Стражам устраивают испытания при помощи обольщения и при этом наблюдают, кто из них окажется неподкупным и сумеет владеть собой в любых обстоятельствах. Тех, кто с честью выдержал эти многолетние испытания, нужно ставить правителями и стражами, а остальные будут помощниками[164].

Эта система проверки характера свидетельствует о том, что Платон, несмотря на значение, придаваемое им воспитанию, не считает его механическое действие достаточным. Он учитывает также индивидуальную природу человека. Принцип строгого и сознательного отбора имеет большое значение и при построении государства Платона в области политики. На нем основывается сословное деление граждан. Принцип сословного деления предполагает наличие у человека некоторых передаваемых по наследству качеств, которые необходимы для отнесения к одному из трех сословий. Однако Платон не исключает возможности ухудшения наследственности у высшего сословия и появления высокоодаренного потомства в третьем сословии. Сознательный отбор граждан помогает одним подняться, а

другим опуститься по общественной лестнице[165]. Профессия правителя требует особенно сильного характера. Это относится к любому государству, но особенно к «идеальному государству» Платона. У него вообще отсутствуют конституционные гарантии против злоупотребления чрезвычайной и неограниченной властью, которой он наделяет своих правителей. Только подлинное воспитание может служить гарантией того, чтобы стражи не становились тиранами, а собаки не превращались в волков, разрывающих своих овец[166]. Из сказанного ясно, что было бы неверно объяснять этот «недостаток правовых гарантий» в государстве Платона только отсутствием конституционных законов и политического опыта и на этом основании обвинять Платона в наивности. Ведь он полагал, что государством можно управлять без сложного аппарата современной конституции. У меня создается впечатление, что Платон вообще не хочет обсуждать эту проблему. Его не интересует государство с точки зрения его технической или психологической организации. Он рассматривает его как фон для решения проблемы воспитания. Его можно за это бранить, упрекать за то, что он абсолютизирует воспитание, но не приходится сомневаться в том, что основная проблема для него – это Пайдейя. Сосредоточение в руках правителя неограниченной власти для Платона не самоцель. Его правитель – это оптимальный результат воспитания, и его задача – быть лучшим воспитателем.

Платон оставляет открытым вопрос, будет ли воспитание стражей достаточным для этой цели. У него оно в первую очередь направлено на формирование культуры среднего уровня, при том, что этот уровень должен быть достаточно высоким[167]. Таким образом остается невыясненным, в чем заключается воспитание правителей. Но уже в дальнейшем описании жизни правителей на передний план выходит доминирующая роль воспитания в новом государстве. Чисто политической стороны он едва касается. Внешняя сторона жизни правителей должна отличаться сдержанностью, бедностью и строгостью.

Правитель начисто лишен личной жизни, у него нет своего жилища и домашней еды. Вся его жизнь проходит в обществе. Он получает от общества лишь самую необходимую пищу и одежду. Он не должен иметь денег и вообще частной собственности[168]. В задачи истинного государства не входит делать счастливым господствующий класс. Государство должно служить счастью всего народа. Этого можно добиться только если каждый член общества добросовестно выполняет свою функцию. Жизнь каждого человека у Платона обретает содержание, право и границы лишь в результате его деятельности как члена социального целого, которое подобно живому организму. Единство целого – это и есть та цель, к которой следует стремиться[169]. Из этого, однако, не следует, что после такого ограничения прав индивидуума государство станет богатым и могучим. Государство Платона не стремится к власти, экономическому расцвету и богатству. Оно стремится к власти и богатству лишь в той мере, в какой эти внешние блага способствуют единству внутри гражданского коллектива[170].

Платон не считает свои требования невыполнимыми. Напротив того, его планы легко осуществить, если граждане будут отвечать одному условию: они должны иметь хорошее воспитание, ведь на нем основано его государство[171]. Если придерживаться правильного воспитания, то в обществе появятся прекрасные характеры; обладая прекрасным характером, люди будут в свою очередь успешно усваивать правила воспитания и в результате превзойдут по достоинствам своих предшественников[172]. Социальный порядок, по Платону, основан не на индивидуальных пристрастиях или на произволе отдельных лиц. С его точки зрения, должна существовать абсолютная норма, выводимая из природы человека как социального и нравственного существа. Поэтому этот порядок должен быть неизменным, ему не свойственно развитие. Любое отклонение от установленного порядка есть вырождение и разложение. В природе идеального государства заложена мысль: любая отличная от него структура хуже, чем оно само. То, что совершенно, не требует усовершенствования, оно вызывает желание сохранить все как есть. Но сохранить существующее можно лишь теми средствами, какими оно было создано. Самое главное — ничего не менять в системе воспитания[173]. Внешние опасности не страшны государству, но, изменив направление, характер музыки, мы тем самым изменим характер существующих законов[174]. Поэтому свои сторожевые посты стражи должны устанавливать именно на этом высоком месте — мусическом образовании[175]. Неправильное мусическое воспитание легко и просто приводит к противозаконным деяниям, они входят в обычай, становятся образом жизни и принципом общения людей. Истинное же воспитание восстанавливает благородные обычаи — уважение к старшим, почитание родителей, и далее все, что касается наружности (приличную стрижку, одежду и осанку)[176]. Платон высмеивает законодательство, уделяющее внимание мелочам. Такое законодательство, с его точки зрения, наивно преувеличивает значение произнесенного и написанного слова. Лишь благодаря воспитанию можно добиться цели, к которой стремится законодатель. Если воспитание эффективно, то законы не нужны. Сам Платон в своем «Государстве», правда, иногда называет законами те предписания, которые он дает при построении его основ. Однако эти законы касаются лишь принципов воспитания. Ведь именно воспитание избавляет государство от непрерывного стряпанья законов и их изменений, что было актуально для Афин в то время. Воспитание делает излишними специальные постановления о полиции, рынках, гаванях, деловом общении, оскорблениях и насильственных действиях. Оно делает излишним гражданские процессы и судоустройство[177]. Политики ведут бессмысленную войну с многоглавой гидрой. Они лечат симптомы, а нужно устранить причину недуга при помощи естественного лечебного средства — воспитания.

Античные почитатели спартанской евномии считают, что спартанская система государственного воспитания делает излишним специализированное законодательство. Нужно лишь строго соблюдать неписаный закон, управляющий всеми сторонами жизни. Мы уже говорили о том, что такое представление о Спарте* сформировалось

под влиянием Пайдейи Платона и других подобных реформаторских идей IV века[178]. Однако это не исключает того, что сам Платон, описывая свое государство как в целом, так и в деталях, ориентировался на образец Спарты (или считал, что он берет ее за образец). Недооценка механизма государственного управления, замена законодательства властью обычаев и системой общественного воспитания, пронизывающей всю жизнь человека, введение совместных трапез для граждан – все это черты, свойственные Спарте. На такое понимание государственного устройства Спарты, при котором удалось избежать крайнего индивидуализма, был способен лишь философ, сформировавшийся в период вырождения афинской демократии, находясь в оппозиции к ней. Больше всего Афины гордились тем, что были правовым государством с характерным для него уважением к закону, равными правами для каждого гражданина независимо от его происхождения и тонко организованным механизмом самоуправления. То обстоятельство, что Платон не признавал этих достижений афинской демократии, – крайность, которую можно объяснить, вспомнив удручающую духовную атмосферу Афин в то время. Он приходит к трагическому заключению, что закон и конституция сохраняют свое значение, пока в народе сильно нравственное начало, которое эти формы поддерживает и сохраняет. Консервативные умы афинской демократии увидели, что Афинское государство зиждется не на тех основах, которые провозглашались. Речь шла не столько о приобретенной и ревностно оберегаемой свободе, сколько о власти (нередко особенно сильной именно в демократии) обычаев и происхождения. Власть эта не осознается самими гражданами, и о ней чаще всего не подозревают граждане иначе организованного государства. На этом порядке основывалась сила аттической демократии в ее героический период. Его разрушение превратило свободу в беззаконие, несмотря на все существующие писаные законы. В строгости ликурговских законов Платон видит единственный путь к возрождению; однако восстановлена должна быть не аристократия по рождению, как этого хотели многие из его современников, но старинные обычаи, которые и укрепят государство. Требовать от Платона объективного всестороннего изображения всех элементов жизни государства означало бы не понимать эмоционального фона того времени, на котором разрабатывалась авторитарная Пайдейя «Государства». В своих рассуждениях о государстве он страстно отстаивает только одну великую истину, которую ему открыли страдания его времени и его величайшего современника. И пусть даже платоновское воспитание в его крайней форме не было порождено Афинами, его сознательная нравственная ориентация на Спарту была возможна только в Афинах. Она по сути своей не могла быть спартанской. В ней мы видим последний взлет воспитательных тенденций афинской демократии, которая на последней стадии своего развития пытается предотвратить свою собственную гибель.

В заключение мы зададимся вопросом, что общего имеет воспитание стражей (в том виде, как мы его описали) с проблемой справедливости, а ведь именно ее мы стремились разрешить. Мы увидим,

что оправдались слова Платона о том, что проблема воспитания и поиски справедливости тесно связаны между собой[179]. Но тем самым оправдывается и наше предположение о том, что такое подробное описание воспитания стражей — на самом деле лишь средство познания справедливости, а познание справедливости для Платона самоцель[180]. Ведь в результате оказывается, что государство Платона основано на подлинном воспитании или, точнее, основная функция государства — воспитание[181]. А если это так, то, добившись цели воспитания, мы одновременно добиваемся справедливости. Нам остается лишь осознать это.

Платон снова говорит о необходимости привлекать вопрос о государстве к исследованию вопроса о справедливости[182]. Справедливость он, без сомнения, считает свойством, присущим душе человека, но ему кажется легче объяснить суть этой добродетели и ее влияние на душу человека, проведя аналогию с государством. И, оказывается, именно такое понимание государства привело его к этому сравнению. Справедливость в государстве, по Платону, заключается в принципе, согласно которому каждый член социального организма должен как можно лучше исполнять свои обязанности[183]. Правители, стражи и ремесленники — все имеют свои четко очерченные задачи. И если каждый представитель этих сословий будет хорошо делать свое дело, государство будет идеальным. Ведь оно складывается из взаимодействия всех этих элементов. Каждому из этих сословий свойственна своя особая добродетель: правители должны быть мудрыми[184], воины — храбрыми[185]. Третья добродетель — самообладание (σωφροσύνη) — имеет несколько иной характер. Она свойственна не только третьему сословию, но именно для него имеет особое значение. Эта добродетель — согласие между классами, основанное на добровольном подчинении тех, кто хуже, тем, кто лучше по природе или воспитанию. Рассудительность должна присутствовать в обеих частях общества, но самые большие требования в этом плане предъявляются тому сословию, от которого ожидают послушания[186]. Таким образом, каждая из четырех добродетелей древней этики полиса — за исключением справедливости — занимает свое определенное место в государстве. Для справедливости не остается места, она не принадлежит какому-то определенному классу. Интуитивное решение проблемы напрашивается само собой: справедливость — это то совершенство, с которым каждое из сословий в государстве воплощает в себе свою добродетель и с которым оно выполняет свою функцию[187].

Однако мы уже знаем, что это состояние не будет справедливостью в собственном смысле этого слова. Оно лишь ее увеличенное зеркальное отражение в строении общества. Попытаемся же теперь отыскать суть и происхождение справедливости в самом человеке[188]. Душа человека содержит те же части, что и государство: мудрости правителей в душе соответствует разум, мужеству стражей — душевное мужество, а самообладание третьего сословия, стремящегося к наживе и наслаждению, приходится на ту часть души, которая в состоянии подчиниться высшему разуму[189]. Платон согласен, что это

учение о трех частях души довольно схематично, но он не хочет прибегать к более тонким методам, это увело бы его далеко от избранной им темы[190]. Откуда бы взяться особенностям в строении души у различных классов, если бы они не содержались в самой душе в виде различных элементов[191]. Подобно тому как одна часть тела может двигаться, а другая остается в это время неподвижной, так и в нашей душе страстное начало полно желаний, но разум сдерживает их, и мужественное начало в этом споре оказывается в состоянии обуздать желания и поддержать разум[192]. В душе существуют и тормозящие, и побудительные силы. И как результат их взаимодействия возникает гармоническая завершенность личности. Приобрести эту внутреннюю гармонию можно лишь в том случае, если каждая из частей души «делает свое дело». Разум должен господствовать, мужество должно подчиняться разуму и помогать ему[193]. Возникающая в результате взаимодействия этих частей симфония есть результат правильного сочетания мусического и гимнастического элементов в воспитании человека[194]. Эта симфония возвышает дух и питает его прекрасными мыслями и знаниями; мужеству она, с одной стороны, ослабляет поводья, а с другой, давая постоянные советы, укрощает его гармонией и ритмом. Если разум и мужество надлежащим образом воспитаны и хорошо знают свои обязанности, они вместе могут управлять инстинктами. Инстинкты занимают в душе человека самую ее большую часть и ненасытны от природы. Если потворствовать им, то они будут расти и постараются поработить все остальное и извратить жизнедеятельность других начал[195].

Таким образом справедливость оказывается не только государственным устройством, подчиняясь которому сапожник будет сапожником, а портной — портным[196]. Справедливость — это то внутреннее свойство души, которое побуждает каждую ее часть выполнять свое назначение, которое заставляет человека владеть собой и приводить в согласие все внутренние побуждения[197]. Если мы это учение назовем органическим пониманием мира души (подобно тому как мы говорим об органическом строении государства*), то нам, наконец, откроется истинный смысл платоновского учения о государстве и воспитании. И здесь мы снова вспоминаем параллель между врачом и государственным мужем, которую Платон уже проводил в «Горгии»[198]. Справедливость — это душевное здоровье, если понимать это слово в плане нравственного состояния личности[199]. Справедливость проявляется не в отдельных поступках человека, она содержится в его внутреннем мире, в длительном согласии всех его желаний[200]. Подобно тому как здоровье — высшее благо для тела, справедливость — высшее благо для души. Поэтому смешон сам вопрос, полезна ли справедливость и целительна ли она для жизни[201]. Ибо справедливость и есть здоровье души, а отклонение от справедливости — болезнь и вырождение[202]. Жизнь без справедливости — это не жизнь, как бы она нас ни привлекала, подобно тому как человеку становится невмоготу, если повреждается его телесная природа[203]. Но аналогия между политической и медицинской стороной проблемы не исчерпывается

тем, что она показывает нам справедливость как внутреннее состояние, не зависящее от действия внешних сил.

Эта аналогия создает для справедливости область подлинной свободы. Платон идет дальше, утверждая, что существует единая форма справедливости, но много видов ее извращения. И снова возникает аналогия с медициной. «Естественному» государству справедливости и соответствующей такому государству справедливой душе он противопоставляет многочисленные виды извращенного государства и испорченной души[204]. Задача воспитания, которая до сих пор сводилась к формированию «естественной» здоровой души, вдруг выходит за эти рамки: целью воспитания становится познание извращенных форм государства и соответствующих им неправильных форм образования[205]. Соединение обеих частей — физиологии и патологии добродетели — в одну целую философию воспитания определяет композицию «Государства» Платона. Эту композицию можно понять и оправдать лишь с точки зрения медицинской науки. Сократ воздерживается от дальнейшего рассмотрения этой заманчивой патологической эйдологии[206]. Ведь нужно еще исследовать вопрос о воспитании женщин и их положении в государстве. Итак, начинается новый акт в большой философской драме Пайдейи.

ВОСПИТАНИЕ ЖЕНЩИН И ДЕТЕЙ

Ни один раздел сочинения Платона не вызывал такой сенсации в его время, да и в последующие времена, как его экскурс в область воспитания женщин и детей. Сократ и сам очень неохотно высказывает в «Государстве» свою парадоксальную точку зрения на этот вопрос. Она может вызвать взрыв возмущения, и он опасается этого[207]. Однако то, что он намерен высказать, представляется ему логическим развитием учения о Пайдейе стражей[208]. Тот, кто воспитан для самоотверженного служения обществу, у кого нет дома, нет собственности, нет личной жизни, как может он содержать семью? Стремление к личной собственности порочно, ибо оно открывает путь к семейному эгоизму и тем самым препятствует формированию подлинного единения граждан. Поэтому, обсуждая вопрос о семье, Платон отрицает ее как правовой и нравственный институт.

Утопический характер «Государства» нигде не проявляется столь явно, как в этом пункте. Однако, развивая идею своего государства и придавая социальному единству чуть ли не мистическое значение, Платон не знает компромиссов. Он оставил без доказательств, — хотя и обещал привести их, — возможность такого рода нравственной и социальной революции[209]. Такая революция, с его точки зрения, необходима для достижения абсолютного единения, которого можно добиться, ограничив права отдельной личности. На самом деле попытка надолго поставить личность на службу государству неминуемо должна привести к конфликту в семейной жизни[210]. В Спарте, где мужчины из господствующего класса в течение всей жизни посвящали себя лишь выполнению своих воинских и гражданских обязанностей,

семейная жизнь играла второстепенную роль. Нравы женщин в этом в остальных отношениях столь строгом государстве слыли в Греции весьма вольными. Мы знаем об этих особенностях семейной жизни в Спарте прежде всего от Аристотеля[211]. Но, по-видимому, еще до Аристотеля греки критически относились к поведению спартанских женщин в обществе. Распущенность героических женщин Спарты после битвы при Левктрах привлекла внимание всей Греции[212]. Отсутствие семейной жизни у мужчин из господствующего сословия в государстве Платона и в Спарте заставляет нас вспомнить еще об одном факте: Платон заимствовал из Спарты и совместные трапезы мужчин[213]. По-видимому, это и послужило для него еще одной причиной иначе решать проблему о положении женщин в обществе и об отношении к мужу и детям. Он рассматривает вопрос об общих женах и детях только в применении к классу стражей, находящихся на службе государства. На трудовой народ это не распространялось. Впоследствии церковь решает ту же самую проблему, введя обет безбрачия для своих священников (для церкви они ведь тоже были господствующим классом!). У Платона (сам он тоже не имел семьи) вопрос о безбрачии в «Государстве» не стоит не только потому, что брак для него не был более низкой ступенью нравственности, но главным образом потому, что в его государстве предусмотрен духовный и физический отбор господствующего класса, а для этого нужен брак. Мотив отсутствия индивидуального владения, в том числе и владения женой, сочетается у него с принципом расового отбора, который реализуется в общности жен и детей у стражей.

На первом месте у Платона стоит вопрос о воспитании будущих жен для стражей. В его государстве женщина должна быть не только женой, но и соратницей[214]. Платон верит, что женщина способна вместе с мужчиной принимать участие в создании общества, но реализует она эту способность не там, где мы ожидаем, — не в семье. Он вступает в противоречие с общепринятым мнением, что женщина от природы предназначена для родов и воспитания детей. Он, правда, признает, что женщина слабее мужчины, но, с его точки зрения, это не помеха тому, чтобы выполнять обязанности стража[215]. Однако если женщина должна выполнять те же обязанности, что и мужчина, то и воспитание она должна получать такое же, как мужчина. Ее, как и мужчину, следует обучать музыке и гимнастике и готовить к бранным подвигам[216].

Платон предвидит, к каким последствиям приведет его учение. Его революционное новшество может показаться смешным в глазах людей. Женщины вместе с мужчинами будут обнаженными упражняться в палестрах, причем не только молодые, но и старые с морщинистым телом. Ведь и старые мужчины регулярно выполняют свои упражнения в гимнасиях. Платон не видит в таких занятиях никакого ущемления нравственности. Что бы там не говорили, лишь одно такое предположение доказывает, что произошли небывалые изменения в отношениях мужчин и женщин, начиная со времени Перикла. Ведь еще Геродот в эпизоде о Гигесе и Кандавле утверждал, что женщина вместе с одеждой сбрасывает стыд[217]. Платон отмечает,

что варвары даже для мужчины считали непристойным показываться голым. Нагота уязвляла нравственное чувство греков Малой Азии, находившихся под влиянием варваров[218]. В древнегреческом искусстве (еще и в V веке) не было изображений обнаженных женщин. Под влиянием гимнастики и ее идеала физической арете, а также под влиянием сложившегося привычного представления о морали и о правилах приличия изображение обнаженного тела атлета давно уже стало главным объектом пластики[219]. Выбор этой темы как раз и отличает коренным образом греческое искусство от восточного. И если Пайдейя благодаря тому значению, которое придавалось гимнастике, определила направление и дух искусства, то требование Платона, чтобы женщины выходили на спортивную площадку обнаженными, было признаком изменившихся в это время духовных представлений: о том же свидетельствует появившееся в искусстве IV столетия обнаженное женское тело[220]. Это явление в искусстве было не менее революционным для общего восприятия, чем платоновская теория гимнастики для женщин. Платон понимает, что его требование встретит возражения, и напоминает, что еще не так давно и для мужчин считалось постыдным и смешным заниматься гимнастикой голыми. Эта традиция постепенно входила в жизнь греков: сначала она пришла на Крит, потом в Спарту, а затем и в остальные греческие города[221]. Фукидид рассказывает в «Археологии», что набедренная повязка атлетов (последний след сопротивления тому, чтобы спортсмены голыми участвовали в Олимпийских играх) исчезла совсем недавно. А варвары, особенно в Азии, в таких случаях продолжали носить повязку[222]. Вероятно, и здесь Платон взял Спарту за образец, так как наша традиция сообщает, что молодые женщины в Спарте проделывали гимнастические упражнения в голом виде.

Однако, вовлечение женщин в профессиональную сферу мужчин, – не противоречит ли оно главному принципу Платона? Ведь, по его мнению, справедливость государства как раз и заключается в том, что каждый выполняет свойственные ему от природы функции. Склонности людей от природы различны, и поэтому разные люди не могут иметь одинаковые профессии[223]. Однако Платон считает ошибкой такое прямолинейное использование его теории. Ведь при этом понятие одинаковых и различных природных склонностей употребляется в абсолютном смысле, не учитываются особенности того или иного вида деятельности, а лишь с их учетом можно говорить о сходстве и различиях природных склонностей. Тому, у кого нет способностей к сапожному делу, не следует за него браться. Это должен делать лишь тот, у кого такие способности есть. Однако человек с густыми волосами и лысый, несмотря на эти природные различия, вполне могут заниматься одним и тем же делом. Правда, природные различия между мужчиной и женщиной глубже тех, о которых мы только что говорили[224]. Тем не менее мужчина и женщина могут иметь одинаковые способности к одной и той же профессии. Есть занятия, в которых мужчина превосходит женщину, а в других, например, в том, как она варит, печет, ткет, он уступает ей. Но профессий, предназначенных только для мужчин или только для

женщин, нет[225]. Женщины добиваются больших достижений в медицине и музыке, отчего же им не преуспевать в гимнастике и военном деле[226]. Музыкальное и гимнастическое воспитание женщины не противны ее натуре. Противоречит натуре женщины лишь такое состояние, при котором она не может развивать своих природных способностей[227]. Платон имеет в виду положение женщины, начало которому было положено еще во времена Перикла и Еврипида. В древних Афинах, как известно, женщина не получала духовного и физического воспитания. Ее интересы были целиком сосредоточены на домашнем хозяйстве. Позднее мы все чаще обнаруживаем участие женщины в духовной жизни того времени, особенно в области воспитания. В трагедии увеличилось число женских образов. Это служит свидетельством того, что в женщине стали видеть человека. Идут дискуссии о праве женщин на образование[228]. Платон вводит в понятие духовного воспитания женщин некоторые спартанские черты. Если из его системы выбросить предписания, касающиеся воспитания женщин-стражей, то оставшиеся требования составят основу образования женщин того времени. Осуществление этой программы воспитания не только возможно для женской натуры, но и в высшей степени желательно. Такое воспитание укрепляет единство государства, создавая полную гармонию культуры мужчины и женщины. В результате обеспечивается превосходство тех, кто призван господствовать, над теми, кто должен подчиняться.

РАСОВЫЙ ОТБОР И ВОСПИТАНИЕ ЛУЧШИХ

По Платону, идеальное государство – это господство лучших над худшими. Формулируя свое понимание государства, он хочет сказать, что это требование обусловлено природой и потому абсолютно обязательно. Отношение «аристократии» в подлинном смысле этого слова к формированию действительности пока не может быть исследовано. Ведь до сих пор не определено само понятие «лучших» в полном его объеме. Сначала следует объяснить принцип избранности, то есть метод воспитания узкого круга стражей, предназначенного для господства. Говоря о воспитании женщин, Платон утверждал, что после завершения мусического и гимнастического образования они вполне созрели, чтобы быть родоначальницами будущих поколений. В этом же разделе он ведет речь об отношениях между мужчинами и женщинами и о воспитании детей. Он говорит об этом не только потому, что пришел черед, но и потому, что принцип воспитания стражей (а это для Платона имеет большое значение) логичнее всего увязывается с воспитанием женщин. Это расовый принцип отбора представителей предназначенного для господства данного класса[229]. «Аристократия» Платона – это не прирожденное дворянство, которому уже с колыбели принадлежало право на руководящую должность в государстве. Неспособные или недостойные из разряда стражей должны быть разжалованы, а из третьего сословия следует время от времени переводить в господствующий класс людей достойных

и с выдающимися способностями. Однако особое значение в создании элитарного класса Платон все же придает рождению. Его уверенность в том, что дети представителей господствующих слоев по своим достоинствам будут равноценны родителям, заставляет его особенно тщательно подходить к отбору супругов. Господство лучших основано на их воспитании, а для достойного воспитания требуются природные способности. Во времена Платона эта идея была известна прежде всего из теории воспитания софистов[230]. Софисты отыскивали природные дарования, где только могли, но ничего не делали для их сознательного развития. Этот принцип скорее всего был заимствован из этики древнегреческого знатного сословия. Чем глубже в знати коренилось убеждение в прирожденном характере (φυά) всех истинных добродетелей, тем в большей степени она должна была стремиться к сохранению драгоценных наследственных качеств. Еще Феогнид в стихах, обращенных к обедневшей знати своего родного города, которая стремилась улучшить свои финансовые дела женитьбой на дочерях богатых простолюдинов, пророчил пагубные последствия такого смешения рас для сохранения древней арете. Он первым, насколько нам известно, доказывая необходимость сохранять в чистоте аристократическую породу, приводил в пример искусственный отбор при разведении домашних животных[231]. Платон использует этот принцип в несколько облагороженном виде: только от нравственно совершенных рождаются нравственно совершенные[232]. Для сохранения чистоты, полученной в результате отбора расы, Платон предлагает особый метод воспитания потомства, осуществляемого под государственным контролем. О таком развитии своей идеи древний Феогнид не мог и мечтать. Между его расовой этикой и регулируемой государством системой Платона лежит спартанская Пайдейя с ее заботой о здоровом потомстве господствующего класса. Как раз в то время, когда писал Платон, афинская аристократия обратила серьезное внимание на систему спартанского воспитания. Специфически спартанским Ксенофонт считает требование начинать строжайшее воспитание уже с момента зачатия и рождения ребенка[233]. Аналогичное требование выдвинуто в прозаическом сочинении Крития о спартанском государстве, которое он берет за образец. Он считал необходимым для будущих родителей еще до зачатия ребенка и беременности матери выполнять определенные гимнастические упражнения и соблюдать диету[234]. Это сочинение позволяет нам судить о непосредственном окружении Платона. Он, без всякого сомнения, слышал разговоры на эту тему в кругу своего дядюшки Крития и был знаком с его сочинением. Оно, по всей видимости, сделало свой вклад в формирование государства Платона. Мысль о том, что прирожденная знать должна доказывать свои права подлинной добродетелью (эту мысль мы в период Реформации встречаем у аристократа-гуманиста Ульриха фон Гуттена) была не чужда оппозиционно настроенным слоям афинской демократии: как иначе знать могла проявить себя? Платон тоже считает, что лишь превосходство дает человеку право на ведущее положение в государстве. Но он не намерен воспитывать арете у существующей

знати. Он хочет путем отбора создать новую элиту — носителей наивысшей арете.

Такая постановка вопроса (он ведь отказывает стражам в праве на собственность и личную жизнь) приводит Платона к выводу, что следует отменить для сословия стражей брак как совместную жизнь мужчин и женщин. Вместо брака у них должны быть временные половые связи — своеобразный институт выведения расы. Это наиболее жесткое из предъявляемых им правителям требований самопожертвования на благо государства, и мы воспринимаем его наиболее болезненно. Оно уничтожает остатки индивидуальной жизни, лишает человека права на его собственное тело, а этого не делает ни одно из существующих государств. В другом месте Платон, говоря об отсутствии собственности у стражей, подчеркивает, что они не владеют буквально ничем, кроме своего тела. Однако в случае, когда Платон устанавливает характер отношений между мужчиной и женщиной, он лишает их даже этого права. Правда, Платон замечает, что при совместном воспитании молодых женщин и мужчин между ними возникают любовные отношения, которые предполагают наличие у них чувств[235]. Но им запрещается предаваться подобным чувствам и вступать в связи, не одобренные властями[236]. Платон рассуждает об этом намеренно расплывчато. Речь, конечно, идет не о формальном одобрении властей. Руководствуясь собственным опытом, власти отбирают людей, наиболее подходящих для этой цели. Соединение отобранных мужчин и женщин Платон и называет «священным браком»[237].

Этим определением он хочет несколько приукрасить простое соединение полов — вместо постоянных уз брака. Этой же цели должно служить и учреждение особых празднеств, во время которых при соединении пар будут совершаться жертвоприношения и возноситься гимны[238]. Но при выборе партнера не играют никакой роли личные чувства и собственные желания. Платон даже допускает, что власти могут прибегать к обману, чтобы лучших мужчин соединить с лучшими женщинами, а худших, напротив, с самыми худшими. Это делается ради блага тех, кто им подвластен[239]. Число помолвок определяется потребностью государства в мужчинах[240]. Идеальное государство, по Платону, процветает при постоянном числе его граждан. Поэтому следует ограничивать рождаемость и следить за тем, чтобы она не возрастала. Расовая политика Платона направлена не на увеличение количества людей, а на повышение их качеств.

По этой же причине для производства потомства требуется определенный возраст: для женщин — между 20 и 30 годами, для мужчин — от 30 до 55[241]. Это пора полного расцвета (ἀκμή). Те же, кто старше или моложе, не имеют права рождать детей[241а]. Все эти мероприятия, направленные на улучшение человеческого рода, продиктованы требованиями греческой медицины, которая издавна уделяла особое внимание моменту зачатия. Соединение лучших мужчин с лучшими женщинами происходит с одобрения властей, тем самым затрудняется возможность соединения лучших с худшими[242]. Матерям не дозволено ухаживать за новорожденными. В особой части города создаются

ясли, где под присмотром нянек воспитываются здоровые младенцы. Матери приходят в ясли только затем, чтобы покормить детей, но при этом они не должны знать, какой именно из младенцев рожден ими. Материнская любовь должна в равной степени распределяться между всеми детьми[243]. Естественное чувство любви к своей семье сильно развито у греков. Платон хорошо знает это и старается использовать его для укрепления общества. Он хочет лишь предотвратить вызываемое им самим обособление людей и перенести чувство солидарности, существующее в семье, на все общество. Он хочет из государства создать единую семью, в которой все родители должны быть родителями и воспитателями всех детей, а дети должны с одинаковым пиететом относиться ко всем взрослым[244]. Помыслы Платона направлены на то, чтобы все радости и страдания каждого в отдельности были одновременно радостями и страданиями всего общества[245]. Аксиома Платона: его государство — самое лучшее государство с самым лучшим устройством, потому что оно едино. В этом государстве все граждане под словом «мое» понимают одно и то же, а не то, что принадлежит каждому в отдельности[246]. Мысль о едином государственном организме Платон наглядно поясняет на примере больного пальца. Когда болит один палец, весь организм воспринимает эту боль. Это сравнение в то же время делает очевидным связь его радикального взгляда на семью и личность с его трактовкой органичного государства[247]. Смысл и значение целого определяет функционирование отдельных членов. Общность чувств и переживаний (κοινωνία) объединяет, их обособленность (ἰδίωσις) — разделяет[248]. Для государства будет большим злом разрушение единства и распадение на множество частей. Наивысшим благом будет то, что связывает государство и ведет к его единству. Свои радикальные выводы Платон не стремится применить к другим слоям населения, производящим жизненные блага. Они применимы лишь к тому классу, который призван повелевать государством и защищать его. Благодаря этому классу достигается единство государства. Определенную роль в создании единства играет добровольное подчинение низших классов. Этого высший класс добивается, как надеется Платон, своим самоотверженным поведением. В государстве Платона правители для народа не господа, а помощники, а народ для них не рабы, а кормильцы[249].

Но откуда берутся у самого государства его права и его значение? Само понятие государственной цельности и общности можно истолковать в самом различном смысле и объеме. Современному мышлению доступнее всего понятие нации как данного природой и историей индивидуального выразителя этого целого. Государство же есть форма существования нации. Целью физического отбора будущих правителей становится в таком случае формирование знати данной нации в соответствии с тем своеобразием, которым обладает народ. Но не в этом заключаются намерения Платона. Свое идеальное государство он видит как город-государство. Этот взгляд отражает реальную политическую жизнь, какой она сложилась в ходе греческой истории. Он называет свое государство греческим городом[250], но его

государство не представляет нацию греков целиком; наряду с ним существуют другие греческие государства, с которыми оно воюет и заключает мир[251]. Следовательно, основа его государства — отнюдь не греческое происхождение жителей. Идеальное государство может возникнуть и у варваров, а, может статься, оно уже и существовало, мы просто не знаем об этом[252]. Ценность такого государства в глазах Платона — не его этнический состав, а его совершенство. Это совершенство основано на полном единстве нового государства и его отдельных частей[253]. С этих позиций становится понятным его характер как государства-полиса. Платон разрабатывает концепцию своего государства. По его замыслу это не мировая держава и не единое национальное государство. Его государство — это город, но отнюдь не потому, что он придерживается принципов, которые ему известны по греческой истории, как это может показаться на первый взгляд нашему так называемому историческому мышлению. Концепция Платона отражает его абсолютный идеал. Такое строго ограниченное, замкнутое в себе государство образует более совершенное единство, как считает Платон, чем любое другое, большей площади и с бóльшим населением[254]. Политическая жизнь, как ее понимали греки, могла столь интенсивно развиваться лишь в полисе. Она вместе с ним и угасла. В представлении Платона, его государство было лишь в большей степени государством, чем любое другое. Он был убежден, что люди в нем смогут добиться высшей формы человеческой добродетели и человеческого счастья[255]. Этому идеалу и должен служить расовый отбор, создающий основу для воспитания граждан.

ВОСПИТАНИЕ ВОИНОВ И ВОЕННАЯ РЕФОРМА

Принадлежность к одной и той же нации не была определяющим фактором для государства Платона. Однако возрастающее чувство национальной общности среди греков IV столетия заметно и в его книге[256]. Во время военных действий национальное самосознание становится для Платона источником новых этических норм. Он излагает ряд принципов, которые сейчас воспринимаются как законы международного права. В современных условиях войной принято считать борьбу между государствами с различными нациями, а правила ведения войн основаны не на государственном праве отдельных народов, а на международных договоренностях. Для греков война всегда была войной между греческими государствами, пока они сохраняли свою политическую свободу. И хотя в их войны нередко вмешивались другие нации, война против какой-то одной нации была исключением. Поэтому, формулируя правила ведения войны, Платон в первую очередь имеет в виду войны греков против греков[257]. Эти правила в тех ограниченных рамках, в каких они создаются, не основываются на межгосударственных договорах. Правила ведения войны у Платона предназначены прежде всего для идеального государства, и он даже не предполагает, что их будут применять другие

государства. Эти предписания существуют скорее как часть военного кодекса, который он кладет в основу воспитания стражей[258].

В посвященных мусическому и гимнастическому воспитанию книгах «Государства», естественно, не идет речь о подготовке стражей к войне. Правда, Платон предлагает при чтении Гомера выпускать те места, которые, как он считает, способны внушить будущим воинам страх перед смертью, а говоря о гимнастике, он не скрывает конечной — военной — цели физической подготовки. Он не хочет, чтобы гимнастика превратилась в подготовку атлетов[259]. Но у него нигде не сказано, как можно пробудить в стражах воинский дух. Лишь описав мусическое и гимнастическое образование, рассказав о воспитании женщин, он приступает к вопросу о военной подготовке стражей. Платон связывает воспитание стражей с воспитанием детей (τροφή), которых, как он считает, нужно с ранних пор приучать к трудностям военной жизни[260]. Но рассмотрение этого вопроса дает ему искомый повод изложить принципы военной этики, которая сама по себе имеет мало общего с детским возрастом[261]. На самом деле это дополнение странным образом отделено от основного изложения вопроса о воспитании стражей[262]. Такое разделение материала таит в себе проблему, которая определяется не только композиционными особенностями произведения. Если Платон не решается органически увязать военное воспитание стражей с мусической и гимнастической Пайдейей, то тому есть своя причина. Он не считал, что к военному воспитанию следует приступать до начала формирования собственно Пайдейи. Платон, очевидно, рассматривал мусическое и гимнастическое воспитание в органическом единстве, которое поддерживается греческой традицией и оправдывается соображением разумности. Он не хотел нарушать это единство, добавляя к нему то, что на самом деле ему не принадлежало. Военные традиции греков произрастали не из этого корня, они базировались на другой основе. Касаясь вопроса о мусической и гимнастической Пайдейе, Платон стремится создать высшую гармонию этих столь различных от природы форм образования эллинов — духовной и физической[263]. Такую же гармонию — но на более высоком уровне — мы находим в стремлении установить соотношение мусического и гимнастического воспитания стражей с военным. Соединение и взаимопроникновение этих тенденций еще никогда полностью не удавалось в Греции. В Спарте преобладало военное воспитание юношей, в Афинах же оно ограничивалось двумя годами службы, уступая первое место мусическому и гимнастическому образованию. Платон, рассуждая о воспитании военного сословия, пытается пустить оба эти потока по одному руслу.

Военное воспитание стражей разочаровало бы наших современных профессионалов, подобно тому как мусическое образование разочаровало бы музыкантов, а гимнастическое — спортсменов. Во времена Платона военное искусство было высоко развито в тактическом, стратегическом и техническом отношении. Значение технического оснащения возрастало с каждым десятилетием. Аристотель и в этом вопросе пошел дальше. По сравнению с Платоном, он придает большее значение профессионализации[264]. Платон же исключает

чисто технические приемы в музыке, гимнастике и военном воспитании стражей. Его требования касаются лишь тех черт, которые составляют Пайдейю в собственном смысле[265]. Он стремится воспитать настоящих воинов из мужчин и женщин, принадлежащих к сословию стражей. Их достоинства не определяются в первую очередь искусным владением оружием: для него важнее духовное формирование человека. Решающей чертой в мусической Пайдейе Платона было формирование души. Поэтому его следовало начинать рано, пока душа еще поддается воспитанию. Именно в это время мы неосознанно для нее прививаем ей то, что впоследствии будет проявляться в ней сознательно[266]. Этим принципом и руководствуется Платон, говоря о военном воспитании мужчин и женщин, которые должны составить его небольшое, но избранное войско. С пеленок они должны узнавать войну, подобно тому как дети горшечника с детства учатся гончарному искусству: они присутствуют при работе отца, наблюдают за ней, а иногда и помогают ему. Детей стражей следует воспитывать в том же духе[267]. Но они не должны подвергаться опасности, принимая участие в войнах вместе со своими родителями. Платон предписывает особые меры предосторожности: он предназначает для детей в качестве предводителей и «педагогов» самых способных и самых опытных взрослых и предлагает сразу же удалять детей с поля боя, как только они окажутся в гуще сражения[268].

Одно только наблюдение за битвой — еще недостаточно эффективное средство воспитания; он предлагает молодежи регулярно участвовать в военных играх, где приходится действовать самим[269]. Но и в этом случае цель Платона — не выработка чисто технических приемов, а формирование этоса, которое происходит в процессе закаливания души, прививая ей привычку к страшным зрелищам настоящей войны. При этом Платон несомненно имеет в виду стихи Тиртея, в которых воспевается древняя спартанская храбрость. Поэт сравнивает ее со всеми другими добродетелями человека; ни одна из них не может сравниться с храбростью, проявляемой при спасении отечества. Ни одна из них не делает человека способным созерцать кровавую бойню и при этом бесстрастно оставаться на месте, «закусив губу зубами». Способность бесстрастно созерцать ужасы войны для Тиртея служит доказательством присутствия выдержки у храброго воина[270]. Именно в умении выстоять, а не в наличии военных знаний, заключается «опыт войны» — так считает Платон.

Этим единственным требованием исчерпывается военное воспитание юношей. Умению пользоваться оружием и другим солдатским навыкам не придается значения. Если наше толкование этого качества воина (умение спокойно созерцать ужасы войны) справедливо, то легко можно понять, почему Платон вслед за этим формулирует этику военного дела, устанавливая законы поведения воинов по отношению друг к другу и к врагу. Величайшим позором будет из малодушия оставить строй, бросить оружие или совершить другие подобные поступки. Повинных в этом стражей Платон низводит в ряды трудового сословия и превращает их либо в ремесленников, либо в крестьян. Этот вид наказания, вместо принятой в Древней Греции атимии,

подчеркивает привилегированное положение стражей в «идеальном» государстве[271]. Те, кто принадлежит к трудовому сословию, тоже считаются гражданами, но, как это видно на примере наказания трусливых воинов, они граждане второго сорта[272]. Того же, кто сдастся живым в плен врагу, не следует выкупать: пусть остается добычей врага[273]. По античным законам это означало либо быть убитым, либо быть проданным в рабство. Тех же, кто воевал отлично, следует увенчать и восславить. Храбрый получает внеочередное право на захваченных женщин, как это было принято во времена походов. Платон, естественно, не рассматривает эти связи как «военные браки». Общение полов в военное время подчинено тем же правилам, что и в мирное: главной целью должно быть выведение породы. Для этой цели отбирают самых доблестных. При этом учитываются личные вкусы отличившегося в бою воина, что нигде больше не встречается в государстве Платона[274]. Он с юмором упоминает то место у Гомера, где Аякс после успешной битвы был награжден почетным даром — «лучшим куском мяса»[275]. При жертвоприношениях и других обрядах героев славят в песнопениях, им оказываются другие отличия: почетное место, почетный кубок, павшим со славой воздвигается памятник. Павших в бою причисляют к поколению героев; к их гробницам следует приближаться с религиозным благоговением[276]. Если же кто-нибудь из героев доживет до старости, то им после смерти тоже следует оказывать подобные почести[277]. Эта этика воина напоминает нам — как по композиции, так и по содержанию — стихи Тиртея, который как высшую добродетель превозносит храбрость воина в бою и который излагает всю систему вознаграждения павших и оставшихся в живых. Эта система лежала в основе спартанского государства. Мы уже воздали должное спартанскому воспитанию[278]. Платон всю систему этой военной этики положил в основу своего государства. Другой вопрос — заимствовал ли он вместе с нею и отношение к храбрости как высшей добродетели? Ведь ведущее положение в его государстве занимает справедливость. Это противоречие Платона с господствующей этикой спартанцев мы находим и в его «Законах»[279].

Сколь архаична военная этика Платона в отношении поведения воинов в государстве, столь же современна она там, где речь идет об отношении к врагу[280]. Единственным руководством здесь служило живое чувство справедливости у высокообразованных греков того времени. В этом вопросе, по мнению Платона, национальное чувство не должно выступать как решающая сила в государстве, оно должно служить нравственным тормозом в безрассудных войнах греческих государств. Именно эта безрассудная политика времени Пелопоннесской войны и в последующие десятилетия распада эллинского мира пробуждала у лучших людей того времени тоску по согласию среди греков. Это стремление было весьма далеко от его реального воплощения в мире, в котором государственная автономия и интересы отдельных городов были высшим законом; однако именно оно сдерживало тот яростный дух уничтожения, с которым греки вели войны друг с другом. Сознание того, что враждующие стороны обладают

общим языком, обычаями и происхождением, делало противоестественными цель и методы этой войны. Греки бессмысленно уничтожали друг друга, а в это время их страна и их цивилизация подвергались все возрастающему давлению чужих, враждебных наций. Опасность возрастала по мере того, как войны подрывали греческие государства. Годы, когда Платон разрабатывал свое панэллинское военное право, были временем возрождения Афинского государства и Второго морского союза, сложившегося в многолетних войнах против Спарты и ее союзников. Таким образом, требования Платона были в высшей степени актуальным призывом к воюющим греческим государствам.

Для Платона война греков с греками не равноценна войне греков с варварами. В основе его формулировок не лежит общая гуманистическая идея, так как греки делали принципиальное различие между врагами греческого и негреческого происхождения. Проповедуемая Платоном гуманность относится главным образом к грекам. Греки от природы друзья и родственники, в то время как варвары враги и чужаки[281]. Именно на подобных взглядах основан панэллинизм Исократа. Исходя из них Аристотель советовал Александру управлять греками с позиций гегемонизма, а варварами деспотически[282]. Платон начинает развивать свои аргументы, основываясь не на общих принципах. Он выдвигает специфическое положение, имеющее непосредственную убедительную силу: несправедливо грекам порабощать греков[283]. Требование щадить греков он объясняет опасностью их порабощения варварами. Поэтому Платон запрещает в своем государстве иметь рабов-греков. Он требует, чтобы этот закон имел силу и в других государствах[284]. Он полагает, что греки, соблюдая этот закон, не станут обращать своего оружия против греков, но только против варваров[285]. Платон не утверждает, подобно Исократу[286], с которым у него есть точки соприкосновения, что война против персов — это средство для объединения греков; он формулирует свои положения в общем виде. Но позднее, в своих письмах, он предлагает применить тот же принцип во время войн между сицилийскими греками и варварами. Он требует, чтобы греки сплотились в борьбе против Карфагена[287]. Таким образом он считает необходимым сплочение греков в их войнах с варварами, и такие войны представляются ему вполне естественными. О войнах между греками он вообще предпочитает не говорить. Ведь войны могут вести лишь враги, а не родственники. Подобно политическим ораторам своего времени он различает понятие войны внешней (πόλεμος) и гражданской (στάσις) и по отношению к войнам между эллинами употребляет это последнее[288]. Таким образом он ставит эти войны в один разряд с внутригосударственными раздорами и применяет к ним те же самые правовые нормы. Он запрещает опустошать поля и сжигать дома. Это не было принято в гражданских войнах цивилизованных государств IV столетия и могло навлечь на обидчиков гнев богов как на врагов отечества[289]. Поэтому в войнах между греками жители противоборствующего государства не считались врагами. Победители должны были привлекать к ответу лишь виновников[290]. Платон

считает допустимым по отношению к поверженному врагу лишь уничтожение последнего урожая[291]. Воюя с врагами той же национальности, греки всегда должны помнить, что целью войны должно быть примирение с противником, а не его уничтожение[292].

Наряду с этикой ведения войн между греками у Платона были и указания общего плана, которые касались всех войн без различия. Мародерство на поле брани недостойно свободного человека, также недостойно препятствовать захоронению мертвых. Воин имеет право взять у павшего врага лишь оружие[293]. Не следует также жертвовать в храмы снятое с врага оружие, особенно если оно принадлежало грекам. Подобный дар только осквернит святилище[294]. Эти предписания продиктованы чувством нравственного самоуважения и критическим отношением к принятым религиозным обычаям. Они дополняют правила, сформулированные Платоном для ведения войны с единомышленниками: и те, и другие направлены на смягчение методов ведения войны. Платон и сам признает, что греки не следовали его предписаниям. Таким образом, его правила не были обобщением существовавших тогда норм ведения войны. Это скорее была смелая критика ее распространенной практики. Она кажется ему варварской. Принятые у греков правила ведения войны он считает допустимыми только в войнах с варварами[295]. Не следует забывать, что во времена Платона пленного врага обращали в рабство. Это позволит нам лучше оценить нравственный уровень его военной этики. Еще в XVII веке Гуго Гроций, великий гуманист и отец современного международного права, в своем произведении «О праве войны и мира» (De iure belli ac pacis) пишет об обращении врага в рабство как о вещи вполне естественной. В конце главы De iure in captivos он цитирует византийского историка Грегору, утверждавшего, что римляне, фессалийцы, иллирийцы, трибаллы и болгары, исповедовавшие христианскую религию, опираясь на древние традиции, соблюдали правило: во время войны захватывать в виде добычи только вещи, но не обращать в рабство людей. Врага можно убивать лишь на поле боя. Только христианство, как считает Гроций, добилось признания тех правил, которые Сократ в книге Платона напрасно пытался внушить грекам как естественное чувство национального самосохранения[296]. Однако сам Гроций отмечает, что магометане в войнах со своими единоверцами придерживаются тех же правил. Следовательно, обобщая его соображения, мы можем утверждать, что не античное государство и не национальная идея IV столетия сделали возможным частичное осуществление требований Платона. Это сделали более поздние универсальные религии. Религиозная общность создавала более прочную основу, чем общность национальная, на которой базировались правила Платона. Основанная на религиозной общности этика ведения войны сближалась с требованиями Платона лишь в том, что она, как и этика Платона, не имела в виду всего человечества. Она касалась лишь конкретных религий, – христианской и магометанской, – верность которым исповедовавшие их народы сохраняли и во время войны.

ФИЛОСОФ В ГОСУДАРСТВЕ ПЛАТОНА

Построение идеального государства в общих чертах закончено, тема завершена, а произведение не достигло и середины. Оно лишь приближается к своему апогею. Перед нами встает вопрос, можно ли претворить в жизнь государство Платона, и если да, то как?[297] В этом месте Платон рассматривает свое творение с некоторого расстояния. Давая ему оценку, Сократ сравнивает себя с художником, который только что завершил свою прекрасную картину. Он создал идеальный образ праведного человека, раскрыв перед нами его суть и обрисовав испытываемое им блаженное состояние[298]. Созданный художником образ праведника оттеняет контрастная фигура неправедного человека. Платон называет свое творение «парадигмой»: это одновременно образ и образец[299]. Сравнение сократовской идеальной конструкции с портретом прекрасного человека показывает, что́ именно Платон считает предметом своей книги. Это не государство, это прежде всего сам человек и его способность создавать государство. Платон, правда, говорит о парадигме государства, но ведь нельзя на самом деле сравнивать государство с портретом прекрасного человека[300]. Прекрасный человек — это идеальный тип праведника, которого сам Платон считает предметом своей картины[301]. Идеальное государство — это лишь адекватное пространство, в котором он помещает созданный им образ. Это разъяснение Платона совпадает с результатами нашего анализа. «Государство» Платона — это прежде всего произведение о формировании человека. Это политическое произведение не в общепринятом смысле, а в том, какой ему придает Сократ[302]. Однако огромная воспитательная истина, которая наглядно представлена в «Государстве», — это строгая корреляция образа человека и пространства, в которое он помещен. Это не только художественный принцип, это и нравственный закон. Совершенный человек может сформироваться только в совершенном государстве, и наоборот: создание совершенного государства — это проблема формирования человека. В этом и заключается причина взаимозависимости внутренней структуры человека и государства, человеческих типов и типов государства. С этой точки зрения нам становится понятно, почему Платон придавал такое значение влиянию общественной атмосферы на формирование человека.

Платон нам также объясняет, как следует понимать философскую «картину», нарисованную Сократом. Любая парадигма есть некое совершенство, которым мы восхищаемся, независимо от того, может ли она претвориться в жизнь или нет[303]. Уже в самом понятии совершенства заложена мысль, что оно не может осуществиться. К совершенству можно лишь приблизиться[304]. Но, признавая это, мы вовсе не хотим сказать, что наш идеал несовершенен. Идеал всегда сохраняет свое значение, подобно тому как портрет самого прекрасного человека всегда сохраняет свою красоту, хотя к ней неприменимы практические мерки. В восприятии сократовской картины как образца заложено неистребимое стремление человека к подражанию.

Вся греческая Пайдейя основана на древних греческих понятиях парадигмы (образца) и мимесиса (подражания). Платон конструирует свое «государство» как новую ступень Пайдейи. Риторика во времена Платона проповедовала мифические и исторические парадигмы и призывала подражать им. Как уже было сказано, такая ментальность греков восходит к поэзии древнейших времен, когда события и образы мифов служили образцами для подражания[305]. Воспитательный характер поэзии восходит своими корнями к мифам. Поэтому, сравнивая свое идеальное государство или идеального человека с образами мифов[306], Платон подчеркивает присущий им характер образца. В изобразительном искусстве тоже существуют каноны для изображения человека, которые должны служить эстетическим образцом во всех его пропорциях и формах[307]. Но у Платона в понятие парадигмы входит, кроме того, этический элемент. В этом Платон непосредственно соприкасается с древней поэзией и даже вступает с нею в состязание. Он осознает привлекательность идеальных образов поэзии и чувствует, что именно этой силы недостает философскому мышлению, оперирующему абстрактными понятиями. Однако перед его поэтическим взором обобщенное понятие добродетели сразу же превращается в определенный тип человека. Справедливость принимает образ праведного человека[308]. Мы видим это не только в данном конкретном случае. В поисках парадигмы его ум создает идеальные человеческие типы всевозможных нравственных оттенков и форм. Такая типизирующая персонификация становится устойчивой манерой его мышления. Учитывая это, можно понять «идеальное государство» и «истинно праведного человека» в его книге. Они – достойные подражания образцы, которые лишь нужно претворить в жизнь.

С чего же следует начать их претворение в жизнь? Если идеальный человек может существовать лишь в идеальном государстве, то вопрос воспитания такого человека в конечном итоге сводится к вопросу о власти. Как показано в «Горгии»[309], в современном Платону государстве власть становится самоцелью. В задачи государства не входило воспитание человека, а для Платона именно воспитание было основной функцией государства. Однако он считает, что эту проблему нельзя решить тем путем, какой предлагал Сократ. Ему представляется невозможным избавление от социальных зол в современном обществе, если политическая власть и философский дух не сольются воедино. Становится понятным знаменитое высказывание Платона о том, что политические неурядицы мира исчезнут, если к власти придут философы или, наоборот, если властители станут философами[310]. Это требование занимает центральное место в его «Государстве». Это не просто злободневный лозунг. В нем находит свое разрешение трагический конфликт, существующий между государством и задачей философского воспитания человека, с которым мы уже сталкивались в более ранних произведениях Платона[311]. Свое символическое выражение этот трагический конфликт находит в проблеме смерти праведника, к которой и прежде возвращалась его мысль. Там он был результатом тотального разрыва между

духом и государством[312]. Над стихией этой гигантомахии в «Государстве» поднимается видение нового миропорядка, который вбирает в себя ценности предшествующего устройства и подчиняет себе его формы. Требование отдать власть философам продиктовано у Платона сознанием, что именно философия служит созидательной силой в этом зарождающемся мире, то есть тем духом, который государство хотело уничтожить в лице Сократа. Лишь философия, мысленно построив идеальное государство, в состоянии претворить его в жизнь, если ей будет дана власть.

В этом месте впервые в «Государстве» Платона философия выходит на передний план. До сих пор она скрывалась в тени своего детища — созданного ею государства. Теперь она открыто предъявляет свои права на господство. Стремление к господству в государстве продиктовано не просто жаждой власти. Кажется, что оно вступает в противоречие с прежним критическим отношением Платона к государству и государственной власти[313]. Платон в «Горгии» отвергает чрезмерные претензии государства на власть, но при этом он явно признает право философии на господство. Платон не осуждает власть как некое «зло само по себе». Он лишь подвергает само понятие власти радикальному переосмыслению, снимая с него пятно эгоцентризма[314]. В его представлении власть должна быть лишена произвола и сводиться к чистому стремлению делать добро. Каждый человек хотел бы знать, что для него хорошо и полезно. Но только истинная власть способна решить, что ему нужно. Таким образом предпосылкой любой власти будет истинное познание добра. Сама философия — ну не парадокс ли это? — становится средством достижения истинной власти. В «Государстве» Платон обосновывает право философии на власть самим понятием философии. Само понятие, естественно, нуждается в уточнении. Оно введено Платоном без всяких предварительных объяснений. Его вызывающий тезис о господстве философии сначала поражает читателя, но затем Платон объясняет его. Раскрывая сущность истинного мудреца, он показывает, почему тот от природы предназначен быть правителем[315]. Как только Платон сформулировал это положение, нам становится понятным, почему он столь усердно занимался в своих прежних сочинениях проблемой правильного поведения человека, определением подлинной добродетели и истинных знаний. Мы видим, что его усилия были направлены на достижение одной цели, и эту цель мы теперь знаем. В этом месте Платон удивительно лаконично дает представление о сущности философии. По выразительности это напоминает нам его прежние формулировки в более ранних произведениях. Как и во всех остальных своих сочинениях, он заранее подводит читателя к теме. Однако экономное использование художественных средств в «Государстве» порождает иллюзию, что читателю здесь впервые пришлось поразмыслить о предмете философии. В известной мере это так и есть. Ибо философия, претендуя на право управлять государством, неожиданно предстает перед нами в совершенно ином свете. И даже самые преданные поборники и почитатели философии чувствуют себя вынужденными пересмотреть свое отношение к ней.

Для современного читателя нет ничего увлекательнее, чем наблюдать, как Платон, полагаясь на могущество философии, вводит ее в самую гущу жизни и ставит перед нею огромные практические задачи. В том изолированном положении, в каком находится философия в настоящее время, ей и самой трудно понять, что лишь решая практические задачи она смогла закалить свой характер, свойственный ей на первой творческой стадии. Прав был Гегель, утверждая, что сова Минервы вылетает только по ночам. Это утверждение бросает трагическую тень на те героические усилия, с которыми человеческий дух стремится в последнюю минуту спасти государство. У любой стареющей культуры была своя пора юности. Философия Платона как раз и была юношеской силой его времени. Поэтому у него молодое поколение окружает Сократа и с энтузиазмом участвует в его диалогах. В этом видно стремление Платона противопоставить новую веру дряхлеющему, скептически настроенному государству и старчески мудрой культуре. Для этой цели нужна была философия. И вовсе не потому, что она обладала древними традициями, — среди ее представителей встречаются имена достойных мыслителей разных направлений, естествоиспытателей, ученых, стремившихся к разрешению мировых загадок, исследователей космоса, — а потому, что она ощущала в себе идущую от Сократа способность дать человеческому обществу новое понимание истинных норм жизни.

С этой точки зрения Сократ рассматривает суть философии в «Государстве». Он несколькими штрихами набрасывает катехизис философии, в котором он определяет сущность философии через предмет ее познания. Философ — это человек, который не полагается на свои чувства и ощущения. Доверяя только своим ощущениям, человек всю жизнь будет носиться по зыбкому морю своих впечатлений. Ум философа обращен ко всему сущему на земле в его единстве[316]. Он один обладает познанием в его подлинном смысле. В разнообразии явлений он находит их обобщенный образ — «идею». Только философ может установить, что справедливо и прекрасно. Общепринятые суждения большинства колеблются в полумраке между небытием и чистым бытием[317]. В этом вопросе и государственные мужи не отличаются от толпы. Они считают все существующие законы и постановления образцами, которыми следует руководствоваться, но сами эти законы и предписания не что иное, как подражание истине[318], — так говорит об этом Платон в «Политике». Таким образом тот, кто может следовать этим законам, сам лишь подражает подражанию. Философ же — это человек, который носит в своей душе отчетливый образ вещи[319]. Во времена всеобщей неуверенности его взор направлен на этот образ, он для него норма. Способность познать эту норму зависит от силы зрения, которая в первую очередь нужна подлинному стражу государства. А поскольку философ соединяет в себе острое зрение с жизненным опытом и с прочими достоинствами, необходимыми для практического руководства государством, он превосходит по своим качествам обычных государственных мужей[320].

Данная Платоном характеристика философа проливает свет на идею и исходное положение его учения о государстве. Политические и моральные пороки, от которых страдает мир, вызваны отсутствием высшей целенаправляющей и законодательной структуры. Создание такой структуры было когда-то проблемой, решение которой привело к зарождению демократии. Демократия признала волю большинства законодательной силой. Эта система основана на признании прав отдельного человека, и поэтому очень долго демократию считали наиболее прогрессивной государственной формой. Но эта система, подобно всем другим, обладала всеми человеческими недостатками. Развиваясь и совершенствуясь, она в больших греческих государствах становилась инструментом в руках потерявших совесть демагогов. Воспитание оказалось в руках людей, которые называли себя софистами. Платон изображает софистов как своего рода укротителей зверей, которые предметом своих многолетних штудий сделали настроения «большого зверя» – толпы. Они умеют объясняться с этим зверем, прекрасно понимая по издаваемым им звукам, когда он благодушен и когда зол. Они искусны в обращении с ним и умеют подчинять его, льстя ему и приспосабливаясь к переменам в его настроении[321]. Мнение массы становится руководством в политической деятельности, дух приспособления постепенно пронизывает всю жизнь. Стремление угождать массам делает невозможным подлинное воспитание человека, ориентированное на вечные ценности[322]. В произведениях Платона большую роль играет критика политических ораторов, плохо понимающих суть общественных отношений. В «Горгии» он сравнивает их политику со способом мышления философа, который своей высшей целью почитает познание добра[323]. Познание высшей нормы, которую философ носит в своей душе как образец, Платон в «Государстве» делает пробным камнем для истинного правителя[324].

Учитывая это, можно понять композицию «Государства». Философия, как считает Платон, поможет человеку в беде, ибо только в ней можно найти решение жгучих проблем человеческого общества. Если допустить, что возможно познать высшую норму, как ее понимал Платон, то вполне естественно взяться за преобразование гибнущего государства[325]. Основное значение в государстве должно иметь познание истины, а это по своей природе доступно лишь немногим. Платон подходит к проблеме общения с массами не с психологических позиций. Он исходит из тех требований, которые предъявляет государству более высокий в духовном и нравственном отношении человек. Только в том случае, если государство удовлетворяет этим требованиям, такой человек может ему служить[326]. Во имя высоких начал, заложенных в философии, Платон требует ее господства в государстве. Бросающиеся в глаза особенности государства Платона, членение общества на сословия и авторитарный характер управления – все это продиктовано единственным требованием: в государстве должно царить познание абсолютной истины. Из этого несложного, но логически завершенного построения нельзя вынуть ни единого камня или заменить его другим. Если отнять у правителя способность

познавать абсолютную истину, это значит лишить его, в глазах Платона, авторитета; основан он не на врожденном божественном даре, а на убедительной силе истины, которой должны подчиняться все граждане в государстве, потому что все они воспитаны в духе ее познания. Познание высшей нормы, которую носит философ в своей душе, и есть последний штрих в системе государственного устройства Платона.

Но если даже считать познание высшей нормы основополагающим для идеального государства, то ведь практическая беспомощность философов будет противоречить требованию Платона, чтобы в нем управляли носители такого знания[327]. Платон здесь прежде всего выступает против высказанного Калликлом в «Горгии» соображения. Тот утверждал, что философия, если ею заниматься несколько лет в юности, полезна для Пайдейи, но длительное занятие философией истощает нервную систему человека и делает его непригодным для жизни[328]. Платон здесь, как он это делал и в «Горгии», отрицает такое узкое понимание Пайдейи. Он рисует картину (εἰκών), которую, даже не обладая особой фантазией, можно перенести на полотно, а затем поместить на титульный лист сатирического журнала[329]. Платон описывает корабельщика, который и ростом и силой превосходит всех на корабле, но он глуховат и близорук и мало смыслит в мореходстве. Корабельщик — это народ. Его окружают матросы, которые спорят из-за того, кто должен управлять кораблем. Они требуют, чтобы корабельщик предоставил управление им. Матросы — аллегорическое изображение претендентов на высшую власть в государстве. Им невдомек, что управление — это искусство, которому нужно учиться. Каждый считает себя способным управлять кораблем. Если же их не слушаются и не доверяют им кормила, они прибегают к силе и без разговоров выбрасывают за борт всех, кто им возражает. Одурманив с помощью мандрагоры, вина или другого какого-нибудь средства настоящего кормчего, который единственный мог вести корабль, они не дают ему проявить свое искусство управления кораблем и несутся по морю, пируя и бражничая. Они восхваляют каждого, кто поможет им захватить власть силой, отняв ее у кормчего. Единственного сведущего в кораблевождении человека, который учился своему искусству, они бранят, называя его праздным болтуном и бездельником.

Платон подчеркивает, что образование философа (именно он просматривается за образом кормчего) отличается от той Пайдейи, о которой говорит Калликл. В «пайдейе» Калликла сыновья знатных господ посвящают несколько лет в юности учению до того, как они столкнутся в жизни с серьезными проблемами. По сравнению с таким учением тот курс, который прошел «кормчий», представляется очень уж трезвым и целенаправленным. Это подчеркнуто профессиональное обучение, которое затем находит практическое применение. Как мы видим, Платон не согласен с софистами и гуманистами, выступающими против профессионального обучения. В его устах это звучит парадоксально, ведь он превыше всего ценит знания ради самих знаний[330]. Следует защитить Пайдейю Платона от упрека в абсолютном

отрицании практической целесообразности. (В этом его упрекал Исократ[331].) У нее есть цель, и она служит определенной профессии. Эта профессия представляет собой наивысшее умение человека, направленное на спасение тех, кто вместе с «кормчим» находится на одном корабле. Образ кормчего выбран очень точно. В описанной Платоном ситуации находит отражение: необходимость для спасения команды тех знаний, которыми обладает кормчий, и неспособность команды понять превосходство его искусства. Его знания необходимы для управления кораблем, но для команды он, тем не менее, бездельник и праздный болтун[332]. Его профессия требует знания теории и обладания мастерством в большей степени, чем это могут себе представить матросы. В этом описании бросается в глаза то, что Платон намеренно подчеркивает, что искусству управления кораблем можно научиться. Матросы же считают, что этому учиться незачем[333]. Таким образом Платон здесь снова, как в «Горгии»[334], поднимает вопрос об искусстве политики, и мы сразу вспоминаем, как Сократ в «Протагоре» поначалу усомнился, что политической добродетели можно обучить[335]. Но уже в конце диалога эти сомнения исчезают, потому что он осознает добродетель как знание[336], а знание можно приобрести. В «Государстве» Сократ уже не сомневается в этом. Показав нам, что подлинному искусству кораблевождения можно научиться, Платон подводит нас к мысли, что можно научиться управлять государством, и ставит вопрос о воспитании правителей[336а].

Однако сделанного им описания корабля недостаточно, чтобы опровергнуть обвинение философов в практической непригодности. Оно лишь положило начало глубокому анализу положения философа в обществе[337]. Всеобщий скепсис по отношению к политическим способностям философа имеет психологические причины. Поэтому следует подробнее остановиться на его психологии. Но Платон рассматривает философа не изолированно. Его анализ – шедевр типологического описания, при котором не только абстрактно перечисляются свойства людей определенного типа, но они также рассматриваются в их взаимодействии с социальным окружением. Платон серьезно относится к сомнениям в том, что философия вообще может быть профессией. Эти сомнения заставили его отказаться от многих черт, которые входили обычно в понятие «философ». Он решительно защищает истинную философию, и если он в чем-то и соглашается со своими критиками, то эти уступки превращаются у него в обвинения своей эпохе. Судьба философа в его изображении превращается в трагедию. Страницы, посвященные этой теме, написаны кровью сердца. Теперь его уже волнует не только ставшая для него символом судьба Сократа. К ней примешивается история его собственных неосуществленных замыслов и недостаточность его сил для выполнения той задачи, которую он поставил перед собой.

Строго говоря, защита философии началась еще прежде критики. Охарактеризовав философа через предмет его знаний[338], Платон приступает к попытке определить его природу[339]. Это нужно ему, чтобы стал понятным тезис о философах-правителях. Особенно существенно это рассуждение для современного читателя, для которого

представление об ученом совпадает с вошедшим в наш язык греческим словом «философ». В его понимании φιλόσοφος – это не профессор философии и не представитель философского «факультета», которые, обладая начальными знаниями в этой области (τεχνύδριον), уже считают себя философами[340]. Еще в меньшей степени он считает философом «оригинального мыслителя», потому что где найти столько оригинальных мыслителей, сколько нужно Платону для управления государством. Хотя это слово в языке Платона содержит очень много от учения о диалектике (мы скоро убедимся в этом), в первую очередь оно сохраняет свое основное (более широкое) значение: философ – это «друг познания», под этим словом понимается глубоко образованный человек. Философ в представлении Платона – это человек с прекрасной памятью, быстрым восприятием и любознательный. Его не интересуют детали, он видит вещь в целом, охватывая взором бытие и эпохи. Он не слишком высоко ценит жизнь и не обращает внимания на ее внешние блага. Ему чуждо бахвальство. Он – «друг и приверженец» истины, справедливости, мужества, самообладания. Платон полагает, что такого человека можно создать, непрерывно отбирая лучших представителей еще в раннем возрасте и в дальнейшем воспитывая их. С годами к этому прибавится жизненный опыт[341]. Философ в изображении Платона отличается от ученика софистов. Интеллектуал, непрерывно критикующий других, не пользуется благосклонностью Платона, для него нет места в его храме[342]. Для Платона основное в человеке – это гармония духа и характера. Поэтому он присваивает своему философу название καλὸς κἀγαθός[343].

Упрек в непригодности, обращаемый против философов, нужно обратить против тех, кто не умеет их использовать. Люди, обладающие философской натурой, встречаются нечасто. Они подвержены множеству опасностей и даже порче[344]. Отчасти опасность таится в них самих. Любая из их добродетелей (храбрость, рассудительность и другие), если они развиваются односторонне и изолированно друг от друга, может препятствовать истинному формированию личности философа[345]. Другим препятствием могут оказаться такие блага, как красота, телесная сила, влиятельные в государстве родственники и все, что с этим связано[346]. Здоровое развитие зависит от правильного питания, климата и местности. Это общее положение распространяется на растения и животных, но особенно применимо оно к совершенным и сильным натурам[347]. Взращенная на хорошей почве философская натура достигнет всяческих добродетелей, и результаты будут обратными, если почва будет плохой. Разве что на помощь придет какое-нибудь божество (θεία τύχη)[349].

Судьба непостижима для простого человека, но благочестивый разум воспринимает ее не как слепую случайность, а как чудесное проявление спасительной власти[350]. Эта мысль неоднократно встречается у Платона именно в этой связи и представляет собой религиозное истолкование жизненного опыта. Она воспринимается как парадокс, и одновременно в ней ощущается высший смысл. В Письмах Платона мы также встречаемся с «божественной Тихе». Например,

Платон видит проявление ее власти в том, что, находясь в Сицилии, он в лице Диона, племянника тирана, приобрел верного последователя своего учения о воспитательной функции государства. Спустя десятилетия Дион встал во главе переворота, который привел к падению диктатуры Дионисия. Платон со своим учением неумышленно послужил причиной этого значительного по своим последствиям исторического события. Перед Платоном встал вопрос, было ли это чистой случайностью, или он на самом деле оказался инструментом в руках более высокой власти[351]. Связь этих событий после краха всех его попыток воплотить в жизнь свои идеи в более поздние годы стала для него религиозной проблемой. Отзвук тех же личных переживаний мы находим в «Государстве» в рассказе о чудесном спасении философа от влияния порочного окружения в годы его учения. В глазах Платона трагический характер существованию человека с философской натурой придает то обстоятельство, что такая натура в этом обществе вообще может сложиться только благодаря особой божественной милости или благодаря судьбе (Тихе). Большинство таких натур осуждено на гибель еще до того, как они достигнут расцвета.

Платон, как мы уже знаем, считает плохое воспитание губительным для философов[352]. В этом он как будто единодушен с мнением толпы, которая жаловалась на губительное влияние софистов. (Вспомним, что Сократ стал жертвой подобных обвинений). На самом деле теория влияния отдельных личностей на воспитание человека противоречит взглядам Платона. С точки зрения Платона, воспитание – это функция общества, независимо от того, регулируется ли оно государством или осуществляется «свободно». А так как правильное воспитание возможно лишь в идеальном государстве, он мысленно создает такое государство. Оно должно служить рамкой для правильного воспитания. За пороки существующего воспитания он возлагает ответственность не на воспитателей, а на все общество. Поэтому людей, обвиняющих софистов в разложении молодежи, он считает тоже софистами[353]. На самом деле это вина государства и общества, воспитывающих человека. Воспитание происходит в нужном для государства направлении. Народные собрания, суд, театр, военные лагеря и любые другие людские сборища – это места, где люди с громкими овациями или криками неодобрения встречают речи ораторов. В таких местах формируются взгляды людей любого возраста. Разве может противостоять молодой человек подобному воздействию? Не устоит перед ним и воспитание, полученное частным образом (ἰδιωτικὴ παιδεία)[354]. Молодой человек, попав в такую среду, присоединится к мнению толпы. Суждения толпы станут для него руководящими принципами в его поведении. Человек формируется под влиянием такой «Пайдейи» и подчиняется лишь ее законам, разве что божественная судьба спасет его от этого пагубного влияния[355]. Учителя и воспитатели, получающие деньги за свою работу (μισθαρνοῦντες ἰδιῶται), могут привить человеку только господствующие взгляды толпы. Слабость софистов, полагающих, что именно они дают людям наилучшее воспитание, как раз заключается в том, что все их суждения продиктованы толпой[356]. Эти воспитатели

уподобляются людям, которые, ухаживая за «огромным и сильным зверем», научились понимать издаваемые им звуки[357]. Они сделали своей профессией умение приспосабливаться к желаниям этого зверя. Таким образом господствующая система воспитания воспринималась Платоном как искажение истинной Пайдейи[358]. Истинная Пайдейя, как и спасение философской натуры (оно ведь возможно лишь благодаря Пайдейе), может осуществляться в этом мире лишь в результате вмешательства божественного чуда[359]. Эти рассуждения помогают нам понять, каким образом Платон нашел свое спасение, взяв себе воспитателем Сократа. Но случай с Сократом — это исключение, когда отдельная личность в состоянии передать своим ученикам понятие о вечных ценностях. За независимость своих взглядов этот воспитатель поплатился собственной жизнью.

Историческим фоном, на котором сложились взгляды Платона, без сомнения, послужила афинская демократия IV столетия, но толпу Платон воспринимает в более обобщенном смысле. Для него это не афинский Демос, но именно толпа — чернь, не имеющая понятия о добре и справедливости[360]. Познание добра — прерогатива философа. Для Платона противоречие заключено в самом понятии философствующей толпы (φιλόσοφον πλῆθος)[361]. Люди, стремящиеся угождать толпе, естественно, относятся враждебно к философии. В таких условиях философская натура должна выстоять и прийти к своему полному расцвету. Философскую натуру используют те, кто предвидит большое будущее этих высокоодаренных людей. Они играют на слабостях будущих философов. Они пророчат молодому человеку власть над греками и варварами и стараются раздразнить его честолюбивыми надеждами[362]. Платон при этом, по-видимому, имеет в виду натуры, подобные Алкивиаду и Критию. Их преступления ставили в вину Сократу и его воспитанию[363]. Платон не отрекается от них, как это делает Ксенофонт[364]. Он воспринимает их как последователей философии, имевших высокое предназначение, которых испортило окружение. В образах этих крупных политических авантюристов есть что-то философское. У них высокий полет и блеск ума, что возвышает их над толпой. Ведь толпа не в состоянии совершить значительный поступок: ни добрый, ни злой. На такой поступок способна лишь философская натура, она-то как раз и оказывается перед выбором: стать ли величайшим благодетелем человечества или превратиться в гениального злодея, несущего страшное зло народам[365].

Ничто не делает для нас столь психологически близкой мечту о господстве философов, как сравнение Алкивиада с платоновским философом, который обретает плоть и кровь при этом сравнении. Ведь это сравнение сделал человек, в окружении которого было немало таких людей: он и сам ощущал себя человеком такого же ранга, хотя и сознавал, что он изберет другой путь. Платон считает эту проблему эсотерической. Ведь драму характера одного из членов семьи может понять лишь тот, кого это близко касается. Философия теряла людей, которым самой природой было предназначено не ниспровергать истину на манер дьявола, но, подобно архангелам, стоять вокруг ее трона. Их освободившиеся места занимали люди недостойные и

неспособные к столь высокому искусству Пайдейи. Они вряд ли могли укрепить доверие к философам-правителям[366]. Платон видит себя окруженным такими недостойными подражателями. Лишь немногие одухотворенные натуры могут устоять перед всеобщим разложением: например, какой-нибудь высокообразованный человек с благородным характером, вынужденный жить в изгнании. Либо это может быть человек высокой души, родившийся в маленьком городке и обратившийся к философии, потому что он презирает этот маленький мирок. Это также может быть человек, которому болезнь помешала заняться политикой, либо ремесленник, презирающий свое занятие и потому обратившийся к философии[367]. Поистине удивительная компания — эта галерея устоявших от порчи людей. Они явно напоминают нам окружение Платона[368]. Нам кажется странным это ироническое отношение философов к самим себе и одновременно их претензии на высшее положение в этом мире. Это помогает нам понять то глубочайшее разочарование, с которым Платон завершает свои рассуждения в защиту философии[369].

«Те немногие, кто отведал философии и узнал, какое это сладостное и блаженное достояние, довольно видели безумия большинства и то, что в государственных делах никто не совершает ничего здравого и справедливого, и нет ему там союзника, чтобы с его помощью бороться за правое дело и при этом не потерять надежды на спасение от всеобщего разложения. Напротив, он подобен человеку, который, очутившись среди диких зверей, не пожелает сообща с ними творить несправедливость, но в то же время ему не под силу управляться одному со всеми своими дикими противниками. Он погибнет, прежде чем принесет пользу государству и своим друзьям. Взвесив все это в своем уме, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за стеной в непогоду. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а на исходе жизни отойдет радостно и мирно, уповая на лучшее».

С высоты своих притязаний на высокое положение философии в идеальном государстве философ вновь возвращается к скромному существованию мудреца[370], которое уготовано для него жизнью. Теперь мы знаем, какое государство он хотел бы создать, будь то в его власти. На самом же деле (об этом рассказано в «Горгии») после взлета духа философ остается на том же месте, где его теснят и поносят риторы и политики. Далекий от мысли преобразовать существующее в его время государство и не желая оказаться на арене политической борьбы, он предстает перед ними подлинным человеком, которого не признает свет. Он равнодушен к успехам, признанию и власти — сфере, где действуют великие мира сего. Его отказ от общественной деятельности становится его силой. Уже в «Апологии» Платон показал своего Сократа человеком, которому, наконец, стало ясно, почему внутренний голос в течение всей его жизни призывал остерегаться политики. Он признается перед судьями, что никто не может устоять перед толпой, если захочет открыто выступить против творимых ею до сих пор неправедных дел. Тот, кто на самом деле ратует за

справедливость, должен бороться за это в частной жизни, а не на общественном поприще. Однако было бы неправильно видеть в книге Платона, в его грустных размышлениях отказ от первоначального намерения оказывать влияние на жизнь государства[371].

В VII письме со всей очевидностью говорится, что смерть Сократа привела Платона к кризису политических убеждений[372]. «Апология» подтверждает это. Трагические настроения в «Государстве» отличаются от настроения в «Апологии» не только по существу, но и той поэтической выразительностью, которую приобрел Платон, оплакивая судьбу Сократа. Недвусмысленная принципиальная позиция «Апологии» приняла религиозный характер в «Государстве». Спокойная сосредоточенность религиозных взглядов представляется подготовкой к последнему испытанию, каким оно изображается в эсхатологических мифах «Горгия» и в других диалогах Платона.

Философ у Платона не похож на все прежние идеалы человека, воплощенные в образах героев греческих поэтов. Все они были носителями реальных добродетелей, взятых из жизни полиса. В поэтическом изображении этих добродетелей граждане полиса видели отражение своих идеалов и свое понимание мира. Добродетели платоновского философа — полная противоположность гражданским добродетелям, если они не направлены на поддержание единства общества. Ступив на предлагаемый Платоном путь, общество, распадаясь на отдельные личности, не перестает быть общностью. Невольное обособление от общества продиктовано у Платона сознанием того, что философ преследует высшую цель и обладает более глубоким познанием истинных ценностей жизни, чем все остальные люди, хотя их и большинство. Философ превращает бедственное положение меньшинства в добродетель. Реально существующее общество в его глазах превращается в сплошную массу. В небольшой группке отделившихся от толпы философов, сохранивших в чистоте свою натуру вопреки всем угрожавшим ей опасностям, выражается новое понимание общности как узкого круга людей, принадлежащих к одной школе или секте.

Образование таких общностей — исторический факт необычайно широкого диапазона, который еще и сегодня в значительной мере определяет характер отношений личности и общества. Руководящей силой такой школы или общины всегда будет одухотворенная личность, которая, пользуясь своими познаниями, собирает вокруг себя единомышленников. Рассматривая картину авторитарного государства Платона, не следует забывать, что его неосуществимое требование превратить философскую истину в высшую властную структуру на самом деле продиктовано признанием чрезвычайно высокого значения одухотворенной личности. Единственным последствием в социальном плане этого суверенитета духа было образование школ, подобных Академии, которую учредил Платон в Афинах. Ученики и учителя существовали во все времена; однако было бы историческим анахронизмом представлять себе отношения между ними в досократовской философии такими же, какой была школа Платона. Единственный образец такой школы Платон нашел в кругу пифагорейцев в

Нижней Италии. То, что он основал Академию непосредственно после возвращения из своей первой поездки по греческому Западу, где он особенно тесно общался с пифагорейцами, указывает на связь этих фактов. Пифагорейцы придерживались определенного образа жизни, и Платон следовал этому образцу. Однако попытка возвести к Пифагору сознательный философский идеал жизни, выработанный Платоном, да и само слово «философия», ни в коей мере не оправдана[373]. Несмотря на высказываемые Платоном идеи построения идеального государства, школа его не играла большой политической роли в жизни отечества, как это было у пифагорейцев до уничтожения их ордена. В VII письме он подробно объясняет свой отказ от революционных преобразований в Афинах, ссылаясь на политическую авантюру своего любимого ученика Диона в Сиракузах. Его отношение к отечеству подобно отношению взрослого сына к родителям, поведение и принципы которых он не одобряет. Сын выражает свое неодобрение, но это не избавляет его от обязанности проявлять пиетет по отношению к ним и ни в коем случае не применять силу[374].

И в самом деле, существование Академии было возможно только в условиях афинской демократии. Платон считается с ее законами, хотя и критикует собственное государство. Здесь уже давно признали осуждение Сократа тяжелейшей ошибкой и в его преемниках видели прежде всего людей, умножающих славу государства, которое, несмотря на свое непрочное положение, все в большей степени становилось духовным центром эллинского мира. Обособленное существование философов в Академии, которая, будучи оторвана от шумной городской жизни, располагалась на зеленом холме Колоне, породило особый тип человека, с любовной иронией описанного Платоном в «Теэтете»[375]. Эти люди не знают ни базарной площади, ни суда, ни народного собрания. Они так же мало осведомлены о родословных знати, как и о последних городских сплетнях. Они погружены в математические и астрономические проблемы, их взгляд направлен на высокие материи. Они плохо ориентируются в этом мире и натыкаются на предметы, которые никак не могут быть помехой для человека с открытыми глазами и здравым рассудком. Платон убежден во внутренней значительности философа и в том, что его духу присуща искра Божия. То, что человеческое общество не признает философа, побудило Платона в карикатурном виде изобразить его, чтобы вызвать еще большее раздражение у обывателей. Их злость только доставляет удовлетворение тем, кто умеет ценить этот удивительный тип людей. Философам свойственно подлинно художественное восприятие мира, они лишены экзальтированности и тщеславия, что свойственно людям, которые хотят казаться оригинальными. Этот карикатурный портрет философа, пожалуй, ближе к истине, чем тот идеальный образ, гармонически сочетающий физические и духовные достоинства, который Платон делает образцом для стражей в своем «Государстве». Но то, что Платон говорит о духовных интересах философа в «Теэтете», подошло бы как образец для обучения правителей в «Государстве». Процесс обучения философов вполне может служить иллюстрацией высказанного в «Теэтете» положения

о том, что у философа знания не тождественны чувственному восприятию, данному человеку от рождения. Эти знания приобретаются «лишь» многими усилиями и длительным воспитанием (Пайдейей)[376]. «Государство» позволяет нам представить, как проводилось обучение в платоновской Академии, и в этом плане книга не только создает идеал, но воспроизводит кусок действительности.

Мы узнали, как обособленно от мира жили философы и как общество относилось к ним, и теперь нам трудно вообразить себе их в роли правителей государства будущего. Истинный философ, каким нам его показал Платон, кажется смешным в этой роли. Но для Платона это служит лишь новым доказательством его теории о вредном влиянии плохого окружения на воспитание. Философ — это росток, который, будучи пересаженным на чуждую ему почву современного государства, либо чахнет, либо приспосабливается к этой почве[377]. Но стоит только такой натуре оказаться в условиях идеального государства, тогда-то и обнаружится ее божественное происхождение. Здесь особенно четко выражена мысль Платона о том, что идеальное государство — не что иное, как идеальная форма общества, необходимая для полного расцвета способностей философской натуры. С другой стороны, делая философа правителем, Платон наделяет государство разумом, который будет поддерживать его систему воспитания и формировать традиции. Лишь такой разум будет в состоянии создать творческую воспитательную структуру, в которой в конечном счете воплотится вся система идеального государства[378]. Прежнее воспитание философов никогда не достигало своей цели — не давало «политического» образования[379], так как оно всегда проводилось в неподходящем для этого возрасте. Такое воспитание — лишь «Пайдейя» и философия для юношества[380]. Платон снова восстает против занятий философией «только в образовательных целях». Такой подход к философии был свойствен софистам[381]. Он провозглашает свою собственную программу, которая дает более широкое толкование понятию воспитания: у него воспитание становится делом всей жизни. Люди изменят свое отношение к воспитательному значению знаний, как только увидят, что такое истинное знание. А пока им еще недоступно стремление к знанию ради самого знания[382]. Для них знание — это пустое ораторское искусство, которое требуется лишь для участия в спорах[383]. Люди должны, наконец, понять, что те, кого они сейчас считают философами, таковыми не являются. Отрешенность философа от мира не вызовет у них прежнего презрения, как только они поймут, что для того, кто посвятил свою жизнь познанию высшего божественного порядка, невозможно принимать участие в дрязгах, спорах и раздорах, преисполненных недоброжелательства и зависти, как это делают те, кого свет несправедливо считает учеными, интеллектуалами. На самом же деле они лишь дерзкие самозванцы в заповеднике философии[384]. Преисполнившись божественного покоя и порядка, философ стремится к познанию божественного и вечно существующего мира иного бытия[385]. И в «Теэтете», и в «Государстве» философ, как Сократ в более ранних произведениях, наделен чертами математика и астронома. Мысль о том, что философ

уподобляется предмету, которым он занимается, тому божественному началу, которое содержится в философии, встречается в обоих относящихся к этому времени произведениях[386]. Однако созерцательный образ жизни, который вынужден вести философ в этом мире, в «Государстве» не представляется обязательным. В его идеальном государстве философ от созерцания перейдет к созиданию. Он станет «демиургом». В тех условиях, в которых он существует сейчас, ему доступен лишь единственный вид творческой работы – самообразование (ἑαυτὸν πλάττειν). В идеальном государстве он будет заниматься воспитанием человеческих характеров как в частной, так и в общественной жизни[387]. Он станет великим художником, который по божественному образцу в своей душе создаст картину совершенного полиса[388]. Здесь уместно вспомнить эпизод, когда Сократ, завершив проект своего государства, сравнивает себя с художником, который написал портрет самого прекрасного человека[389]. Но на этот раз речь идет не об образце, которому должна уподобляться действительность. Сама картина есть действительность, воспроизведенная по божественному образцу в душе философа. Художник направляет государство, а само государство – это πίναξ (доска), на которой образ нового человека принимает определенные очертания и краски. Смешивая черты вечно справедливого, всегда прекрасного и рассудительного идеального человека с чертами реально существующего, то есть сплавляя идею и реальную жизнь, художник-философ создает вместо «богоподобного» (θεοείκελον) героя гомеровского эпоса образ героя «человекоподобного» (ἀνδρείκελον)[390].

И снова Платон проводит параллель между поэзией и философией, которой он руководствуется в своих мыслях и образах. Философ в состоянии вступить в спор с Пайдейей поэта и выиграть его, потому что он обладает новым идеалом человека. Здесь Платон привносит эпико-героические черты в образ человека философского склада. Свое главное произведение он ориентирует на ту высоту, к которой стремился греческий дух. Ибо мы говорим о гуманизме в том случае, когда воспитание имеет целью воздействовать на основные черты человеческой души. Таким образом Платон противопоставляет свой философский гуманизм созданному софистами типу человека. Человек у софистов не обладал идеалами, и его основной чертой было приспособление к существующему государству. О платоновском гуманизме нельзя сказать, что он принципиально аполитичен, но он берет начало не в реальном мире. Основа его – идея, которая и есть подлинная действительность. Он застыл в эсхатологической готовности быть движущей силой в божественно совершенном государстве будущего. Однако он не отказывается от своего права критиковать любую форму существующих государственных структур, ибо он ориентируется не на преходящий, а на вечно существующий образец[391]. Идеальный образ «человеческого» или «человекоподобного» Платон делает символом и назначением истинного государства, когда он приступает к описанию Пайдейи правителей. Образование человека невозможно без идеального образа человека. Самообразование, которое на самом деле ограничено философской Пайдейей, приобретает

свой высший социальный смысл благодаря своему отношению к совершенному государству. Эту зависимость Платон не считает чистой фикцией. Он подчеркивает, что идеальное государство возможно, хотя его и нелегко создать[392]. Благодаря этому понятие будущего, ради которого философ и занимается самообразованием, не переходит в область воображаемого. Теоретической жизни философа он придает удивительное напряжение, которого лишена «чистая наука»: он дает ей возможность в любое время превратиться в реальную жизнь. Благодаря такому промежуточному положению между чистым исследованием, не имеющим перед собой практических этических целей, и чисто практическим политическим образованием софистов платоновский гуманизм оказывается выше их обоих.

ПРИМЕЧАНИЯ

«ГРЕЧЕСКАЯ МЕДИЦИНА КАК ПАЙДЕЙЯ»

[1] См. ниже с. 29 слл.

[2] Наиболее известные сочинения по истории медицины (например, книги Геккера и Шпренгеля-Розенбаума) обнаруживают такую же тенденцию гиперспециализации: они не ставят перед собою цели определить место медицины в греческой культуре, но рассматривают ее изолированно, в отрыве от остальных дисциплин. Ученые-филологи, работающие в этой области, следуют их примеру. (Английским читателям можно рекомендовать следующие работы: *Singler Ch.* Medicine, в The Legacy of Greece (ed. by R. W. Livingstone). Oxf., 1923. *Heidel W.* Hippocratic Medicine. N. Y., 1941.)

[3] О месте медицины в системе образования эпохи эллинизма см.: Prolegomena Ф. Маркса к его изданию Корнелия Цельса, с. 8 сл.

[4] См., например, Plat. Prt. 313d, Grg. 450a и 517e, Sph. 227a и 229a; и, особенно, Grg. 464b. О близости медицины и гимнастики см. ссылку на Геродика из Селимбрии (Plat. Rsp. 406a).

[5] Il. VI 514.

[6] См. ниже с. 28. Раньше, наоборот, историю греческой медицины начинали с Фалеса, основываясь на учении Цельса (I prooem. 6), утверждавшим, что общая наука – философия – включает в себя все частные науки. Такова была историческая реконструкция эллинистической эпохи в духе романтизма. Медицина изначально была чисто практическим искусством, которое превратилось в науку под влиянием ионийских натурфилософов. Дошедшие до нас греческие медицинские сочинения начинались с реакции на это влияние.

[7] См.: *Breasted J. H.* The Edwin Smith Surgical Papyrus published in Facsimile and Hieroglyfic Transliteration with Translation and Commentary. V. 1–2. Chicago, 1930. *Rey A.* La science orientale avant les Grecs. P., 1930. P. 314 f. Относительно вопроса, была ли египетская медицина на этой ступени настоящей наукой, см. литературу в книге: *Meyerhof M.* Ueber den Papyrus Edwin Smith. Das älteste Chirurgiebuch der Welt. Deutsche Zeitschrift für Chirurgie. 1931. Bd 231. S. 645–690.

[8] Ср.: *Jäger W.* Paideia. Bd 1. B. 1933. S. 193 ff.

[9] См.: Paideia. Bd 1. S. 215., где описана триада Анаксимандра. Теории, основанные на семеричной системе, встречаются в Гиппократовом сборнике в гл. V книги «О седмицах» и в гл. XII–XIII книги «О мясе». Затем эти идеи были развиты Диоклом из Кариста (fr. 177 Wellmann – латинская версия у Макробия). См. также более полную греческую версию, которую я привел в моей книге: Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos. Abh. Berl. Akad.

1938. S. 17–36, с моими замечаниями о значении теории временных отрезков и о доктрине чисел во взглядах греков на природу.

[10] Солон, fr. 14,6 и 19,9. О понятии «пригодного» (ἁρμόττον) в медицинской литературе см. мою книгу: Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles. Berl.,1938. S. 47 ff.

[11] Слова τιμωρία, τιμωρεῖν встречаются, например, в сочинении Гиппократа «О диете при острых болезнях» в гл. 5; 15, II 262 Littré. Гален в комментарии к этим местам и Эротиан s. v. τιμωρέουσα справедливо утверждают, что эти слова означают то же самое, что и βοήθεια, βοηθεῖν. Впрочем, очевидно, что эта теория связана с такими понятиями древних натурфилософов, как δίκη, τίσις, ἀμοιβή и т. п. Причинность в природе объяснялась по аналогии с судебным процессом как некое воздаяние (см.: Paideia. Bd I. S. 218 ff.). «Следует стремиться помочь (τιμωρεῖν) тому, кто потерпел несправедливость», – утверждает Демокрит (fr. 261 Diels). Слово βοηθεῖν также, как мы теперь видим, может иметь юридическое значение.

[11a] В XII гл. сочинения «О воздухах, водах и местностях» (CMG I, 1. 67)сущность здоровья определяется законом равенства (ἰσομοιρία) и отсутствием доминирования какой-либо одной силы. См. также «О древней медицине», гл. XIV (CMG I, 1, 45 сл.).

[12] См.: Paideia. Bd I. S. 387 ff.

[13] См.: Paideia. Bd I. S. 487; о медицинских взглядах Фукидида по поводу происхождения болезней см.: Там же. S. 491; о его понятии диагноза см.: Там же. S. 499.

[13a] «О священной болезни», гл. i, XVIII (VI 352 и 394 L.).

[14] Л. Эдельштейн отмечает, что Гиппократ не был для Платона и Аристотеля таким непререкаемым авторитетом, каким он стал во времена Галена (*Edelstein L.* Περὶ ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften. B., 1931, S. 117 ff.). Однако мне кажется, что Эдельштейн заходит в этом направлении слишком далеко, настойчиво утверждая, что знаменитые места Платона (Prt. 311 b–c, Phdr. 270c) и Аристотеля (Pol. 1326 a 15), характеризующиеся уважением к Гиппократу, не выделяют его имени из массы других врачей. Не вызывает сомнения, что для Платона и Аристотеля Гиппократ был воплощением врачебного искусства.

[15] Последняя попытка отделить тексты, написанные при жизни Гиппократа, от трудов следующих поколений врачей Косской школы (*Deichgräber K.* Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum. Abh. Berl. Akad. 1933) основана на до некоторой степени поддающихся датировке древнейших разделах трактата «Об эпидемиях». Дейхгребер не берется определить, какая часть корпуса принадлежит самому Гиппократу. Такая методика, если применять ее с осторожностью, может привести к относительно надежным результатам. Все же главной задачей остается раскрытие значения и времени возникновения каждого произведения, исходя из анализа его стиля и содержания. Однако для решения этой задачи сделано очень мало.

[16] В научных и философских школах обучение и написание новых книг были между собой тесно связаны. См. об этом мою работу:

Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. B., 1912. S. 141 ff.) и *Alline H.* Histoire du texte de Platon. P., 1915, P. 36 suiv. Сознательного подлога в «Корпусе Гиппократа», о котором пишет М. Вельльманн (см.: Hermes. Bd 61. S. 332), конечно, не было. Ср. прим. 17.

[17] См. Гиппократову «Клятву» (CMG I 1. 14.).

[18] Arist., HA III 3, 512b12–513a7; ср. гл. XI трактата «О природе человека» в Гиппократовом сборнике (VI 58 L.). На основании совпадения этого отрывка с цитатой, приведенной Аристотелем из Полиба, многие новейшие исследователи приписывают все сочинение Полибу. Однако взгляды древних исследователей творчества Гиппократа на этот вопрос расходились. Гален в комментарии на этот трактат (CMG V 9. 1. S. 7 ff.) считает, что главы с 1 по 8 принадлежат самому Гиппократу. Его убеждение основано на том, что учение о четырех жидкостях (гуморальная патология) служит верным признаком авторства Гиппократа. Остальные же части этого произведения Гален не хочет признать ни гиппократовскими, ни даже принадлежащими перу такого близкого к учителю врача, как Полиб. Однако Сабин и большинство античных комментаторов считают, что Полиб был автором всего сочинения (Ibid., S. 87.).

[19] См.: «О диете при острых болезнях», гл. 1 (II 244 L.). Затем упоминается новое и улучшенное издание книдского учебника (Κνίδιαι γνῶμαι). Слова οἱ ὕστερον ἐπιδιασκευάσαντες свидетельствуют, что этот трактат (также как и Гиппократовы «Эпидемии») не написан одним человеком, а был результатом работы целой школы.

[20] См.: *Ilberg J.* Die Aerzteschule von Knidos. Ber. Sächs. Akad. 1924. Эдельштейн (см. прим. 14) на с. 154 ук. соч. существенно ограничивает число произведений Книдской школы в «Корпусе Гиппократа». См. также: *Wellmann M.* Die Fragmente der sikelischen Aerzte. B. 1901, где Диокл из Кариста ошибочно отнесен к сицилийской школе. По этому поводу см. мою книгу о Диокле (указана выше, прим. 10).

[21] О термине ἰδιώτης в смысле «профан» см.: «О здоровом образе жизни», гл. 1 (VI 72 L.), «О страданиях», гл. 1; 33; 45 (VI 208; 244; 254 L.), «О диете», гл. 68 (VI 598 L.), «О ветрах», гл. 1 (De flat. VI 90 L.). Δημότης и δημιουργός противопоставлены друг другу в трактате «О древней медицине», гл. 1–2 (CMG I 1, 36 f.); ἰδιώτης и δημότης употребляются синонимично в сочинениях «О древней медицине», гл. 2; слово χειρῶναξ встречается в работе «О диете при острых болезнях», гл. 3 (II 242 L.). В «Прометее» Эсхила (Pr. 45) для обозначения кузнечного ремесла использовано слово χειρωναξία.

[22] «Закон», гл. 5 (CMG I 1,8.).

[23] Следует различать доклады врачей-софистов на общие темы, написанные риторической прозой (как, например, «Об искусстве» или «О ветрах»), и книги, написанные простым деловым языком, предназначенные для широкой публики (такие, как «О древней медицине», «О священной болезни» или «О природе человека»). В литературную форму облечены также 4 книги «О диете». Эта литература предназначалась для обучения профанов и для рекламы. В греческом мире, где не было государственного института врачей, реклама была

необходима. См.: «О древней медицине», гл. 1 и 12; «Об искусстве», гл. 1 (CMG I 1,9); «О диете при острых болезнях», гл. 8.

[23a] Plat. Lgg. 857c–d. Οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα, ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις. Ср.: Lgg. 720c–d, где Платон дает сходное описание этих обоих типов.

[24] «О древней медицине», гл. 2.

[25] Plat. Smp. 186a–188e.

[26] Xen. Mem. 4. 2, 8–10.

[27] Th. 2. 48. 3.

[28] Arist. PA 639a 1–12 (I, 1).

[29] Arist. Pol. 1282a 1–7 (III, 11).

[30] Ср.: Paideia. Bd I. S. 403 ff.

[31] Plat. Prt. 312a; 315.

[32] Xen. Mem. 4. 2. 10.

[33] Xen. Mem. 4. 2. 1. Τοῖς νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίας ὡς προσεφέρετο, νῦν διηγήσομαι. Ксенофонт изображает Евтидема как типичного современника, стремящегося достичь новой, более высокой ступени культуры, суть которой ему самому не вполне ясна. Конечно, эта культура не имеет ничего общего с сократовской «Пайдейей».

[34] Arist. Pol. 1337 b 15. (VIII 2). Ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μέν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. Ср. с тем, что он говорит в том же сочинении (1337 b 8) о влиянии на человека «механической работы».

[35] «О древней медицине», гл. 1 сл. и гл. 12.

[36] Там же, гл. 5 сл., гл. 8.

[37] Там же, гл. 4 и конец гл. 5.

[38] Там же, гл. 8–9.

[39] Там же, гл. 9. Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι. μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὕροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν. В том же месте автор сравнивает врача с кормчим.

[40] Ср.: «О древней медицине», гл. 20. Ошибочное мнение, что полемика в этом месте направлена против Эмпедокла и его школы, повсеместно встречается в научной литературе. Однако на место Эмпедокла вполне можно было поставить Анаксагора или Диогена. Слово φιλοσοφίη не было в это время четко определено и обозначало любые «занятия (studium) или интеллектуальную работу». Имя Эмпедокла было использовано только для того, чтобы сделать абстрактное слово понятнее, подобно тому как Аристотель (Protr. fr. 5b Walzer = 52 Rose) заменяет понятие метафизики, для которой у него еще не было точного определения, именами наиболее известных ее представителей. Он пишет: «Тот способ поисков истины (ἀληθείας φρόνησις), который был введен приверженцами Анаксагора и Парменида». Это важно отметить для правильного определения термина «философия», возникновение которого пытаются отнести ко времени Геродота, Гераклита и даже Пифагора. Автор трактата «О древней медицине» пишет: «Я подразумеваю (т. е. под философией à la

Эмпедокл) такой вид исследования (ἱστορίη), который занимается человеком и его происхождением».

[41] «О древней медицине», гл. 20, с. 17.

[42] Там же, гл. 20.

[43] Отсюда заглавие: «Ἐπιδημίαι» — буквально «посещения иноземного государства». Посещения чужих городов с профессиональными целями практиковались не только софистами и разного рода писателями, жизнь которых была наполнена поездками по чужим городам; ср.: Plat. Prt. 309d и 315c; Prm. 127a, а также автобиографическую работу поэта Иона Хиосского, которая также называлась «Ἐπιδημίαι». Такие же странствия совершали и врачи, см.: «О воздухах, водах и местностях». Авторами гиппократовского сочинения «Эпидемии» были люди, интеллектуально близкие человеку, написавшему трактат «О древней медицине», хотя его нельзя идентифицировать с ними. См.: *Deihgräber K.* Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum. Abh. Berl. Akad. 1933.

[44] «Афоризмы» I, 1 (IV 458 L.). Деметрий («О стиле», гл. 4) цитирует это место как образец сухой, отрывочной манеры изложения, дух которой можно понять только исходя из содержания.

[45] Появление понятий «эйдоса» (это слово чаще встречается во множественном числе) и «идеи» в сочинениях Гиппократа исследуется в книге Тейлора: *Taylor A. E.* Varia Socratica. Oxf., 1911. P. 178–267. Ср. более современную книгу: *Else G.* The terminology of the Ideas. Harvard Studies in Classical Philology, 1936.

[46] Ср.: «О древней медицине», гл. 12 εἴδεα и гл. 23 εἴδεα σχημάτων и т. д.

[47] См. конец гл. 15: «тепло не обладает такой большой силой, какую ему приписывают (δύναμις)». См. также вторую часть главы 14, где говорится о силах, воздействующих на тело, их количестве, качестве и правильном смешении, а также о нарушении этого правильного смешения.

[48] Алкмеон, fr. 4. Diels.

[49] Это доказывается его теорией «бесконечного множества сил», действующих в организме. См. гл. 15, где содержится полемика с современной ему тенденцией рассматривать в отрыве друг от друга и гипостазировать элементарные качества теплоты, холода, сухости и влажности.

[50] Plat., Grg. 464b ff., особенно 465a, 501a ff.

[51] Plat., Phdr. 270c–d; B. Капелле приводит предшествующую литературу, относящуюся к этому месту (Hermes. Bd 57, 1922. S. 247). Здесь не место обсуждать новые подходы к этой проблеме. Книгу Л. Эдельштейна я упомянул в примечании 14 к настоящей главе, хотя и не считаю, что все его положения правильны.

[51a] Ср. подробное исследование этого вопроса в книге: *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik. Breslau, 1917. S. 105 f.

[52] *Ritter C.* Neue Untersuchungen über Platon. München, 1910. S. 228 ff.

[53] Ср.: «О диете при острых болезнях», гл. 3, где автор утверждает, что уже врачи Книдской школы обращали особое внимание на разнообразные формы болезней (πολυσχιδίη) и пытались установить точное число форм, в которых проявляется каждая из них; однако врачи часто бывали введены в заблуждение разнообразием названий одной и той же болезни. Он также утверждает, что необходимо свести некоторые болезни в единый «эйдос» (тип). На этом пути автор трактата «О ветрах» (гл. 2) доходит до крайностей. Он отрицает разнообразие признаков (πολυτροπίη) болезней, и утверждает, что существует единый τρόπος (нрав) болезни, а кажущееся разнообразие обусловлено существованием болезни в различных местах (τόποι).

[53a] Есть еще одна проблема, которая занимала и Платона, и древних врачей. В главе 15 трактата «О древней медицине» автор утверждает, что такие понятия, как тепло, холод, сухость и влага, не существуют изолированно друг от друга, вне связи с каким-либо другим эйдосом (μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον). Ср.: Plat., Sph. 257a, ff., где говорится также о взаимодействии между родами (γένη) или видами (εἴδη) (ср.: 259e).

[53b] См., например, Plat. Plt. 299c; Arist. EN 1104a9 (II,2); 1112b5 (III,5); «О древней медицине», вторая половина 9 главы.

[53c] Arist. EN 1180b7 (X,10).

[53d] Plat., Phll. 34e–35b, e, ff.

[53e] Arist. EN 1106a 26–32; b15; b27 (II,5). Ср.: «О древней медицине», гл. 9, место приведено выше в прим. 39.

[54] Существуют и другие отклики на это место из трактата «О древней медицине» (гл. 9) в медицинской литературе IV века. См.: Диокл из Кариста, fr. 138 Wellmann. См. также полемику в трактате «О диете» 1. 2. (VI 470L., вторая половина). Автор отрицает возможность буквально применять общие правила при лечении индивидуальных болезней. Он видит в этом непреодолимый недостаток любого врачебного искусства.

[55] Ср. ниже главу, посвященную «Государству», а также главу об Аристотеле в 4-м томе.

[56] Plat. Phd. 270c–d; ср. выше с. 144.

[57] Plat. Phd. 96a ff.

[58] Это относится не только к сочинениям о греческой медицине, но также к прекрасной, богатой ценными наблюдениями работе: *Theiler W.* Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zürich, 1925. В этой работе речь идет главным образом о философах. Автор дает только несколько параллелей из «Корпуса Гиппократа». Кроме того учитывается только наследие врача поздней эпохи Эрасистрата (приложение, с. 102). В книге Тейлора уделяется много внимания сравнению природы с осознанным искусством. Представление же о неосознанной целесообразности, свойственной природе, как оно излагалось в школе Гиппократа, заслуживает более серьезного рассмотрения. Именно эта форма телеологии стала для современной науки наиболее плодотворной, хотя словом «телос» для ее обозначения тогда еще не пользовались. Переход к более справедливой оценке этой стороны гиппократовской медицины можно

отметить в работе *Bier A.* Beiträge zur Heilkunde. Münchener Medizinische Wochenschrift, 1931. № 9 ff.

58а См.: *Gomperz T.* Griechische Denker. Bd I (4. Aufl.) S. 261. Гомперц был первым, кто заговорил о роли врачей в развитии греческой философии. Однако его оценка характерна для века позитивизма. В частности, он сближает Гиппократа и Демокрита. При этом он ссылается на эллинистический «роман в письмах», где была сделана попытка связать этих двух представителей греческой культуры.

59 Ср.: «О древней медицине», конец гл. 5; гл. 9; «О диете» III, гл. 69 (VI 604L.) и другие книги трактата «О диете».

60 См.: «О древней медицине», гл. 14 (вторая часть); «О воздухах, водах и местностях», гл. 12 (CMG I 1,67); «О природе человека» гл. 4 (VI 38L.). Термин ἀκρασίη встречается в трактате «О местах в человеке», гл. 26, passim; о понятии «гармонии» см. в трактате «О диете», I гл. 8–9 (VI 480 ff. L.). В моей книге о Диокле из Кариста (см. прим. 10 – *ред.*) на с. 47 сл. см. о значении слов ἁρμόττον, μέτριον, σύμμετρον.

61 Plat., Phlb. 64e; Lgg. 773a; Grg. 504c. Здесь Платон придерживается, того же мнения, называя здоровье «порядком тела» (τάξις). См. также: Аристотель, fr. 7 Walzer, c. 16 (= fr. 45 Rose), где говорится о симметрии как о причине здоровья, силы и красоты тела.

62 См., например «О диете при острых болезнях», глл. 15 и 57.

63 Гераклит сравнивает устремление души к поврежденному месту тела с движением паука, направляющегося к поврежденному мухой месту паутины (fr. 67a Diels). Это напоминает учение последователей Гиппократа, утверждающих, что природа сама устремляется на помощь (βοηθεῖ), чтобы защитить тело от заболевания. Это место больше напоминает медицинскую теорию, чем афоризм Гераклита.

64 См.: *Jäger W.* Aristoteles. B., 1923. S. 75.

65 См. книгу Тейлера (цитированную в прим. 58), с. 13 слл.; он старается проследить происхождение подобных идей и возводит их к Диогену.

66 Тейлер (с. 52) приводит один пример из этого трактата; весь тон и содержание этого трактата показывают, что автор находится под влиянием телеологического мышления.

67 «О диете» I, глл. 11–24.

68 «О диете» I, гл. 15.

68а «Эпидемии» VI. гл. 5. 1 (V 314 L.): νούσων φύσιες ἰητροὶ.

69 Диоген из Аполлонии, fr. 5 Diels. См. также: fr. 7 и 8.

70 «О пище», гл. 39: φύσιες πάντων ἀδίδακτοι.

71 Эпихарм, fr. 4 Diels:

τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τὸδ' οἶδεν ὡς ἔχει
μόνα. πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὕπο.

Автор рассказывает о высиживании курицей яиц. Это приводится как пример разумности всех живых существ. Если это место подлинно, то, даже и не являясь древнейшим свидетельством о существовании понятия παιδεία, едва ли оно могло появиться позднее стихов Эсхила, где впервые встречается это слово («Семеро против Фив», 18). Но у Эсхила слово «пайдейя» означает только παίδων τροφή (см.:

Paideia. Bd I. S. 364). У Эпихарма же оно приобретает смысл «высшего образования», который был привнесен в него в эпоху софистов и особенно в IV веке. Дильс помещает фрагмент Эпихарма среди тех немногих, подлинность которых не вызывает подозрения. Но, насколько можно судить по изменению значения термина «пайдейя», отраженному в нашем исследовании, подлинность данного фрагмента также может быть подвергнута сомнению.

[72] См. Paideia. Bd I. S. 395 ff. К упомянутым там откликам на софистическое сравнение между Пайдейей и землепашеством следует присовокупить сходное сравнение в «Законе» Гиппократа (гл. 3), где представление об образовании вообще перенесено на искусство врачевания. Платон (Tim. 77a) остроумно переворачивает это сравнение в обратную сторону, утверждая, что землепашество — это Пайдейя природы. Оба варианта могли возникнуть в IV в. до н. э.

[73] «Эпидемии» VI, гл. 5. 5. Упомянутый в прим. 15 Дейхгребер (op. cit. S. 54) интерпретирует это место так: путешествие души по телу ощущается человеком как мышление, но слова ψυχῆς περίπατος φροντὶς ἀνθρώποισι не могут иметь такого значения. В трактате «О диете» (II гл. 61) мысль (μέριμνα) тоже рассматривается как упражнение. Что действительно ново в этом рассуждении, так это перенесение системы упражнений с тела на душу.

[74] «О пище», гл. 15 (IX 102 L.).

[75] VI, 72 L.

[76] См. подробное описание гимнастических упражнений в книге: «О здоровом образе жизни», гл. 7 (VI 82 L.).

[77] «О диете», I, гл. 1 (VI 466 L.).

[78] Наиболее важная книга по данному вопросу — это *Fredrich C.* Hippokratische Untersuchungen. Philologische Untersuchungen hrsg. v. Kiessling und Wilamowitz, 15. Berlin, 1899; см. с. 81 и с. 90, где есть указания на более ранние работы. Книга Фредриха во многом пролагает новые пути, но слишком механистична при анализе источников.

[79] Он стремится описать действия на человека всех напитков и кушаний, а также всяческих упражнений в отдельности; это делается для того, чтобы его предписания можно было применить к каждому отдельному случаю. Для методики автора характерно резкое разграничение общего (κατὰ παντός) и особенного (καθ' ἕκαστον); см. его собственные принципиально важные замечания в гл. 37 и 39 книги II. Не может быть, чтобы автор сочинения «О древней медицине» осудил врача, отвергающего рассуждения о всеобщем и настаивающего на том, чтобы сосредоточить все свое внимание только на единичных случаях как раз в расплывчатых обобщениях. Учение об «особенном» и «общем» (κατὰ παντός; καθόλον) в сфере логики затем подробно развивается Аристотелем. Это может служить важным признаком для определения времени возникновения книги «О диете» (которая направлена против авторов трактата «О древней медицине», решительно отвергавших этот натуралистический подход к вопросу).

[80] «О диете» I гл. 2 (начало) (VI 468 L.). Это, по-видимому, ответ автору «О древней медицине» (гл. 20), который категорически отвергает такой натурфилософский метод познания (ἱστορίη).

[81] Для восприятия автора трактата «О древней медицине» характерно то, что он выводит возникновение всей медицинской науки из развития учения о диете для больных.

[82] «О диете» I гл. 2 (VI 470 L.).

[82a] О Геродике см. также: Plat. Rsp. 406a–b; Arist. Rh. 1361b5 (I, 5); Hp. Epid. VI 3. 18 (V 30 L.).

[83] Ср.: «О диете» I, гл. 2 (VI 470 L.).

[84] Ibid.

[85] «О диете» I, гл. 2 (VI 472 L.); здесь встречается понятие о «продиагнозе». Слово «профилактика» появилось позднее. Оно очень хорошо выражает мысль автора, который при этом стремится объединить оба понятия.

[86] «О диете» II, гл. 51 (VI 554 L.). Это место перекликается с трактатом «О древней медицине», гл. 20.

[87] «О диете» I, гл. 2 (VI 470 L.); см. также: «О воздухах, водах и местностях», гл. 1–2. Здесь так же, как в трактате «О диете», в том же порядке перечисляются следующие факторы: времена года, ветры, расположение города, возникает ли болезнь летом или зимой, во время восхода или захода созвездий чередование болезней. Автор книги «О диете» не говорит только о характере водоемов.

[88] «Эпидемии» VI, гл. 5. 5 (V 316 L.).

[89] «О диете» II, гл. 61 (VI 574 L.).

[90] «О диете» II, гл. 65 — в конце главы (VI 582 L.).

[91] Диокл, fr. 147 и 141 Wellmann.

[92] Ср. мою книгу о Диокле из Кариста, с. 67 сл. (см. выше прим. 10).

[92a] Ср. его замечания по этому поводу в книге «О диете» I, гл. 1 (VI 466 L.)

[93] См.: *Burckhardt R.* Das köische Tiersystem, eine Vorstufe der zoologischen Systematik des Aristoteles (Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. 1904. Bd 15. S. 377 ff.).

[94] Новейшие авторы доказывают, что трактат «О диете» не относится к косской школе. См. диссертацию: *Palm A.* Studien zur hippokratischen Schrift Περὶ διαίτης. Tübingen, 1933. S. 7. Но он думает, что это произведение относительно раннее.

[95] Эпикрат fr. 11 (Kock II 287).

[95a] Об этом человеке см.: *Wellmann M.* Fragmente der sikelischen Aerzte. S. 69. и мою книгу об Аристотеле с. 16–18 (ср. выше прим. 10 и 64).

[96] См. цитированную в прим. 94 книгу А. Пальма, с. 8 сл.; однако здесь не рассматриваются учения о растениях, принадлежащие автору трактата «О диете».

[97] См. выше с. 32.

[98] См. индекс в издании Littré. Œuvres complètes d' Hippocrate, VX. P. 479.

[98a] См. цитированную выше в прим. 94 книгу А. Пальма, с. 43 сл.

[99] О Евдоксе см. мою работу об Аристотеле (указана выше в прим. 64) с. 15 и 133 сл.

[100] См. там же, сс. 37 и 165, а особенно прим. 1, с. 166.

[100a] «О диете» VI гл. 1 (VI 640 L.). Ср.: Пиндар, fr. 131 Schröder и Аристотель, fr. 10 Rose, а также моего «Аристотеля», с. 166, прим. 1.

[101] «О диете» I, гл. 1. (VI 466 L.)

[102] Фрагменты обширной работы этого видного врача собраны в книге *Wellmann M.* Fragmente der sikelischen Aerzte. Berlin. 1901. S. 117 ff.; они образуют основную часть того, что Вельманн называет работами «Сицилийской школы». В своей книге о Диокле из Кариста я показал, что Диокл хотя и находился под влиянием доктрины сицилийской врачебной школы, но не был связан с нею непосредственно и даже жил в другое время.

[103] См. с. 14 моего Диокла.

[104] В моей книге о Диокле сл. 16–69 приводятся подробные доказательства не только языкового, но и научного влияния Аристотеля на Диокла. См. также мое исследование: Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karistos (цитированные в прим. 9), в котором детально обсуждается отношение Диокла к Феофрасту и Стратону, на сс. 5 и 10 сл.

[105] Fr. 141 Wellmann.

[105a] О принципах, на которых Диокл основывал свою позицию, см. в моей книге (указана в прим. 10) следующие разделы: фрагмент о методах (с. 25), ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι (с. 37), диетические теории Диокла и аристотелевская этика (с. 45), Диокл и аристотелевская телеология (с. 51).

[106] См. сопоставления там же на с. 48.

[107] Там же, с. 50.

[108] Ср.: fr. 112 Диокла (Wellmann) и мое исследование фрагмента о методах в книге о Диокле (с. 25 – 45)

[109] Ср.: Диокл, fr. 141 Wellmann.

[110] Ср. выше с. 40.

[111] О социальных аспектах греческой медицины см.: *Edelstein L.* Antike Diätetik. Die Antike, 1931. Bd VII. S. 257 ff. Ср.: «О диете» III, гл. 68 (начало) и III, гл. 69.

«СОКРАТ»

[1] Задача написать историю влияния Сократа на современников и потомков представляется нам грандиозной. Успеха легче добиться, если по отдельности описывать периоды, когда проявлялось это влияние. Такой попыткой была книга *Boehm B.* Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins. Leipzig, 1929.

[2] Ненависть Ницше к Сократу проявилась уже в его первой книге «Рождение трагедии из духа музыки». Для Ницше Сократ был прежде всего символом «разума и науки». Недавно Г. И. Метте (1933 г.) был опубликован первоначальный вариант рукописи «Рождение

трагедии из духа музыки», в котором еще не было глав о Вагнере и современной опере. Уже в названии «Сократ и греческая трагедия» обнаруживается, что для Ницше наиболее важным представляется разрешение спора между рациональным духом сократики и трагическим восприятием мира греками. Такую радикальную постановку вопроса можно понять только учитывая продолжавшийся всю жизнь философа спор с духовной культурой греков. Ср.: *Spranger E.* Nietzsche über Sokrates: 40–Jahrfeier Theophil. Boreas, Pyrsoi: Athen, 1939.

[3] Для новой оценки греческих мыслителей симптоматична ранняя работа Ницше Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Подготовкой к этой работе послужило не столько исторически-ученое описание предшественников Сократа в первом томе книги Целлера «Философия греков», сколько философия Гегеля и Шопенгауэра. Учение Гегеля о противоречивости мира связано с учением Гераклита; учение же Шопенгауэра о воле в природе имеет некоторое сходство с досократовским типом мышления.

[4] Вот почему Ницше одобряет критику, которой в комедии Аристофана подвергся «софист» Сократ. (Ср.: Paideia. Bd I. S. 466 ff.)

[5] Два выдающихся современных ученых относят возникновение «сократических диалогов» как особой литературной формы ко времени, когда Сократ еще был жив: *Ritter C.* Platon. München, 1910. Bd I. S. 202; *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Platon. B., 1919. Bd I. S. 150. То, что эти ученые относят возникновение первых диалогов Платона к столь раннему времени, связано с их отношением к философскому содержанию этих произведений (см. ниже с. 109).

[6] Возражения Риттеру более подробно развиты в книге *Maier H.* Sokrates. Tübingen, 1913. S. 106 ff.; к Майеру присоединяется также и А. Э. Тейлор (*Taylor A. E.* Socrates. Edinburgh, 1932, P. 11.).

[7] Plat. Ap. 39c.

[8] Это правильно истолковано Майером (Maier. Op. cit. S. 106).

[9] Ср.: *Bruns J.* Das literarische Porträt der Griechen. B., 1896. S. 231 ff. и *Hirzel R.* Der Dialog. Lpz., 1895. Bd I. S. 86.

[10] См.: *Hirzel*, op. cit. S. 2 ff. о предыстории диалога и S. 68 ff о формах сократического диалога и представителях этого жанра.

[11] Эти слова Аристотеля передает Диоген Лаэртий (D. L. 3. 37; Rose, Arist. fr. 73).

[12] Таких взглядов придерживались уже эллинистические философы, а также Цицерон (De rep. 1. 10. 16). (Ср. также Wahrheit und Dichtung – название знаменитой автобиографии Гете.)

[13] K. von Fritz (Rheinisches Museum N. F. 80, 1931, SS. 36–38) приводит, на мой взгляд, новые убедительные доказательства подложности ксенофонтовой «Апологии».

[14] *Maier H.* Socrates, S. 20–77.

[15] Под этим названием мы подразумеваем согласно с Майером (op. cit., S. 22) и другими учеными две первые главы «Меморабилий» Ксенофонта (1. 1–2).

[16] Ксенофонт в «Меморабилиях» всегда говорит только об «обвинителе» (ὁ κατήγορος) в единственном числе, в платоновской же

«Апологии» речь идет об «обвинителях» во множественном числе, что и соответствовало действительности. Ксенофонт касается в самом начале и судебного обвинения. Однако он возражает против обвинений, которые, как мы знаем из других источников, были высказаны впоследствии в памфлете Поликрата.

[17] См. убедительные аргументы Майера (op. cit., S. 22 ff.), который, в частности, исследует ксенофонтовскую «защиту Сократа» и ее значение в «Апологии». Примером того, что Ксенофонт включал сочинения, которые первоначально были задуманы как самостоятельные, в другие большие произведения, может служить начало его «Греческой истории» (1—112). Эта часть первоначально была задумана как окончание исторического труда Фукидида. Завершением этой работы, естественно, стало окончание Пелопоннесской войны. Впоследствии Ксенофонт продолжил изложение, прибавив к нему рассказ об истории греческих государств с 404 г. до 362 г. до н. э.

[18] Зависимость ксенофонтовского свидетельства о Сократе от Антисфена была впервые исследована Ф. Дюммлером в двух очерках (*Dümmler F.* Antisthenica; Academica); впоследствии см. об этом основательный трехтомный труд *Jöel K.* Der echte und der xenophontische Sokrates. B., 1893—1901. Его исследование содержит слишком много гипотез, чтобы быть убедительным. Майер в своем «Сократе» (с. 62—68) пытается отделить убедительные соображения Йоэля от явных преувеличений и показать те положения, с которыми можно согласиться.

[19] *Schleiermacher F.* Über den Wert des Sokrates als Philosophen (1815), см. эту работу в собрании его сочинений (Sämtliche Werke. Bd III. 2. S. 297 – 298).

[20] Такова была позиция Э. Целлера в сократовском вопросе. См. его книгу: Die Philosophie der Griechen. II. 1^5, SS. 107 и 126.

[21] См. частично совпадающие и отчасти дополняющие друг друга замечания Аристотеля (Met. I 6 987a32—b10; XII 4, 1070b 17—32; XII 9, 1086b 2—7; De part. an. 1. 1. 642a28). А. Э. Тейлор пытался преуменьшить различия между Платоном и Сократом, о которых говорит Аристотель. Это понятно, если учесть тейлорово восприятие отношения между ними. В противоположность этому более тщательное рассмотрение смысла и ценности свидетельства Аристотеля см. в книгах: *Ross W. D.* Aristotle's Metaphysics, Oxf., 1924. 1. xxxiii f., а также The Problem of Socrates: Presidential Adress delivered to the Classical Association, L., 1933.

[22] Xen. Mem. 4. 6, 1.

[23] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. II. 1^5, SS. 107 и 126. Доверие к свидетельству Аристотеля присуще также и Йоэлю op. cit. с. 203 (см. прим. 18). См. также: *Gomperz T.* Griechische Denker II^4 s. 42 ff.

[24] См. прежде всего критику Майера (op. cit., S. 77—102.), и: *Taylor A. E.* Varia Socratica. Oxf., 1911. P. 40.

[25] См. многократно цитированную работу Майера и придерживающегося диаметрально противоположной точки зрения А. Э. Тейлора. Тейлор согласен с основными аргументами Бернета, которые он развивает дальше. (Ср.: *Burnet J.* Greek Philosophy. L., 1914. idem,

«Socrates»: Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. XI.) К. Риттер также отрицает ценность свидетельства Аристотеля (*Ritter C.* Sokrates, 1931.).

[26] Майер (op. cit., S. 104 f.) считает главными источниками для изучения личности Сократа, прежде всего «Апологию» и «Критона». Наряду с этим он признает в основном верными, но свободно изложенными ряд «ранних диалогов», как, например, «Лахет», «Хармид», «Лисид», «Ион», «Евтифрон» и оба «Гиппия».

[27] См. цитированные выше (прим. 25) произведения Тейлора и Бернета.

[28] Th. 2. 37. 1.

[29] Diog. Laert. 2. 16; 2. 23.

[30] Плутарх (Cimon 4) упоминает стихи Архелая к Кимону, в частности элегию на смерть Исодики, одной из возлюбленных Кимона.

[30a] Литература об Аспасии возникла в начале IV в. в кругу сократиков.

[31] Plat. Ap. 28e.

[31a] О любви Сократа к простым людям см.: Xen. Mem. 1. 2. 60.

[32] Ср. собственные слова Сократа в «Апологии» Платона (31e): «Нет такого человека, 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 суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен». Страсть, вложенная в эти слова, принадлежит самому Платону: источником ее послужило знание последующей судьбы Сократа. Кроме того, эти слова должны объяснить поведение Сократа на суде.

[33] Plat. Ap. 32a; Xen. Mem. 1. 1. 18.

[34] Plat. Grg. 454e ff.,459c f., passim.

[35] Ср.: Xen. Mem. 3. 5. 7. и 14, где Сократ говорит об упадке «древней доблести» (ἀρχαία ἀρετή) афинян. См. также: Plat. Grg. 517b f.

[36] Plat. Phaed. 96a – 99d.

[37] Plat. Ap. 19c.

[38] Plat. Ap. 26d.

[39] Xen. Mem. 1. 6. 14. То, что Ксенофонт подразумевает под работами «древних мудрецов», названо им ниже Xen. Mem. 4. 2. 8 f.(4, 2, 8 сл.). Это книги врачей, математиков, физиков и поэтов. Из последующего изложения можно было бы заключить, что Сократ презирал все виды книжной учености. Однако этому противоречит похвала «древним мудрецам» (1. 6. 14.). Сократ (4. 2. 11.) осуждает только всеядность тех читателей, которые увлекаются всеми искусствами подряд, пренебрегая наиболее важным искусством – политикой, в которую входят как составные части все остальные.

[40] Plat. Phaed. 97b ff.

[41] Xen. Mem. 1. 4. и 4. 3.

[42] Xen. Mem. 1. 4. 5 ff. О происхождении этой теории см. глубокую книгу В. Тейлера, критически обобщающую предшествующие ра-

боты: *Theiler W.* Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zürich, 1925.

[43] Plat. Phaed. 97b слл.

[44] При описании каждой ступени развития греческого духа я подчеркивал характерную связь этической и социальной структур с представлением греков о космическом порядке (См.: Paideia. Bd I[2]. S. 154, 209 f., 219 f., 244–248, 341, 373, 408 f., 412, 440).

[45] Hipp. De vet. med. 12; 20.

[46] Это подчеркнуто Ксенофонтом (Mem. 1. 1. 11, 16) и Аристотелем (см. прим. 21). Ср.: Cic. De rep. 1. 10. 15 – 16.

[47] Cic. Tusc. disp. 5. 4. 10.

[48] Plat. Ap. 19c; Xen. Mem. 1. 1. 11.

[49] Plat. Ap. 19c.

[50] См. прим. 21.

[51] Xen. Mem. 4. 2. 11, Plat. Grg. 464b ff.; passim.

[52] Xen. Mem. 1. 2. 4, см. также 4. 7. 9.

[52a] Ср. также: Xen. Mem. 1. 1. 10 об обычном распорядке дня Сократа.

[53] Plat. Charm. 154d–e; Grg. 523e.

[54] См. медицинскую литературу о диететике, где указано время, которое следует ежедневно посвящать телесным упражнениям, и рекомендуемый режим дня (см. выше с. 38).

[55] См.: *Gardiner E. N.* Greek Ahtletic Sports and Festivals. L., 1910. P. 469 ff.

[56] О пирах как об интеллектуальных собраниях см. ниже с. 181–182.

[57] Plat. Ap. 29d.

[58] Из всех работ, которые поддерживают такой же взгляд на «Апологию», хочется особенно выделить прекрасно написанную книгу *Wolff E.* Platos Apologie: Neue Philologische Untersuchungen, ed. Jäger W. Bd VI. B. 1929. В этой работе дается детальный анализ художественной формы. Вольф убедительно доказывает, что «Апология» содержит ту характеристику Сократа, которую он сам себе давал, она была лишь художественно оформлена Платоном.

[59] Eur. Her. 673 ff:

οὐ παύσομαι τὰς χάριτας
Μούσαις συγκαταμειγνύς
ἀδίσταν συζυγίαν.

Ср.: Plat. Ap. 29d: ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν.

[60] В «Протагоре» (311b сл.) вначале Сократ подвергается допросу юного Гиппократа. После эленхической (изобличительной) части диалог переходит к протрептике (обращению).

[61] Plat. Ap. 29d ff.

[62] Ср.: Plat. Ap. 29d; 30b.

[63] Plat. Prt. 313a.

[64] Понятие служения богам рано появляется в греческой литературе, но только Платон придал ему тот смысл, который мы встречаем здесь. В «Апологии» (30a) Сократ говорит ἡ ἐμὴ τῷ θεῷ ὑπηρεσία. Слово ὑπηρεσία является синонимом θεραπεία; θεραπεύειν θεούς и

означает «почитать богов» (deos colere). Эти слова всегда имеют религиозный смысл: деятельность Сократа-воспитателя была для него как бы культовым служением.

[65] См. выше прим. 62. Слова «заботься о своей душе» звучат для нашего уха сугубо по-христиански, так как эта мысль стала частью христианской религии. Причиной ее включения в христианскую религию было то, что христианство придерживалось тех же взглядов, что и Сократ, а именно, что Пайдейя должна быть служением добру и что забота о душе и является истинной Пайдейей. Формулировка этой идеи в христианстве возникла под непосредственным влиянием платоновского изложения мыслей Сократа.

[66] Plat. Ap. 29e.

[67] Scol. Anon. 7 (Anth. Lyr. Gr. ed. Diehl. Vol. II, P. 183); см. также: *Bowra M.* Greek Lyric Poetry. P. 394.

[68] Роде упоминает Сократа в своей «Психее» (II 263, 7-е и 8-е изд.). Единственное, что он нашел нужным сказать о нем, — это то, что Сократ не верил в бессмертие души.

[69] *Burnet J.* The Socratic Doctrine of the Soul: Proceedings of the British Academy 1915 — 1916. P. 235 ff. Едва ли стоит упоминать, что я менее солидарен с его обозначением сократовской мысли о душе как «доктрины», нежели с тем, какое значение он придает проблеме души, создавая образ Сократа.

[70] Моральные увещевания, или диатрибы, возникли в глубокой древности. Однако образовательные и моральные формы, характерные для христианских проповедей и преобладающие по сравнению с догматическими и экзегетическими, берут свое начало в «сократовских диалогах», а те, в свою очередь, восходят к непосредственным беседам учителя.

[71] Wesen des Christentums, Dritte Vorlesung. S. 33.

[72] Ср.: Plat. Prt. 356d — 357a. Это место — характерная сократовская пародия на стремление к «спасению жизни» (βίου σωτηρία), которое сводится к правильному выбору (αἵρεσις) истинного блага. В «Законах» (909a) Платон снова говорит в сократовском тоне о «спасении души». Но средства, которые он предлагает для этого (преследование атеистов), были какими угодно, но только не сократовскими!

[73] *Burnet J.* Greek Philosophy. P. 156; *Taylor A. E.* Socrates. P. 138.

[74] Plat. Ap. 40c—41c.

[75] Тот факт, что Сократ в платоновском «Федоне» заключает о предсуществовании и бессмертии души, исходя из учения об идеях (Бернет и Тейлор признают истинность этого свидетельства), имеет громадное значение для вопроса, разделял ли Сократ взгляды о бессмертии души. Платон утверждает там, что учение об идеях и догмат о бессмертии души неразрывно связаны друг с другом (Phaed. 76e). Но если мы примем аристотелевское утверждение, что учение об идеях принадлежит Платону, а не Сократу, то и догмат о бессмертии души в «Федоне» тоже должен принадлежать Платону, так как последний базируется на первом.

[76] Аристотель (fr. 15 Rose) правильно определяет типичные религиозные переживания верующих во время мистерий как παθεῖν (см.: моего Аристотеля, с. 164). В отличие от официальной религии, мистерия воздействует на характер человека и вызывает определенное состояние (διάθεσις) души.

[77] Связь языка философии с языком религии, использование философами религиозных терминов и религиозных концепций требует систематического исследования и может стать предметом специальной книги.

[78] Xen. Mem. 1. 4. 8.

[78a] Xen. Mem. 3. 10. 1 – 5.

[79] См. выше с. 68–69.

[80] Xen. Mem. 1. 2. 4. и 4. 7. 9.

[81] Относительно следующего см.: Xen. Mem. 4. 7.

[82] См.: Xen. Mem. 1. 1. 16. и Plat. Ap. 20d.

[83] Plat. Ap. 20e; Xen. Mem. 4. 7. 6; Arist. Met. I 2, 982 b 28 ff.

[84] Xen. Mem. 4. 7. 2: ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον. Об изучении геометрии см.: 4. 7. 2.; об астрономии – 4. 7. 4, об арифметике 4. 7. 8, о диетике – 4. 7. 9.

[85] Plat. Rsp. VII 522c ff.

[86] Plat. Lgg. VII 818a: ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διπονεῖν τοὺς πολλοὺς, ἀλλά τινας ὀλίγους.

[87] См.: Paideia. Bd I, S. 369 ff; особенно 371 ff.

[88] Эта основная идея пронизывает описание деятельности Сократа у обоих авторов – Платона и Ксенофонта. (О Платоне см. ниже.) Ксенофонт тоже признавал политическое образование основной целью, которую ставил Сократ (Mem. 1. 1. 16, 2. 1. 17 и 4. 2. 11.). Его противники также признавали, что воспитание Сократа носило политический характер, указывая, что Алкивиад и Критий были его учениками (ср.: Xen. Mem. 1. 2. 47 и целиком вся глава 1. 2). Ксенофонт не оспаривает этого. Он только хочет показать, что Сократ под словом πολιτικά понимал не то, что обычно понимают под этим словом. Политический аспект воспитания Сократа послужил поводом к тому, что в период правления «Тридцати тиранов» правители распространили запрещение λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν и на Сократа, хотя он никогда не обучал риторике (Xen. Mem. 1. 2. 31).

[89] Самое главное место, где речь идет о приравнивании «дел человеческих» (ἀνθρώπινα) к делам политическим (πολιτικά), – это Xen. Mem. 1. 1. 16. Отсюда видна неразрывная связь того, что обычно мы называем «этикой», с политикой; неразделимость этой связи видна не только у Ксенофонта, но и у Платона и Аристотеля.

[90] Xen. Mem. 1. 2. 16. и 47. делают это совершенно ясным.

[91] Обучение Сократом молодых людей политике было направлено на обретение ими калокагатии. (Xen. Mem. 1. 1. 48.)

[92] См., главным образом, признание Алкивиада в «Пире» Платона (Symp. 215e f.).

[93] Plat. Grg. 521d.

[93a] Xen. Mem. 4. 6.12. См. также: 1. 1. 16, где главной темой беседы Сократа были ἀρεταί (которые также следует понимать как гражданские добродетели (πολιτικαὶ αρεταί); затем на первый план выступают такие вопросы, как: «Что такое государство?», «Кто такой государственный муж?», «Что такое господство над людьми?», «Каким должен быть истинный властитель?», ср.: 4. 2. 37: «Что такое демос?» и 4. 6. 14: «Каковы обязанности хорошего гражданина?».

[94] Xen. Mem. 1. 6. 15 (упрек, брошенный Сократу софистом Антифонтом).

[95] Xen. Mem. 1. 2. 40. ff.

[96] Xen. Mem. 4. 2. 11. ff.; ср. 3. 9. 10.

[97] Xen. Mem. 4. 4. 16. ff.

[98] Xen. Mem. 4. 4. 14. ff. См. также разговор между Алкивиадом и Периклом о законе и правлении в Xen. Mem. 1. 2. 40 сл. и спор о неписаном законе 4. 4. 19.

[98a] Ср.: Plat. Ion. 536d, Rsp. 606e. В «Протагоре» (309a) этим термином обозначают знатока Гомера, но не преподавателя.

[99] Xen. Mem. 1. 2. 56 ff.

[100] См. выше с. 60–61.

[101] Xen. Mem. 1. 2. 31–38.

[102] Конечно, детали предложений, которые Платон вкладывает в уста Сократа в «Государстве», принадлежат ему самому. Ср. подробное обсуждение этой темы ниже, с. 238 слл.

[103] Ср.: Xen. Mem. 3. 1–5.

[104] Xen. Mem. 3. 1. 1 ff.

[105] Xen. Mem. 3. 3.

[106] Xen. Mem. 3. 3. 11.

[107] Xen. Mem. 3. 4. См.: 3. 2. об арете государственного деятеля.

[108] Xen. Mem. 3. 5.

[108a] Xen. Mem. 3. 5. 7. и 3. 5. 14.

[109] Plat. Menex. 238b, ср.: 239a и 241c.

[110] Xen. Mem. 3. 5. 14. и 15.

[111] О значении ареопага см.: Xen. Mem. 3. 5. 20. Ср. требование Исократа о возвращении ареопагу роли воспитательного учреждения (Paideia (англ. изд.), V. III, P. 119). Хоры на праздниках считались образцом порядка и дисциплины, см.: Xen. Mem. 3. 5. 18. Подобным же образом Демосфен хвалит порядки на Дионисиях и Панафинеях и при подготовке к ним (Demosth. I. Phil. 35).

[112] Вероятно, Ксенофонт нашел элементы этой критики у Сократа и изложил ее по-своему. Ср. ниже, с. 92, по поводу некоторых черт беседы с молодым Периклом, которые относятся на самом деле к более позднему периоду, к упадку Второго Афинского Морского Союза, и об актуальной воспитательной тенденции «Меморабилий».

[113] Xen. Mem. 2. 1.

[114] Xen. Mem. 2. 1. 6.

[115] Xen. Mem. 2. 1. 8. и 2. 1. 11.

[116] Xen. Mem. 2. 1. 13.

[117] Xen. Mem. 2. 1. 17: οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην παιδευόμενοι, ἣν δοκεῖς μοι σὺ (Сократ) νομίζειν εὐδαιμονίαν εἶναι. «Царским ис-

кусством» называется цель Пайдейи Сократа также и в беседе с Евтидемом Xen. Mem. 4. 2. 11.

[118] Речь идет об эпидейктической речи Продика о Геракле, опубликованной в виде книги (σύγγραμμα), в которой этот мифологический герой представлен как воплощение стремления к арете. Аллегорический рассказ Продика о воспитании Геракла ('Ηρακλέους παίδευσις) «Госпожой Арете» — важный этап на пути героя к обретению величия; ср.: Xen. Mem. 2. 1. 21. сл. О названии и стиле этого сочинения можно узнать из Ксенофонта (Xen. Mem. 2. 1. 34.). Несмотря на сухой и морализирующий тон этой аллегории, в ней еще ощущается понимание самой сути мифа о Геракле (ср.: *Wilamovitz*, Euripides' Herakles. Bd 1. S. 101.); для сравнения Виламовиц привлекает современный Ксенофонту роман об образовании Геракла, написанный Геродором.

[119] См.: Paideia. Bd I. S. 408 ff., где говорится о падении авторитета закона. Там на с. 417—418 идет речь об одном явлении в этике Демокрита, параллельном сократовскому обращению к себе: Демокрит на место αἰδώς в прежнем социальном смысле — стыд перед согражданами — ставит стыд человека перед самим собой (αἰδεῖσθαι σεαυτόν); созданное Демокритом новое понятие имело большое значение для развития этического самосознания.

[120] Соответствующие места собраны в книгах *Sturz F.* Lexicon Xenophonteum. V. II. S. 14 и *Ast F.* Lexicon Platonicum. V. I. S. 590. См.: Isocr. Nic. 44 и 39: идеал самообладания — чисто сократовский, хотя о нем и говорит властитель. Концепция «энкратии» играет очень важную роль и в теории Аристотеля.

[121] Xen. Mem. 1. 5. 4.

[122] Xen. Mem. 1. 5. 5—6.

[123] См. ниже с. 204.

[124] См.: *Croce B.* Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert. Авторизованное немецкое издание, Zürich, 1935; kap. 1: Die Religion der Freiheit.

[125] О возникновении и развитии этого идеала в греческой философии со времени Сократа см.: *Gomperz H.* Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena, 1904. Благодаря тому, что Гомперц рассматривает все развитие философской этики у греков с позиции идеала внутренней свободы, он уделяет много внимания историческому значению мыслей о духовной свободе и вносит существенный вклад в понимание значения Сократа. Однако с этой точки зрения нельзя понять целиком личность Сократа. Во-первых, мы не можем уяснить себе, каким логическим и научным изменениям подверглось сократовское учение в руках Платона; во-вторых, подход Гомперца приводит к тому, что моральные взгляды киников, киренаиков и стоиков (которые считали проблему этической независимости центральной) как бы становятся высшим достижением греческой философии. Книга Гомперца предвосхитила понимание Сократа Майером, который в заключительной главе своей книги также приходит к смещению философской и исторической

перспективы. Для него Сократ прежде всего пророк этической свободы.

126 Ср.: Xen. Mem. 1. 5. 5–6. и 4. 5. 2–5. Связь нового понятия свободы с сократовским понятием «самообладания» (энкратии) ясно видна в обеих выдержках.

127 Ксенофонт не употребляет существительного «автаркия» (αὐτάρκεια). Прилагательное «автаркический» (αὐτάρκης) встречается у него в одном месте «Киропедии» и в четырех местах «Меморабилий», но только в Mem. 1. 2. 14. оно имеет философский смысл отсутствия потребностей. В этом месте оно употреблено в связи с сократовским философствованием.

128 Платон упоминает «автаркию» как часть совершенства и гармонии космоса (Tim. 68e, 34b), как основное свойство блага (Phil. 67a). В «Государстве» 387d он называет «совершенным» (ὁ ἐπεικής) человека, обладающего «автаркией». Для Аристотеля обладание автаркией и совершенством — понятия синонимические. Об автаркии мудреца см.: EN X. 7. 1177a27–b1. Киники и киренаики подражали Сократу и преувеличивали его взгляды на автаркию (*Zeller.* Philosophie der Griechen, II. 1^5 S. 316; см. также мнение Гомперца, приведенное в прим. 125 на с. 112).

129 См. замечания Виламовица (Euripides' Herakles. Bd 1^2. S. 41 ff.; 102).

130 См. слова Сократа о независимости Божества от всяких потребностей. Xen. Mem. 1. 6. 10. Эту же мысль мы встречаем у Еврипида (Her. 1345). Она восходит к философской критике древних антропоморфных представлений о богах, берущей начало от Ксенофана (см.: Paideia. Bd I. S. 231 ff.). Остроумие постановки вопроса у Ксенофонта заключается в том, что Антифонт упрекает Сократа в независимости от потребностей, хотя незадолго перед этим он теми же словами восхвалял это качество, когда речь шла о божестве (ср.: fr. 10 Diels).

131 Единомыслие (ὁμόνοια) как политический идеал см.: Xen. Mem. 4. 4. 16.; см. также: 3. 5. 16. Совместные действия членов одной семьи см.: Там же. 2. 3.; совместные действия различных частей организма см.: Там же. 2. 3. 18.

132 Xen. Mem. 1. 2. 49.

133 Xen. Mem. 2. 2.

134 Xen. Mem. 2. 3. 4.

135 Xen. Mem. 2. 3. 14.

136 Xen. Mem. 2. 5.

137 Paideia. Bd I. S. 259–267.

138 Xen. Mem. 2. 9. 2.

139 Об этом см.: Xen. Mem. 2. 6. 17.

140 Xen. Mem. 2. 6. 28.

141 Сократ не говорит о своих учениках, и мы не встретим у него утверждения, что он был чьим-то учителем (Plat. Ap. 33a). Он только общается (συνουσία, ср.: οἱ συνόντες) с разными людьми, независимо от их возраста и «беседует с ними» (διαλέγεσθαι). Поэтому он в от-

личие от софистов не берет за это денег (Plat. Ap. 33b; о бедности Сократа см.: Там же. 23c).

142 Выражение «записанные в друзья» впоследствии стало обозначать «записанные в ученики». Это выражение встречается в завещании Феофраста (Diog. Laert. 5. 52.); после смерти Сократа выражение οἱ γεγραμμένοι φίλοι наряду с другими подобными словами вошло в постоянный обиход преподавания. Например, объединение учителя и ученика стали называть синусией (συνουσία), преподавание – беседой (διαλέγεσθαι), школу – досугом (σχολή), а учение – времяпрепровождением (διατριβή). Все эти слова были заимствованы профессиональными учителями, от которых Сократ как раз пытался отгородиться своей терминологией. Таким образом учительские приемы, столь тщательно разрабатываемые софистами, победили в конце концов ту духовность, которая лежала в основе воспитательской идеи Сократа.

143 Типичных представителей современной Пайдейи он видит в Горгии, Продике и Гиппии (Plat. Ap. 19e).

144 Plat. Ap. 19d–e: οὐδέ γε εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους... οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

145 Xen. Mem. 4. 7. 1, 3. 1. 1–3.

146 Plat. Ap. 25a, Men. 92e.

147 См.: Plat. Ap. 19c. Когда Сократ говорит, что было бы замечательно, если бы кто-либо был в состоянии «воспитывать людей», мы можем принять это всерьез, но когда он добавляет «подобно Горгию, Продику и Гиппию», то мы сразу чувствуем иронию Сократа, что ясно видно из последующих слов.

148 Xen. Mem. 4. 1. 2.

149 Xen. Mem. 4. 1. 3-4.

150 Xen. Mem. 4. 1. 5.

151 Xen. Mem. 4. 2.

152 Xen. Mem. 4. 2. 4.

153 Xen. Mem. 4. 2. 11. (Ср.: 2. 1. 17. и 3. 9. 10.)

154 Arist. Met. I. 6. 987b1.

155 Ср.: Arist. EN 1. 1. 1094a27 и 10. 10, особенно конец.

156 См.: Paideia. Bd I S. 150. Anm. 1.

157 Arist. Met. I. 6. 987b1 и XII. 3. 1078bb; b27.

158 Xen. Mem. 4. 6. 1.

159 Maier, op. cit. S. 98 ff., полагает, что утверждение Аристотеля о Сократе как первооткрывателе понятия «всеобщего» основано на «Меморабилиях» Ксенофонта (Xen. Mem. 4. 6. 1.). При этом он считает, что Ксенофонт почерпнул свои взгляды из поздних «диалектических» диалогов Платона, таких как «Федр», «Софист», «Политик» (op. cit. S. 271).

160 Это взгляд, которого придерживается Бернет и Тейлор (см. выше прим. 25).

161 См. мою критику гипотезы Майера, отрицающего логическую ценность философии Сократа, в рецензии на работу Майера: Deutsche Literaturzeitung 1915. S. 333–340 и 381–389. Критика Е. Хоффманна и К. Прехтера исходит из тех же предпосылок.

[162] Xen. Mem. 4. 6.

[163] См.: Paideia III, P. 56 (англ. изд.).

[164] Это прекрасно изложено Платоном в «Протагоре» (355a–b).

[165] По-гречески это будет: «отдаться наслаждению» ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν. См.: Prt. 353e. Внимание Сократа (ibid. c) устремлено как раз на эту формулу, то есть на определение истинной природы этой слабости.

[166] Ср.: Arist. EN 6. 13. 1144b 17 f. «Этическая добродетель» прежде всего рассматривает проблемы наслаждения и страдания (2. 2. 1104b8).

[167] Платоновское понятие знания (φρόνησις) означает познание Блага и господство его в душе человека. (См. моего «Аристотеля», с. 82.) Такое понимание находится в соответствии со всем тем, что Сократ понимал под словами «добродетель есть знание». Очевидно, что слово φρόνησις употреблялось уже Сократом. Мы находим его не только у Платона, который вводит его в тех местах, где сократовский дух проявляется более ярко, но также и у других «сократиков» – Ксенофонта и Эсхина.

[168] Это доказывает «Лахет» Платона (199c ff.), и это же было целью Сократа, желающего доказать в «Протагоре» (331b, 349d,359a–360e), что все добродетели по сути своей являются одним и тем же, то есть знанием Блага.

[169] Это возражение выдвигает Протагор против Сократа (Prt. 329d, 330e, 349d и т. д.). Он защищает точку зрения здравого смысла (common sense), которому противоречат положения Сократа.

[170] Несколько раз Платон показывает, как Сократ пытается исследовать истинное соотношение между частями добродетели. Эти исследования очевидно восходят к «историческому Сократу», подчеркивание единства добродетели совершенно естественно для человека, который ставит перед собой вопрос, что такое «арете в себе»?

[171] Сомнение в правильности традиционного старинного понимания храбрости Платон высказывает также в «Лахете» (19e), где он противопоставляет военной храбрости храбрость внутреннюю. Равным образом критикует он в «Евтифроне» общепринятое понимание благочестия.

[172] Plat. Rsp. VI 500d, Phaed. 82a, Lgg. 710a.

[173] См. выше с. 74 слл.

[174] Платоновский Сократ произносит эти слова очень часто. Обычно считают, что они составляют ту часть ранней диалектики Платона, которая была тесно связана с историческим Сократом. См.: Plat. Prt. 345d, 358c, Hipp. min. 373c, 375a–b.

[175] Arist. (EN 3, 2–3). Аристотель также разделяет господствующие взгляды греческих законодателей. Он определяет понятие «свободы воли» (ἑκούσιον) в широком смысле этого слова, подобно тому, как его определяют законы: «деяния, инициатором которых является само действующее лицо, причем сознавая положение дел в момент совершения поступка» (τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις). Согласно этому определению недобровольным является только такое деяние, которое совершается по принуждению (βίᾳ) или по незнанию (δι' ἄγνοιαν).

[176] Различие между понятиями «желать» и «вожделеть», напр., Plat. Grg. 467c, заключается в том, что желание направлено не на непосредственное действие, а на его результат, не на действие, а на то, из-за чего (οὗ ἕνεκα) оно производится.

[177] Цель (τέλος) — это естественный конец действия, к которому устремлен взгляд (ἀποβλέπει) действующего лица. Это понятие в таком виде встречается у Платона (Prt. 354a и 354c—e, ср.: Grg. 499e).

[178] См. оригинальную, но часто слишком свободно интерпретирующую материал книгу О. Беккера (*Becker O.* Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken: Hermes, Beiheft IV, Berlin, 1937).

[179] В том месте, где у Платона (Prt. 354a—b) впервые появляется понятие τέλος, то есть понятие идеального конца, автор ссылается на общепринятый взгляд, что целью всех усилий является получение удовольствия и, следовательно, оно и есть Благо, ибо при получении его все усилия кончаются (ἀποτελευτᾷ). Но это отнюдь не взгляд самого Платона. В «Горгии» (499e) Платон пишет, что концом всех действий должно быть «Благо»: таков был его собственный взгляд. В других местах это слово сопровождается определением в родительном падеже: «телос арете», «телос счастья», «телос жизни». В этих словосочетаниях термин означает не время, когда явление заканчивается, но идеальное завершение. Это была великолепная идея, коренным образом изменившая историю человеческого духа.

[180] Plat. Grg. 507d. Платон утверждает далее, что счастье основано на справедливости и самообладании и что именно оно — цель (σκοπός), которую мы постоянно должны иметь в виду. Выражение «целиться» (στοχάζεσθαι), заимствованное из охотничьей практики, стало символом праведной жизни: см. места, где оно встречается, собранные в книге: *Ast. F.* Lexicon Platonicum. Bd III, S. 278.

[181] Diog. Laert. 2. 116.

[182] См. прекрасную оценку этого произведения в: *Harder R.* Platos Kriton. Berlin,1934.

[183] Таково осознание своей божественной миссии, которое Платон приписывает Сократу (Ap. 20d ff., 30a и 31a).

[184] Plat. Ap. 30a.

[185] См. особенно заключение так называемой «Апологии» Ксенофонтовых «Меморабилий» (Xen. Mem. 1. 2. 62—64).

[186] Ср.: Xen. Mem. 2. 1.

[187] Xen. Mem. 2. 1. 11—13. См. последние слова Аристиппа: «Во избежание всего этого я не позволяю запрягать себя (вносить в списки граждан)* , но остаюсь везде иностранцем (ξένος πανταχοῦ εἰμι). Такой аполитичный образ жизни Аристотель (Arist. Pol. 7. 2. 1324a16)

* Перевод С. И. Соболевского.

называет «жизнью чужестранца» (βίος ξενικός). Эти слова направлены против философов вроде Аристиппа. В его «Политике» различное отношение граждан к государству ставится во главу угла: «что следует предпочесть, активную жизнь гражданина в своем полисе или жизнь чужестранца, отрешенного от всякого политического сообщества?».

188 Plat. Ap. 29d.

189 Plat. Grg. 511b.

190 Plat. Grg. 519a.

191 Plat. Grg. 517a, ff.

192 Plat. Crit. 52b.

193 Plat. Phaedr. 230d.

194 Plat. Ap. 30a.

195 Plat. Phaedo. 99a.

196 Plat. Crit. 50a.

197 Diog. Laert. 3. 6.

198 См. с. 68. Сократ ощущал себя частью афинского полиса и был глубоко привязан к своим согражданам, к которым он и обращался в первую очередь (см. выше). И все же он вынужден просить своих судей (Plat. Ap. 17d) говорить с ними на своем, а не на их языке. Он сравнивает себя с чужестранцем, которому не отказали бы в разрешении пользоваться своим языком, если бы ему пришлось защищаться перед афинским судом.

199 Ср.: Plat. Ap. 24b и Xen. Mem. 1. 1.

200 Xen. Mem. 1. 1. 2.

201 Plat. Ap. 29d и ср.: 29a, 37e.

202 См. выше с. 74.

203 У Платона Сократ сравнивает отсутствие у себя страха перед смертью с бесстрашием Ахилла (Plat. Ap. 28b–d). Точно так же Аристотель в гимне, посвященном Гермию, уподобляет смерть своего друга гибели гомеровских героев (fr. 675 Rose). См. также моего «Аристотеля» с. 118 сл. О великодушии гомеровских героев см.: Paideia. Bd I. S. 34 ff. У Аристотеля (An. Post. 2. 13. 97b16–25) Сократ является воплощением величия духа (μεγαλόψυχος) наряду с Ахиллом, Аяксом, Алкивиадом и Лисандром.

«МАЛЫЕ СОКРАТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ»

1 Значение литературной формы у Платона рассматривалось в книге: *Stenzel J.* Literarische Form und philologischer Gehalt des platonischen Dialoges: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik. Breslau, 1917, Приложение, с. 123 сл.

2 Эту точку зрения особенно поддерживает Виламовиц (Plato. Bd 1^2. S. 124 ff.).

3 К примеру, Виламовиц (ibid. S. 153) относит «Иона», «Гиппия меньшего» и «Протагора» к 403–400 гг., т. е. ко времени, «когда Платон общался с Сократом, еще не сознавая в полной мере, какое направление придаст всей его жизни это общение».

[4] Виламовиц (ibid. S. 124) дает общее название «юношеский задор» всем этим жизнерадостным произведениям и относит их к самому раннему периоду творчества Платона.

[5] Фон Арним (Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Lpz., 1914. S. 34) идет даже дальше, чем Виламовиц. Он пытается доказать, что «Протагор» — самое раннее из произведений Платона, хотя доводы Арнима отличаются от доводов Виламовица. См. ниже прим. 2 к главе «Протагор».

[6] Даже в написанном в старости диалоге «Филеб» Платон главным действующим лицом сделал Сократа, хотя в других произведениях этого периода, так называемых диалектических диалогах («Парменид», «Софист», «Политик») и в посвященном натурфилософии «Тимее» Сократ играет второстепенную роль. В «Законах» Сократ не появляется вообще и заменен фигурой чужеземца. Платон позволил себе отступить от обычая этого периода, так как этическая тема «Филеба» была сократической, хотя метод изложения сильно отличался от сократовской диалектики. Так же дело обстоит и в «Федре», о поздней датировке которого будет сказано ниже. См.: Paideia. Bd III. S. 182 ff.

[7] Arist. Met. A 6. 987a32.

[8] Основатель современного платоноведения Шлейермахер основывал свое понимание творчества Платона на убеждении о внутреннем единстве всех диалогов. После него Ф. Германн (*Hermann C. F.* Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg, 1839) стал провозвестником дальнейшего развития так называемого исторического подхода. Об истории дальнейшей интерпретации Платона см. полезную, но уже устаревшую книгу: *Ueberweg F.* Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften. Wien, 1861. I. Teil; затем цикл моих лекций «Роль Платона в системе образования греков», особенно вступительную лекцию «Изменения в образе Платона в XIX веке», впервые опубликованную в журнале Die Antike. Bd IV (1928). S. 85 ff., а затем отдельным изданием в Берлине в 1928 г. См. также: *Leisegang H.* Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe, 1929.

[9] Наиболее крупным представителем этой школы был Виламовиц. См. выше прим. 4.

[10] См. работы трех исследователей, которые придерживаются такого мнения: это *Raeder H.* Platons philosophische Entwiklung. Lpz., 1905; *Maier H.* Sokrates. Tübingen, 1913 и *Pohlenz M.* Aus Platos Werdezeit. B., 1913.

[11] См. выше прим. 4.

[12] См. прим. 10.

[13] См.: Paideia. Bd I. S. 150.

[14] Ср.: Ap. 36c, где Сократ еще раз подводит итог своего влияния на людей в краткой исчерпывающей формуле. Он говорит, что старался убедить каждого человека сначала заботиться о самом себе, а потом уже о своих делах, что следует быть по возможности мудрым и добрым, а о государственных делах следует заботиться лишь после того, как позаботишься о самом государстве (αὐτῆς τῆς πόλεως).

Различие между заботой о делах полиса и о самом полисе, т. е. о том, чтобы полис был по возможности добрым и мудрым и есть главное отличие «политики» Сократа от политики в обычном смысле этого слова. Другие упоминания об отношении Сократа к своей роли в полисе см.: Ap. 30e, 31a и т. д.

[15] Crit. 50a.

[16] Lach. 179c ff.

[17] Chrm. 161b, ср.: 161c.

[18] Rsp. IV, 433b.

[19] Chrm. 171d-e; ср.: 175b.

[20] Chrm. 170b, 173b, 174c, где врачебное искусство и кораблевождение упомянуты рядом, подобно тому как в «Горгии» и «Государстве» сопоставлены политическое и врачебное искусства. Эти искусства определяются также как «познание Блага» (ἡ περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπιστήμη), хотя они подчинены ему.

[21] Prt. 319a. Поскольку в «Протагоре» речь заходит о политической «техне», то потребовалось исследование четырех т. н. гражданских добродетелей.

[22] Этот момент упустил из вида Виламовиц при создании образа Платона-поэта(op. cit. S. 124 ff.).

[23] См. мои аргументы в статье «Роль Платона в системе образования греков»: Die Antike. Bd IV. S. 92).

[24] См. выше, прим. 14.

[25] Grg. 517c, 519a, 521d.

[26] Ep. VII. 326a-b.

[27] Ep. VII. 325d.

[28] Ep. VII. 324d-e и подробнее по этому вопросу (Xen. Mem. 1.2.31-37).

[29] Ep. VII. 325a.

[30] Ep. VII. 325e-326b; V, см. хорошо известную параллель к этому месту в «Государстве» (Rsp. 473d). То, что эти взгляды появились у Платона не в результате духовных сдвигов, а существовали у него с самого начала, доказывается «Апологией» (Ap. 31e и повторение того же в Ap. 36b).

[31] Ap. 36c.

[32] Ap. 36b.

[33] Ep. VII. 325e ff.

[34] Ep. VII. 325e-326a. В «Государстве» (VI, 499c) он употребляет сходные выражения, говоря о возможности создания идеального государства, хотя в это время и не наступил подходящий момент (καιρός).

[35] Ep. VII. 326b.

[36] Ep. VII. 325c-e.

[37] К таким выводам пришел А. Э. Тейлор в своем «Платоне» (p. 20).

[38] *Pohlenz M.* Aus Platos Werdezeit. S. 227.

[39] Слова в Ep. VII. 326a λέγειν τε ἠναγκάσθην κτλ., которые Тейлор относит к «Государству» (Plato. P. 20), на самом деле относятся к учению Платона, которое излагалось первоначально еще устно.

Я показал это в моей рецензии на книгу Тейлора (Gnomon. Bd 4. S. 9). Точно так же объясняются совпадения некоторых мест в «Государстве» с комедией Аристофана «Женщины в народном собрании».

[40] Уже в «Апологии» дается обещание продолжить эту программу (Ap. 39c-d).

[41] См.: *Dièz A.* Autour de Platon. Paris, 1927. P. 156 ff.

[42] См. в первую очередь книгу Майера (Sokrates, S. 264). Реакция Бернета и Тейлора на попытки отрицать наличие у Сократа высоких логических достижений вполне оправданна; но эти исследователи заходят слишком далеко, чрезмерно упрощая решение вопроса, приписывая все, что говорит Сократ у Платона, «историческому» Сократу.

[43] Xen. Mem. 4.6.1.

[44] См. указ. соч. Г. Рэдера, Виламовица, Поленца и др.

[45] Совершенно непонятно, — говорит К. Риттер (Platon. Bd I. S. 577), — как можно было найти у Платона нечто похожее на знаменитое аристотелевское истолкование платоновских идей, как существующих независимо, сами по себе. Ю. Штенцель (J. Stenzel) (см. выше прим. 1) дал убедительное объяснение этой трудности.

[46] Arist. Met. A 6. 987a32 ff.

[47] См. выше с. 30.

[48] Rsp. VII. 537c: настоящим диалектиком является «синоптик», который в состоянии охватить в совокупности много явлений. Такое же описание мы встречает в «Федре» (265d).

[49] Исследование употребления в платоновских диалогах понятий εἶδος и ἰδέα, чтобы привести к надежным результатам, должно учитывать также и другие обозначения и описания единого и множества, как, например, ὅ ποτε ἔστιν· τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν. ὅτι ποτε ἔστιν αὐτὸ ὅτι ἐστιν и т. п.

[50] Arist. Met. M, N. Ср.: *Wilpert P.* Neue Fragmente aus Περὶ τἀγαθοῦ: Hermes, 76, 1941. S. 226 ff.

[51] Euthphr. 6e. См. собрание примеров для слов εἶδος и ἰδέα, собранных у Риттера: *Ritter C.* Neue Untersuchungen über Plato. München, 1910. S. 228–326).

[52] Вот почему толкование Платона Шлейермахером до сих пор не утратило значения. Английская книга *Shorey P.* The Unity of Plato's Thought (Chicago, 1904) твердо примкнула к этой концепции в то время, когда она совсем не котировалась в науке. Автор сам подчеркивает (с. 88), что наличие единства взглядов не исключает возможности развития их.

«ПРОТАГОР»

[1] Для простоты будут сохранены привычные с давних пор переводы слов «арете» (добродетель) и «эпистеме» (знание), хотя такой перевод и может привести к недоразумениям, ибо в современных словах содержатся дополнительные оценочные критерии, отсутствовавшие в греческом. Если после всего того, что было рассказано в томе I нашей книги «Paideia», читатель, не обладающий духовной

самостоятельностью, все-таки не сможет уловить в слове «добродетель» придававшегося ей греками смысла, а в понятии «знания» усмотрит европейскую «науку» (science), а не размышление о духовных ценностях, которое греки называют φρόνησις, то ему не поможет и то, что мы повсюду будем использовать греческие слова вместо современных европейских.

[2] Взгляд, которого мы придерживаемся, что «Протагору» предшествовали «малые диалоги», будет подкрепляться новыми аргументами. Виламовиц считал «Протагора» одной из ранних работ Платона, а фон Арним даже первой его работой. Убеждение Виламовица сводилось к тому, что ранние сократические диалоги, включая «Протагора» не имели философского характера (см. выше с. 109). Фон Арним на сс. 24–35 в своей книге «Platos Jugenddialoge...» пытался показать, что «Лахету» должен был предшествовать «Протагор», оба эти вывода, как я полагаю, совершенно неприемлемы.

[3] Prt. 310a ff.

[4] Prt. 311a ff.

[5] Prt. 312a.

[6] Изучение какой-либо профессии называют ἐπὶ τέχνη μανθάνειν; καλοὶ κἀγαθοί же, по Протагору, обучаются только ἐπὶ παιδείᾳ (312b).

[7] См. выше с. 69.

[8] Prt. 313a. Упоминание о душе и грозящей ей опасности – безусловно сократовское. Ср. также: 314a, 314b.

[9] Об этой стороне новой культуры см. главу о «Государстве».

[10] Prt. 313a–314b.

[11] Необходимость врачевания души упомянута в «Протагоре» (313d–e). Знание названо «пищей для души» (313c); идея, что душа нуждается в систематическом врачебном попечении (ψυχῆς θεραπεία) разработана в «Горгии» (см. с. 144).

[12] Prt. 313d2, d8, e3, 314b3.

[13] Prt. 314c ff.

[14] Prt. 314e–315b.

[15] Prt. 315c.

[16] Prt. 315d–316a.

[17] Prt. 319a. В «Протагоре» ἐπάγγελμα (обещание), которое учитель дает ученику в том, что он научит его определенным вещам. Глаголы, которые обозначают примерно «обещать», «заявлять» (ἐπαγγέλλεσθαι, ὑπισχνεῖσθαι, ср.: 319a4), на латынь переводятся глаголом profiteri, откуда происходит возникшее в императорском Риме профессиональное обозначение обучающего софиста словом «профессор».

[18] См. выше с. 20–21.

[19] Prt. 316d.

[20] Prt. 316d–e.

[21] Prt. 316d.

[22] Prt. 317b: ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους. Ср. слово ὁμολογεῖν в 317b и 317c.

[23] Prt. 317c–d.

[24] Prt. 318a.
[25] Prt. 312e.
[26] Prt. 318c.
[27] Prt. 318e. Здесь, между прочим, Протагор критикует софистов вроде Гиппия, которые обучали т. н. «свободным искусствам», и говорит, что они только портят юношей (λωβῶνται τοὺς νέους).
[28] Prt. 318e5–319a1.
[29] Prt. 319a.
[30] Prt. 319b–c.
[31] Prt. 319d.
[32] Prt. 319e.
[33] Prt. 320a.
[34] Prt. 320b.
[35] См.: Paideia. Bd I. S. 287, 366 ff.
[36] См.: Paideia. Bd I. S. 388 ff.
[37] См.: Paideia. Bd I. S. 394.
[38] Сомнения во всемогуществе воспитания высказывались уже у Гомера (см.: Paideia. Bd I. S. 54).
[39] В «Протагоре» (Prt. 319c) Сократ называет области интеллектульной культуры как τὰ ἐν τέχνῃ ὄντα. Ср.: Grg. 455b, Lach. 185b. Отличительной чертой этих форм знания и культуры является наличие учителей и экзаменов (Grg. 513e ff.).
[40] Это главное возражение Сократа, выдвигаемое им до и после речи Протагора (Prt. 319b, 328e).
[41] Paideia. Bd I. S. 390 ff.
[42] Prt. 328d–e.
[43] Prt. 329b.
[44] Prt. 329c. Ср.: 322b–323a.
[45] См. выше с. 74, 90–91.
[46] Prt. 329c.
[47] Это характерно для сравнения «Протагора» с «малыми диалогами»: автор «Протагора» возвращается к ним, чтобы затем пойти дальше.
[48] Prt. 329d.
[49] Prt. 329e.
[50] Например, следующее место (Prt. 349d ff.) является реминисценцией из «Лахета» и предпринятой там попытки определить природу храбрости. Если там и не перечисляются педантично все оттенки различий, то это еще не является доказательством того, что «Лахет» стоит на более высокой ступени диалектического исследования и поэтому написан после «Протагора» (как предполагал фон Арним, см. его книгу – op. cit. S. 24 f.).
[51] Prt. 330c ff., 332a ff., 333d ff.
[52] Prt. 331b8, 332a1, 350c–351b.
[53] См. выше с. 108 слл.
[54] Prt. 335b–c, ср.: 333e.
[55] Prt. 338e. Протагор говорит, что знание поэзии (περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι) «основная часть Пайдейи».

[56] Протагор выбрал эти стихи, так как в них говорится о сущности арете; он это делает несмотря на то, что они не вносят ничего нового в выдвинутую Сократом проблему отношения частей арете к целому. Платон непосредственно связывает «пайдейю» софистов с той стороной древней поэзии, где серьезно разбирались вопросы арете, а следовательно и воспитания. Наиболее подходящим для этого оказался поэт Симонид.

[57] Prt. 345e. Однако выводы, которые Сократ делает из интерпретации этого стихотворения, исторически неверны: они вытекают не столько из слов самого Симонида, сколько из сделанных на основании этих слов логических дедукций. Даже при интерпретации поэзии Сократ старается извлекать абсолютную истину, как она ему представляется.

[58] Prt. 349d ff. Сократ вынужден апеллировать к репутации Протагора как выдающегося практика Пайдейи, чтобы заставить его принять дальнейшее участие в дискуссии.

[59] Prt. 350c ff.

[60] Prt. 351b ff.

[61] Prt. 351d.

[62] Prt. 352b.

[63] Prt. 352c3–7.

[64] Prt. 352d. Протагор говорит: «Это было бы позором для меня (αἰσχρόν) более чем для кого бы то ни было, если бы я не признавал мудрость и знание величайшими человеческими достоинствами». Тем не менее мы чувствуем совершенно ясно, что это не столько его глубокое убеждение, сколько действие слов Сократа. Протагор боится позора, который он, представитель Пайдейи, навлечет на себя, если усомнится в силе знания. Сократ, который это прекрасно понимает, использует это для того, чтобы заставить Протагора противоречить самому себе. Он несколько раз пользуется этим страхом своего оппонента перед общественным мнением, чтобы заставить его сделать противоречивые выводы; см.: Prt. 333c, Grg. 461b и особенно Grg. 482d ff., где Калликл разоблачает этот «трюк» Сократа.

[65] Prt. 352d–e.

[66] Prt. 353a.

[67] Prt. 353a.

[68] Совершенно ясно, почему платоновский Сократ в этой дискуссии продолжает спор с «толпой», а не с Протагором. Тем самым он облегчает Протагору возможность согласиться с ним, где тот не отважился бы ответить от собственного имени, опасаясь вызвать общественный скандал. Ср. прим. 64.

[69] Prt. 353c ff.

[70] Prt. 353d–e, 354b.

[71] Впервые в творчестве Платона появляется фундаментальная концепция конечной цели (τέλος). См.: Prt. 354b7, 354d2, 8; см. также родственные глаголы ἀποτελευτᾶν (εἰς ἡδονάς) в 354b6 и τελευτᾶν в 355a5. В 355a1 «Благо» (ἀγαθόν) синонимично с τέλος. В «Горгии» (499e) та же идея выражена иначе: добавляется формула «то ради чего» (οὗ ἕνεκα), которое здесь синонимично Благу.

[72] Prt. 356a.
[73] Prt. 356b.
[74] Prt. 356c–e.
[75] Prt. 356e–357a.
[76] Prt. 357a–b.
[77] Prt. 357b. Эта концепция измерения и умения взвешивать, чья роль здесь подчеркивается настойчивым повторением (356d8, 356e4, 357a1, 357b2, 4), оказывается особенно важной для платоновской концепции познания и воспитания. Здесь же она появляется только как желаемый идеал и связана с идеей нахождения высшего Блага, но это на самом деле не в духе Сократа. В поздних работах Платона раскрываются в полной мере ее сила и значение.
[78] Prt. 357c–d.
[79] Prt. 358a.
[80] *Qui tacet, consentire videtur* (кто молчит, по-видимому, согласен).
[81] Prt. 358b6.
[82] Prt. 358c6.
[83] См. выше, прим. 57.
[84] Prt. 349d.
[85] Prt. 349e.
[86] Prt. 358d6.
[87] Prt. 358e.
[88] Prt. 359d.
[89] Prt. 360b–c.
[90] Prt. 360d4.
[91] Prt. 360e6.
[92] Prt. 361a5. См. выше, с. 108 сл.
[92a] Ср.: Tht. 155a.
[93] Prt. 361a5, 358c5, где Сократ определяет незнание как состояние, когда человек неправильно определяет истинные ценности (ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων).
[94] Это определение софиста у Платона (см.: Prt. 349a: παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος). Софисты брали на себя обязанность «учить людей» (παιδεύειν ἀνθρώπους, Ap. 19e, Prt. 317b), что в Ap. 20b употребляется как синоним выражения «овладение знанием человеческой и политической арете».
[95] Ap. 19d–20c; Xen. Mem. 1.2.2. Ср. выше с. 84–85.
[96] Prt. 361c. Мы можем проследить, как этот вопрос занимал умы современников Сократа, не только по свидетельству жившего тогда софиста (см. т. н. Διαλέξεις в книге: *Diels.* Vorsokratiker II [5], 414 ff.), но также по дискуссиям вроде той, которую мы встречаем у Еврипида в «Просительницах» (911–917), где утверждалось, что храбрости можно научить точно так же, как учат ребенка, заставляя слушать и повторять то, чего он не знает. Еврипид делает из этого вывод, что все зависит от правильной Пайдейи.
[97] В конце «Протагора» (357b5) Сократ откладывает обсуждение вопроса, в чем заключается наука (τέχνη καὶ ἐπιστήμη) об «искусстве измерения», до другого случая.
[98] См. выше, с. 75.

«ГОРГИЙ»

[1] Здесь доведен до логического конца тот метод трактовки, который в I томе «Платона» Виламовица выпадает на долю лишь отдельных диалогов. Показательно, что главе, посвященной «Федру» (в этом диалоге речь идет об отношении риторики к диалектике), предпослано лирическое название «Счастливый летний день».

[2] Эта фраза взята у поэта Вордсворта. Очевидно влияние книги В. Дильтея, озаглавленной «Erlebnis und Dichtung», на метод Виламовица.

[3] Дж. Финли (Harvard Classical Studies, 1939) показал, что Горгия нельзя рассматривать как единственного создателя риторики или даже как ее единственного представителя в Афинах.

[4] Prt. 319a–d.

[5] Grg. 449d, 451a.

[6] Grg. 450a, 451d, 454b.

[7] Grg. 456a ff.

[8] Grg. 456b.

[9] Grg. 456b6–c.

[10] Grg. 455d–e (ср.: 455b).

[11] Grg. 454e–455a.

[12] Grg. 456d–457c.

[13] Grg. 456e, 457c.

[14] Grg. 459d–e.

[15] Grg. 460a. Об опасении Протагора утратить авторитет у сограждан см. прим. 64 к главе, посвященной «Протагору».

[16] Grg. 460d.

[17] Grg. 461b–c; ср. прим. 64 к предыдущей главе.

[18] Grg. 481b ff.

[19] Grg. 462b.

[20] Аристотель под техне понимает общий взгляд (ὕποψις) на сходные предметы, который постепенно выработался на основании многочисленных наблюдений и опытов (Arist. Met. I. 1, 981a5).

[21] Термин «техне» (искусство), по Аристотелю, близок к «эмпирии» (опыту) тем, что он имеет практическое значение (ibid. 981a 12).

[22] Упоминание об «искусстве измерения» встречается в «Протагоре» (Prt. 356d–357b). Это место сводит на нет притязания Протагора (319a), что его Пайдейя является «политической техне».

[23] Ср. написанную по моему совету диссертацию: *Jeffré F.* Der Begriff der Techne bei Plato. Kiel, 1922, так и не напечатанную; рукопись ее хранится в библиотеке Университета в Киле.

[24] Grg. 462b–d.

[25] Grg. 463b.

[26] Grg. 463d.

[27] Grg. 464a–c5.

[28] Grg. 464c5–d.

[29] Grg. 464d, 465b–d.

[30] Grg. 465a. В этом отрывке Платон кратко резюмирует свое понимание понятия «техне» (искусства). Ἄλογον πρᾶγμα – «неразумное дело» – не заслуживает понятия «техне». При этом очень важно для нас не забывать основные черты «техне»: она должна быть направлена всякий раз к наилучшему, в конечном счете, – к абсолютному благу. Она направлена на реализацию ценностей в той сфере практической жизни, с которой она связана. В качестве модели природы «истинной техне» Платон приводит медицину: см. 464a, 464d. Отсюда вытекает его понятие терапии и «стремления к лучшему» (στοχάζεσθαι), как и обозначение этого лучшего как хорошего расположения и благосостояния (εὐεξία). См. выше с. 31. «Политическое искусство» – главная цель вновь создаваемой философии и образования – тоже должно врачевать, но не тело, а душу.

[31] Парадоксальность – характерная черта философских утверждений Платона. Это было замечено его современником Исократом, обладавшим наблюдательностью и тонким чувством стиля. То, что он в своей «Елене» (гл. 1–2) прежде всего имел в виду Платона, я постарался показать в «Пайдейе» (V. III, 68, англ. изд.). То же предполагали и другие исследователи. Интересно проследить, как Исократ пытается интерпретировать этот факт, сопоставляя его с ранней греческой философией; в то же время он хочет указать этим на слабость философии вообще. Надо признать, что ему не удалось понять суть дела.

[32] Grg. 465c.

[33] См. выше с. 68 и 74–75.

[34] Grg. 481c: «Ведь если ты [Сократ] серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?»

[35] Grg. 466b ff. Уже в речи Горгия подчеркивается способность риторики давать людям власть: 451d, 452d,456a ff.

[36] Ср. выше главу о «Протагоре».

[37] В «Горгии» 466b11 ff. Пол дает это определение понятия «власть». Его опровергает Сократ. Греческие слова для обозначения понятия «власти» – δύναμις, μέγα δύνασθαι – ср.: 466b11, 466d7, 467a 8, 469d2. В «Государстве» Платон противопоставляет «Власть» «Разуму», δύναμις – φρόνησις. Δύναμις – это власть в физическом, а κράτος – в правовом смысле.

[38] Платон повторяет это высказывание очень часто. См.: Grg. 466b11, 466d7, 467a8, 469c3, d2 etc.

[39] Archilochus, fr. 22. Diehl; Paideia. Bd I. S. 173.

[40] Solon, fr. 23. Diehl.

[41] Grg. 469c.

[42] Grg. 470e.

[43] Это особенно подчеркивается в «Государстве» (VI 497e–498c).

[44] Это выражено с грубой откровенностью в словах афинских представителей, которые вели переговоры с маленьким островом Мелос. Афины хотели вынудить мелосцев отказаться от своего нейтралитета. См.: Th. 5. 104–5; Paideia. Bd I. S. 501 ff. Нечто сходное мы

видим в речи афинского посла в Спарте, Th. 1. 75–76; Paideia. Bd I. S. 495.

[45] Grg. 470e9.

[46] Было бы исторически неправильно приравнивать христианскую концепцию, которая выражена в столь различных формах, к упомянутой здесь низкой оценке человеческой природы.

[47] Ср.: Paideia. Bd I. S. 395.

[48] Здесь заняло бы слишком много места приводить все источники, подтверждающие это положение. Главное доказательство того, что Платон считает арете присущей природе человека (κατὰ φύσιν), а все злое, противоречащим ей (παρὰ φύσιν), дано в «Государстве» 444c–e. Арете – это здоровье души и, следовательно, она и есть нормальное состояние или истинная природа человека. Платона укрепляла в этом убеждении его медицинская концепция природы как такой реальности, которая является сама для себя образцом.

[49] Grg. 466c.

[50] О последующем см.: Grg. 466b ff., а особенно 467a.

[51] Grg. 467c5–468c.

[51a] Подобное переосмысление понятия власти и стремление к власти (πλεονεξία) и перенесение этого в область морали мы находим в речи Исократа «О мире» (33. Ср.: Paideia. V. III. P. 151 – англ. изд.). Некоторые аргументы, как и весь ход мысли в §§ 31 – 35 этой речи, Исократ заимствовал из «Горгия» и «Государства» Платона.

[52] Grg. 472e.

[53] См.: Prt. 324a–b. Там сказано, что уже во времена софистов греки отказывались от восприятия наказания как возмездия (τὸν δράσαντα παθεῖν), а рассматривали его как воспитательную меру – это было телеологической, но не каузальной концепцией наказания. Платон меняет этот подход в духе своего медицинского восприятия политического искусства и толкует наказание как средство лечения души.

[54] Grg. 477a ff.

[55] Grg. 471d4.

[56] Grg. 482c–486d.

[57] Grg. 485d–e.

[58] Афинские граждане, придерживающиеся старых взглядов, враждебно относились к софистическому образованию, что отразилось в комедии. Это же нашло выражение в последней части платоновского «Менона» в обрисовке образа Анита. Анит был одним из обвинителей Сократа; в «Апологии» Сократ защищается от попыток Анита причислить его к софистам. Ср.: Men. 89e ff.; Ap. 19d–20c.

[59] Grg. 484e, 485e, 486c.

[60] Grg. 487c. Сократ ограничивает обсуждение высоких политических проблем кружком, который он определяет приведенными ниже тремя именами видных афинских граждан. В него входил Андрон, сын Андротиона, участник олигархического переворота в 411 г. до н. э.; Платон называет его слушателем лекций Протагора (Prt. 315c). (Его сын Андротион – известный олигархический государственный деятель и историк, против которого была направлена знаме-

нитая речь Демосфена.) Мы ничего не знаем о двух других представителях этой группы – Навсикиде из Холарга и Тисандре из Афидны; о потомках первого известно, что они были богатыми афинскими гражданами (ср.: *Kirchner.* Prosopographia Attica II 113 и 114).

[61] Th. 2. 40. 1; Paideia. Bd I. S. 403.

[62] О его программной речи «Против софистов» см.: Paideia. V. III. P. 55. (англ. изд.).

[63] Платон приложил немало усилий, чтобы придать своему Калликлу черты живого человека, используя при этом не только присущее ему умение создавать реалистические портреты, но и отнеся Калликла к действительно существовавшей группе аристократически настроенных афинских граждан, о который мы говорили выше. (См. прим. 60.) Несомненно, он так же исторически достоверен, как и враг Сократа, ненавистник софистов Анит в «Меноне». Здесь не имеет значения, был ли Калликл реально существующим человеком или это псевдоним кого-либо другого.

[64] См. выше с. 145–146.

[65] Природа и ее законы выступают здесь вместо божественных сил, на которых прежде зиждились человеческая власть и человеческие законы. См.: Paideia. Bd I. S. 408 ff.

[66] Grg. 482e.

[67] Для того, кто не может помочь самому себе (αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν), когда с ним поступают несправедливо, лучше умереть, ср.: Grg. 483b. Из последующего изложения (485b) ясно, что для Калликла «умение помочь самому себе», присущее сильной личности, является воплощением свободы (см. ниже прим. 77).

[68] Grg. 483b–c.

[69] Grg. 483c–d. Эпоха рационализма использует примеры, взятые из опыта, вместо мифологических примеров ранней дидактической поэзии.

[70] Grg. 483e–483c. О софистической теории «права сильного» см.: *Menzel A.* Kallikles. Wien – Leipzig, 1922.

[71] Grg. 470e.

[72] Рассматривая законы как противоестественные оковы (δεσμός), Калликл разделяет мнение софиста Антифонта, которому принадлежит теория о противопоставлении закона и природы (νόμος, φύσις). Аналогично софист Гиппий (Prt. 337d) называет закон деспотом человечества, но оба софиста не делают, подобно Калликлу, из этого вывода о праве сильного; они идут другим путем. См.: Paideia. Bd I. S. 412. ff.

[73] Grg. 484c.

[74] Grg. 484c–485a.

[75] Grg. 485a–e.

[76] Ср. утверждение Калликла в «Горгии» (Grg. 484c): περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίβειν и πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφεῖν. Ср.: Rsp. VI 498a–c.

[77] В «Горгии» (485c) Калликл утверждает, что слабый человек постоянно опасается утратить свое гражданское состояние, всегда чувствует себя несвободным, и в таком положении оказываются все

последователи Сократа. Этот упрек может понять лишь тот, кто помнит, что истинная Пайдейя для грека была Пайдейей свободного человека. То, что сам Калликл был человеком высокообразованным, он доказывает тем, что часто, отдавая дань моде, цитирует Еврипида и Пиндара, вплетая эти цитаты в свои рассуждения и доказательства (486b–c).

[78] Grg. 487b.

[79] Antiphon. fr. 44 col. 3, 18–4, 22. (Ср.: Diels. Vorsokratiker. Bd II[5], S. 348 ff.).

[80] Фукидид (V. 105) пишет, что во время своих переговоров с мелийцами афиняне оправдывали свое естественное стремление к господству формулой, что приятное – морально хорошо (τὰ ἡδέα καλά), это совпадает с мнением толпы и софистов в платоновском «Протагоре» (см. выше). По их утверждению, этого же принципа придерживались не только афиняне, но и спартанцы.

[81] Grg. 488b–489a, 491b.

[82] Grg. 491d. Это основной вопрос всего сократовского политического учения. См. выше с. 76–77.

[83] Grg. 491e, 492d.

[84] Prt. 354d, 355a; ср. выше с. 76–77.

[85] Grg. 492e.

[86] Grg. 494a.

[87] Grg. 494b–499c.

[88] Grg. 499d–500a.

[89] Этого взгляда придерживаются Виламовиц и Поленц, к правильной позиции примыкают Редер, Арним, Шорей и Тейлор.

[90] Phaed. 64a–68b; ср.: Grg. 492e–493a, 523a–b.

[91] Арним также разделяет взгляд, что «Протагор» возник значительно раньше, но по иным соображениям. Ср. прим. 2 к предыдущей главе.

[92] См. выше с. 76 слл.

[93] Prt. 356d–357b.

[94] Prt. 354b; 354d; 355a.

[95] Phaed. 69a.

[96] Grg. 498d.

[97] Уже в «Протагоре» (349b) Платон ставит вопрос, обладают ли различные добродетели (ἀρεταί) каждая своей особой сущностью (ἴδιος οὐσία), или различные названия этих добродетелей означают одно и то же (ἐπὶ ἑνὶ πράγματί ἐστιν). Это ἓν πρᾶγμα или их общая οὐσία, как показывает Горгий (499a), есть Благо (τὸ ἀγαθόν), которое представляет собой «телос» всех человеческих дел и желаний.

[98] Grg. 451d.

[99] Grg. 462c, 463b.

[100] Grg. 500a.

[101] Grg. 500a6.

[102] Grg. 500b.

[103] Платон здесь снова проводит параллель с врачебным искусством, о котором он всегда вспоминает, размышляя о «политической техне», см. выше прим. 30.

[104] Grg. 501d–502d. Платон имеет в виду современную хоровую и дифирамбическую поэзию, в качестве примера ее он приводит Кинесия, о котором с насмешкой писал еще Аристофан. Даже Калликл понимает, что его произведения не могут иметь воспитательного значения. Презрение Платона к современному искусству было вызвано его вырождением.

[105] Grg. 502e

[106] Grg. 503b.

[107] Grg. 503e–505b. «Эйдос», памятуя о котором, государственный деятель должен создавать порядок (τάξις) в своем «объекте деятельности», то есть в человеческой душе, – это Благо. Платон отмечает (499e), что Благо есть «телос» всех действий и поступков человека.

[108] Grg. 505d.

[109] Grg. 513c.

[110] Grg. 506d.

[111] Grg. 506e.

[112] Grg. 506d–507a.

[113] Grg. 507a–c

[114] См. выше, с. 68.

[115] Grg. 507c.

[116] Grg. 507d. Здесь Платон вводит понятие «цели» как точки, к которой должны стремиться наши жизни (σκοπός). Это то же самое, что и τέλος, каковой мы уже признали как Благо (499e).

[117] Grg. 507e, ff.

[118] Grg. 508a.

[119] Grg. 483b, 486b.

[120] Grg. 509b–d.

[121] Grg. 509d–510a.

[122] Grg. 510a.

[123] Grg. 510b. В 470e Пайдейя была объявлена критерием для определения хорошего и счастливого властителя.

[124] Grg. 510c.

[125] Grg. 510d.

[126] Grg. 510e–511a. Такое подражание тирану становится самым большим препятствием для воспитания. Эта мысль более подробно изложена в «Государстве»: там систематически развивается положение, что воспитание всегда приспосабливается к духу существующих политических условий.

[127] Grg. 511a–b.

[128] Grg. 513a–c.

[129] Grg. 513d: μὴ καταχαριζόμενον, ἀλλὰ διαμαχόμενον. Ср.: 521a, где слово «бороться» тоже употребляется в этом значении: διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις, ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν. Сократ подразумевает борьбу, которую врач ведет с легкомысленным и сопротивляющимся пациентом. В этом вопросе снова проводится параллель с медициной.

[130] Grg. 513e. Здесь, как и в самом важном месте «Горгия» (470e), обладание Пайдейей – единственный критерий ценности как денег, так и власти. То, что «калокагатия» (514a) означает не что другое,

как Пайдейю, видно из синонимического употребления этих слов (см. параллельное нашему место 470e6–9).

[130a] Обычное для почетных декретов слово εὐεργεσία (Grg. 513e) характеризует в данном случае особую роль в государстве деятелей Пайдейи.

[131] Платон (Grg. 514b), неуклонно следуя сократовской привычке к диалектическому анализу, ввел понятие экзамена в систему «высшего образования». В этом вопросе он следовал введенному Сократом обычаю диалектического испытания собеседника. В «Государстве» он основывает на этом воспитание властителей. Платон заимствует обычай испытаний у представителей различных «техне», таких как врачи и архитекторы.

[132] Grg. 514a–e.

[133] Grg. 515a–b.

[134] Grg. 515c–516c.

[135] Grg. 517a.

[136] Grg. 517b.

[137] Grg. 517c–518b, d. Здесь государство воспринимается как : рачующее и воспитывающее учреждение, и этот стандарт Платон впервые применяет, оценивая современные ему и исторически существовавшие государства.

[138] Grg. 519a–b.

[139] Grg. 519b–d.

[140] Grg. 519e–520b.

[141] Grg. 521a. Сократ говорит здесь о самом важном выборе в жизни человека – «выборе образа жизни» (βίου αἵρεσις); согласно его философии в этом выборе заключен весь смысл человеческого существования, ставящего целью поиски истины. Пренатальный (до появления на свет) выбор жизненного жребия и будущего в потустороннем мире описан в заключительном мифе «Государства» Платона (617b–620d) – этот миф служит как бы метафизическим фоном для земного выбора. Данное место в «Горгии» в свою очередь является дальнейшим развитием темы, начатой в «Апологии» (29d), где Сократ перед лицом грозящей ему смертельной опасности делает выбор: продолжать свою философскую деятельность (βίος).

[142] Grg. 521c–522a.

[143] Grg. 522d. В слова «помогать самому себе» (βοηθεῖν ἑαυτῷ) Сократ и Калликл вкладывают противоположный смысл: Сократ говорит о сохранении своего истинного «я», а Калликл имеет в виду силу, необходимую для спасения жизни (см. выше гл. «Сократ»). Если по Сократу знание идентично самой арете, если «учение помочь самому себе» надо понимать в высшем смысле, то понятно, почему уже в «Протагоре» (352c) Сократ настаивает, что философия способна «помочь человеку». Значение слова βοηθεῖν то же самое, что и в медицине – излечить человека и вернуть ему здоровье.

[144] Grg. 513c. Платон называет это обычным воздействием (τὸ τῶν πολλῶν πάθος) учения Сократа.

[145] См. выше с. 72.

[146] Grg. 523a, ff.

147 В этой ошибке повинны те исследователи, которые рассматривают орфические элементы у Платона с точки зрения истории религии. Наиболее далеко по этому пути заходит Макхиоро (Macchioro), который просто выводит большую часть платоновской философии из орфических учений.

148 Grg. 523e: αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα. «Обманчивые покровы» встречаются в 523c–d.

149 Grg. 524b–d.

150 «Острова блаженных» – 523b, 524a, 526c, «исправимые и неисправимые грешники» – 525b–c; 526b.

151 Grg. 525c–d. Среди «неисправимых грешников» находится и Архелай, царь Македонии, и другие тираны, о которых Сократ сказал (470d–e), что он не знает, «были они счастливы или нет, так как неизвестно, как обстояло дело с их Пайдейей и справедливостью». При врачебном осмотре в потустороннем мире обнаруживается, что души тех, кто «был воспитан вне Истины», лишены стройности, искривлены и искалечены.

152 Grg. 527e.

153 Grg. 527d.

154 Prt. 358c.

155 Prt. 357b.

156 См. выше с. 90.

157 Grg. 521d.

158 Эта критика существующей Пайдейи более подробно изложена в «Государстве», 492b, ff., а особенно в 493a–c. См. ниже.

159 Калликл путает здесь сократову критику Афинского государства с пропагандой проспартанской олигархии (Grg. 515e). Он считает, что Сократ заимствует у нее свои идеи; но Сократ особенно подчеркивает, что он подобно любому другому из окружающих его людей может судить лишь то, что видит и слышит. Очевидно, Платон хочет отметить, что Сократу чужда любая партийная политика, и его критика государства находится на другом, более высоком уровне.

160 См. с. 95 слл.

161 Ep. VII. 324e и конец «Федона»

162 Ep. VII. 324e, 325b, 325b–326b.

163 Ep. VII. 325c ff.

164 Ep. VII. 331d.

«МЕНОН»

1 Prt. 357b.

2 Men. 70a.

3 Men. 71a. С научной точки зрения такая последовательность кажется единственно логичной и само собой разумеющейся. Однако древние поэты были очень далеки от того, чтобы ставить перед собой вопрос о сущности арете в столь общей форме. Так было даже в тех случаях, когда высказывалась мысль, что одну арете следует предпочесть другой. Это относится как к Тиртею, так и к Феогниду и

Ксенофану. Когда Сократ ставит вопрос об обретении арете в зависимость от ответа на вопрос о ее природе, то есть от результатов сложного интеллектуального процесса, то это означает, что для Сократа и его времени арете превратилось в нечто проблематичное.

[4] Men. 71d–e.

[5] Men. 72a.

[6] В «Меноне» (72b) говорится, что цель исследования – определение сущности (οὐσία) предмета; в более раннем «Протагоре» см. об этом (349b).

[7] Men. 72c–d.

[8] Men. 72e. Ср. место, приведенное в 72b.

[9] Men. 72c.

[10] Men. 72e.

[11] В «Горгии» (499d и 504b) Платон приводит здоровье и силу как пример «добродетелей тела» (ἀρεταὶ τοῦ σώματος). Эта метафора встречается не один раз (499d). В «Законах» (631c) говорится, что здоровье, красота и сила сопутствуют одно другому. Об этом триединстве говорит и Аристотель (fr. 45 Rose) в своем «Евдеме», который был написан, когда автор еще думал так же, как Платон, и мог служить достоверным свидетелем принятых в Академии теорий.

[12] Men. 73b–c.

[13] Men. 75a.

[14] Men. 74a.

[15] Ср.: Prt. 329c–d, 349b.

[16] Men. 77a.

[17] Момент наглядности, который выражается в этом обозначении логического акта, проявляется, в частности, в словах εἶδος и ἰδέα, которые означают «видимую форму» или очертания. У обоих этих слов – общий корень, тот же, что и у латинского video.

[18] Понятие εἶδος появилось уже в самом начале писательской деятельности Платона, в «Евтифроне» (5d, 6d–e); в «Горгии» (503e, ср.: 499e) становится окончательно ясно, что εἶδος Блага занимает центральное место в мышлении Платона. В «Меноне» (72c–d) на передний план выступает логическая проблема «единого эйдоса», явленного в многообразии феноменов.

[19] Arist. Met. I 6. 987b 1; XII 4. 1078b 17–33; ср.: I 9. 990b 1.

[20] Марбургская школа, из стен которой вышло немало книг и статей, по-новому интерпретирующих творчество Платона, была склонна (особенно Natorp P. Platos Ideenlehre. Marb., 1903) осуждать точку зрения Аристотеля. В этом направлении они зашли слишком далеко, и поэтому результаты их исследований не привели к более ясному пониманию того места, которое заняли в истории науки эти два великих философа. Представители новой школы утверждали, что Аристотель безосновательно превратил «идеи» Платона в своего рода «вещи» (как бы «овеществил» их). Платон был взят под защиту, но на деле они защищали не столько Платона, сколько те взгляды, которые современная логика ему приписывала, сообщая при этом «идеям» Платона чисто логический характер. Не кто иной как Штенцель в своей первой книге (*Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen

Dialektik. Breslau, 1917; англ. перевод Allan D. J. The Method of Plato's Dialectic. Oxf., 1940) сумел сделать правильные выводы из неудач, постигших Марбургскую школу и, поняв историческую правду, объяснить логику бытия у Платона.

[21] См. выше прим. 6.

[22] Существительное σύνοψις встречается в «Государстве» (537c); глагол συνορᾶν в «Федре» (265d), где он стоит рядом со словом «идея» («охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее разрозненные повсюду явления»). В «Государстве» (537c) Платон производит от этого глагола прилагательное «синоптический». Этим словом он определяет сущность диалектики и способность к ней. В «Меноне» Сократ также пытается понять единство разнообразного; ср.: 72a–b; 74b; 75a.

[23] Men. 75d.

[24] См. письмо VII. 341c. Отношение этих общих диалектических исследований к процессу интеллектуального созерцания и результат этого разъясняются в VII письме путем сравнения с извлечением огня при трении кусочков дерева друг о друга, благодаря чему в конце концов вспыхивает искра, от которой загорается свет.

[25] См. прим. 13.

[26] Men. 74b.

[27] Men. 74d.

[28] Men. 74e. Круглое является очертанием ничуть не более (οὐδὲν μᾶλλον), чем прямое. Ср.: Phaed. (93b–d).

[29] Ср. моего «Аристотеля» (с. 39–41), где я доказал то же самое и для платоновского «Федона».

[30] Менон представлен здесь как ученик Горгия, у которого он занимался в Фессалии (70b, 76b и сл.); следовательно, он предварительно был хорошо подготовлен к дискуссии.

[31] Men. 74b.

[32] О методе выдвижения гипотез см.: 86e–87a. Таким же образом в «Протагоре» было показано Платоном, что коль скоро арете — это знание, то существует возможность обучить ей.

[33] Men. 82b ff.

[34] Men. 85b–d.

[35] Ср. понятие «припоминания» (ἀνάμνησις) в «Меноне» (85d).

[36] Men. 81b.

[37] Так и в «Федоне».

[37a] См. ниже главу о «Государстве».

[38] Men. 80a.

[39] Men. 80c.

[39a] Men. 84c.

[39b] Men. 81c, 81d, 81e, 82b, 82e, 84a, 85d, 86b.

[40] Men. 85c, 86a–b.

[41] Men. 86b–c. Здесь поиски истины представлены как свойство не только сократовской «философии», но человеческой натуры вообще.

[42] Men. 84c. ff.

[43] Men. 84c. ff.

[44] Men. 85d: ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην. Платона интересуют вопросы математики, так как по происхождению они близки к вопросам измерения истинных ценностей, а это его более всего занимает.

[45] Men. 86b. Отвага в проведении исследования рассматривается здесь как признак истинного мужества. Таким образом он парирует удары критиков, подобных Калликлу. Калликл утверждал, что занятия философией ослабляют человека и лишают его мужества. См. выше с. 149–150.

[46] Men. 86c5.

[47] См. главу о Сократе.

[48] Men. 78c.

[49] Men. 78d, ff.

[50] Men. 79a–b.

[51] Men. 87b.

[52] Men. 87d, ff.

[53] Men. 85c5.

[54] Rsp. X 618c. Платон предлагает пренебречь всеми остальными видами знания и стремиться только к одному единственному, которое описано в «Государстве» (618c–e) как знание (εἰδέναι) и умение сделать правильный выбор между Добром и Злом (αἱρεῖσθαι, αἵρεσις).

[55] См. выше с. 85.

[56] Men. 89e–91b, 93a, ff.

[57] Men. 97b, ff.

[58] Men. 99b, ff. θεία μοῖρα (99e и 100b); ἀπὸ τύχης τινός (99a). О понятии божественной Судьбы (Мойры) см. дисс.: *Berry E. G.* The History and Development of the Concept of θεία μοῖρα and θεία τύχη down to and including Plato. Chicago, 1940; там приведена также предшествующая литература по этой теме.

[59] Men. 98a.

[60] Prt. 361b, см. выше главу «Протагор».

[61] См. увещевательную часть речи Сократа в диалоге «Евтидем» 278e–282d.

[62] Phaed. 64b.

[63] Phaed. 67c, 83a.

[64] Phaed. 85b.

«"ПИР" ПЛАТОНА»

[1] Rsp. 496c8, Ep. 7. 325d.

[2] См. выше с. 83 сл.

[3] Lys. 214a, 215e; ср.: Arist. EN 8. 2. 1155a32 ff.

[4] Lys. 219c–d.

[5] Lys. 219d. Манера изложения Платоном этой идеи напоминает место из «Горгия» (499e), где говорится о Благе как о конечной цели (τέλος) всех наших поступков. Из «Лисида» (220b) видно, что речь здесь идет о том же самом. Слова τελευτῶσιν (220b) и ἐτελεύτα (220d)

тоже тесно связаны с идеей «телоса». Высшее φίλον – это то, к чему в конечном счете сводятся все дружеские отношения: их конечный смысл.

[5a] Grg. 507e.

[5b] Таким образом можно считать доказанным, что идея «Блага» на самом деле всегда была целью всех дискуссий в ранних платоновских диалогах. Что же касается «Лисида», то по своей литературной форме и философскому подходу он целиком относится к этой группе диалогов; к тем же выводам подводит и стилистический анализ. Что касается датировки нашего диалога и его значения для философского развития Платона, то эти вопросы явились предметом обсуждения в дискуссии М. Поленца (Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1916. S. 241) и Х. ф. Арнима (Rheinisches Museum, N. F. Bd 71. 1916. S. 364). Я согласен с фон Арнимом, склонным относить «Лисида» к более раннему периоду.

[5c] Grg. 507e–508a. Единение и дружба (φιλία) не дают распасться космосу. Они основаны на господстве Блага, которое является высшей мерой всего.

[6] Smp. 175e.

[7] Od. 1.337 et pass. Певец, поющий во время пира прославляет арете героев.

[8] См.: Xenophanes, fr. 1 (Diehl), а также Paideia. Bd I. S. 233. Поэт утверждает, что пир – это место, где сохраняется живое воспоминание о высокой доблести (μνημοσύνη ἀμφ'ἀρετῆς).

[9] Феогнид (239 ff.) говорит, что Кирн, к которому он обращается в своих стихах, будет продолжать жить на пирах в последующие времена. Это предполагает бессмертие поэзии самого Феогнида.

[10] Литература о греческих пирах, вернее то, что из нее сохранилось, рассматривается в книге: *Martin J.* Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form. Paderborn, 1931. Ученик Платона Аристотель тоже написал «Пир»; связано с этой традицией и творчество Спевсиппа (см. вступление к «Застольным беседам» Плутарха, I).

[11] См.: Lgg. 671c. Согласно Афинею (5.186 B), ученик Платона и третий руководитель Академии Ксенократ сочинил «Законы для проведения пиров» (νόμοι συμποτικοί), которыми руководствовались в Академии. Аристотель сделал то же самое для своей перипатетической школы. Последнее подтверждается сохранившимися перечнями сочинений Аристотеля, в которых значатся: «Законы для совместных трапез» (сисситий), называвшиеся также «Сисситии или пиры», в одной книге и три книги «Проблем, касающихся сисситий». «Царские законы» (νόμοι βασιλικοί), упоминаемые Афинеем (1.3 F), несомненно, идентичны значащимся в списке «Пирам», так как они были предназначены для председателей пиров (βασιλεὺς τοῦ συμποσίου). В указанном месте говорится, что, кроме Ксенократа и Аристотеля, автором таких «Законов» был также непосредственный преемник Платона Спевсипп.

[12] См. главу, посвященную «Государству».

[13] Rsp. III 416e.

[14] Lgg. 637 ff., 639d, 641a ff.

[15] Isocr. Areop. 48–49.
[16] Smp. 177d. Точно так же в «Федре» Лисий назван «отцом речи»: 257b.
[17] Так рассказывает его друг Эриксимах в «Пире» 177a.
[18] Smp. 178b.
[19] Smp. 178d.
[20] Smp. 180d.
[21] Paideia. Bd I. S. 97.
[22] Smp. 181b ff.
[23] Мотив стыда (αἰσχύνη) встречается в речи Федра в «Пире» (178d).
[24] См.: Smp. 184d–e о концепции «арете» и Пайдейи как о цели этого Эроса.
[25] Smp. 184c: ξυμβαλεῖν εἰς ταὐτό; 184e: ξυνιέναι и ξυμπίπτειν.
[26] Smp. 182a–d.
[27] Lgg. 636c; ср.: 835c–842a.
[28] Smp. 186a.
[29] См.: Paideia. Bd I. S. 99.
[30] Smp. 178b. Федр не называет имени Эмпедокла, но цитирует специалиста по генеалогии Акусилая.
[31] Smp. 186b. Наполнение и опорожнение (186c).
[32] Smp. 186a–c.
[33] Smp. 186d–e.
[34] О медицине и ее близости к разбираемым проблемам см.: Smp. 186a, 186b, 186c, 186d и т. д.
[35] Smp. 187a ff.
[36] См. особенно трактат Гиппократа «О диете», 1 (VI 466 L.).
[37] Smp. 187c–d.
[38] Smp. 187d–e.
[39] Smp. 189c–d.
[40] Smp. 191a, 192b ff., 191e–193a.
[41] Smp. 191d ff.
[42] Smp. 192c–d.
[43] Smp. 194e.
[43a] См.: Smp. 204c.
[44] Smp. 195a ff.
[45] Smp. 197d–e.
[46] Smp. 199c.
[47] Smp. 199d ff.
[48] Smp. 203b.
[49] Smp. 201b.
[50] Smp. 201d ff.
[51] Smp. 201e–202b.
[52] Smp. 202b–d.
[53] Smp. 202e.
[54] Smp. 202e. В «Горгии» (508a) Платон говорил то же самое о дружбе, что она «не дает космосу распасться»; ср. выше прим 5c.
[55] Smp. 203b–c.
[56] Smp. 203c–e.

[57] Smp. 204a–b.
[58] Smp. 204c.
[59] Smp. 204c ff.
[60] Smp. 204d–205a.
[61] Smp. 205b–c.
[62] Smp. 205e.
[63] Smp. 206a: ἔστιν ἄρα ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεῖ.
[64] Arist. EN 9.8. Согласно Аристотелю человек, истинно любящий себя (φίλαυτος) – должен быть полной противоположностью себялюбцу. Это человек, который хочет усвоить все хорошее и благородное (1168b27, 1169a21); он относится к себе, как к лучшему другу; но лучший друг – это тот человек, которому желают всего самого хорошего (ср.: 1166a20, 1168b1). Философствование по поводу любви человека к самому себе – чисто платоновский элемент в этике Аристотеля.
[65] EN 9.4.1166a1 ff.; ср.: 1168b1.
[66] Ср. выше с. 188.
[67] Точно так же Платон формулирует это в «Государстве», см. с. 245.
[68] Smp. 206b.
[69] Ср.: Smp. 206b–c.
[70] Smp. 207a ff.
[71] Ср. выше с. 191.
[72] Smp. 207d.
[73] Smp. 207e.
[74] Smp. 208a–b.
[75] Smp. 208c–209a.
[76] См.: Paideia. Bd I. S. 37 и всю главу «Аристократия и добродетель».
[77] Smp. 178d.
[78] Smp. 209a.
[79] Smp. 209b–e.
[80] Smp. 210a.
[81] Smp. 211c.
[82] Smp. 210e.
[83] Ср. речь Павсания и речь Диотимы (209c).
[84] Smp. 210a.
[85] Smp. 210b.
[86] Smp. 210c.
[87] Smp. 210d.
[88] Smp. 210d–e.
[89] Smp. 211c.
[90] Smp. 211d.
[91] Smp. 211d.
[92] Smp. 211b: τέλος; 211d: βίος.
[93] Smp. 206a.
[94] Smp. 211e.
[95] Smp. 211c.
[96] Rsp. VI 505a.

[97] Rsp. IX 589a; см. ниже с. 243–244.

[98] Это последнее утверждение подготовлено предшествующими словами Диотимы (204a–b).

[99] Сократ являет собой прекрасную иллюстрацию воспитательного импульса (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν Smp. 209c), который Диотима определяет, как безошибочный признак волнения при взирании на прекрасную и благородную душу. Он также воплощает такое состояние души, которое пребывает где-то между мудростью и незнанием в вечных поисках истины. Таким образом, вся речь Диотимы – это все углубляющийся анализ природы Сократа. Поскольку Эрос проник в благородную душу Сократа, то изменился и сам Сократ: он подчинился законам Блага. Платон сказал бы, что только в Сократе раскрылась истинная природа Эроса как сила, которая подымает жизнь человека до уровня божественной.

[100] Smp. 215a–b.

[101] Phdr. 279b–c.

[102] Smp. 215e–216c.

[103] Rsp. VI 490 ff.

[104] Isocr. Bus. 5 ff.

[105] Алкивиад воплощает такой тип человека, который был нужен Платону для того, чтобы показать, на каких людей были направлены воспитательные усилия Сократа. Алкивиад – молодой человек с гениальными устремлениями, «занимающийся делами афинян, но не заботящийся (ἀμελεῖ) о собственной личности, хотя она в этом очень нуждается» (Smp. 216a). Это пренебрежение к самому себе неадекватно требованию Сократа «заботиться о своей душе» (ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς, см. с. 68–69). Алкивиад пытался заняться строительством государства до того, как он построил государство в самом себе (см. конец IX книги «Государства»).

«"ГОСУДАРСТВО" ПЛАТОНА»

[1] См. выше, с. 115.

[2] См. выше главы об этих диалогах.

[3] См. выше, с. 104 слл.

[3a] Из всей необозримой литературы о Платоне, посвященной «Государству», для историка Пайдейи наиболее интересны: *Barker E.* Greek Political Theory. L., 1925; *Nettleship R. L.* Lectures on the Republic of Plato. L., 1901; *Nettleship R. L.* The Theory of Education in the Republic of Plato. Chicago, 1906; *Friedländer P.* Platon. Bd II: Die platonischen Schriften. B., 1930, S. 345 ff. (это литературный анализ произведения) и *Stenzel J.* Plato der Erzieher. Lpz., 1928. Эта книга дает глубокое истолкование некоторых важных мест «Государства» и содержащихся там философских понятий.

[4] Слово «система» (σύστημα) не использовалось для описания какого-либо собрания научных или философских доктрин вплоть до эллинистического времени, для которого оно стало характерно. Да-

же Аристотель, которого мы считаем величайшим систематизатором, не употребляет слово «система» в этом смысле.

[5] Это вполне соотвествует последовательно проведенной параллели между государством и душой: «третье сословие» интересует Платона только как аналогия вожделеющей части человеческой души.

[6] Для простоты допустимо оставить здесь это не вполне точное выражение, укоренившееся в традиции со времен Аристотеля; Платон размышляет о различных моральных функциях души, о тех формах (εἴδη), в которых проявляется ее моральная активность.

[7] Порфирий, один из неоплатоников, замечает, что платоновская теория о частях души не может быть названа психологией в обычном смысле, но является психологией морали. Аристотель не принимает теории души в своей книге по психологии, но пользуется ею в своих книгах по этике. Ее значение, главным образом, педагогическое. См. мою работу: Nemesios von Emesa. B., 1913.

[8] Мы уже несколько раз указывали, что греческий город-государство был мощной образовательной силой. См.: Paideia I. S. 113, 148, 405. Как бы то ни было, Платон не занимается рассмотрением взаимоотношений между Пайдейей и какими-либо исторически существовавшими государствами, которые использовали бы ее в политических целях. Его интересует только такая Пайдейя, которая преследует божественную цель, идею Блага, к которому должно стремиться «наилучшее государство».

[9] См.: *Gomperz Th.* Griechische Denker II[5]. S. 372. Гомперц придерживается мнения, что картина воспитания властителей в «Государстве» (книги VI–VII) являлась только предлогом для изложения собственной платоновской эпистемологии и онтологии. Таким же образом Гомперц видит в «воспитании» стражей (книги II–III) предлог, дающий Платону возможность всесторонне обсудить проблемы мифологии, религии, музыки, поэтики и гимнастики. Такая интерпретация на самом деле извращает истинное соотношение вещей. Как будет показано в нашем анализе «Государства», суть платоновской Пайдейи включает все перечисленные Гомперцем элементы, и было бы невозможно изложить их, не рассматривая в философском плане. Пайдейя не является только внешней связью, использованной для объединения книг «Государства»: именно она придает всей работе внутреннее единство.

[10] Этот идеал знания был разработан в мире естественных наук и был перенят филологией, которая тем самым совершенно изменила своей собственной природе.

[11] Grg. 521d, см. выше с. 175 слл.

[12] См. мою лекцию «Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato», перепечатанную в «Humanistische Reden und Vorträge». B., 1937. S. 95 ff.

[13] Ср.: Paideia. Bd I. S. 134.

[14] См.: Paideia. Bd I. S. 194–197.

[15] Arist. Pol. II. 7–8.

[16] Arist. Pol. II. 7. 1266b29–33.

[17] Anonymus Iamblichi: в книге *Diels*, Vorsokratiker II[5]. S. 400 ff. Об этом интересном авторе, столь характерном для своего времени, см. дисс.: *Roller R.* Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi. Tübingen, 1931.

[18] Одним из наиболее известных примеров сравнения разных видов конституций является спор в царском совете персов: Hdt. III, 80 ff.

[19] См.: Paideia. Bd I. S. 149.

[20] См.: Paideia. Bd I. S. 149. Anm. I.

[21] Ср.: Paideia. Bd I. S. 147 ff.

[22] Для все увеличивающейся относительности понятия «закон» показательно знаменитое противопоставление между понятиями νόμῳ и φύσει, обозначающими человеческое и естественное право. Ср.: Paideia. Bd I. S. 411, 413.

[23] См. выше, с. 149 слл.

[24] См. выше, с. 150 слл.

[25] Rsp. 338c.

[26] Rsp. 357a.

[27] Rsp. 357b–c.

[28] Rsp. 359a.

[29] Rsp. 359d.

[30] Ср.: Paideia. Bd I. S. 416 ff.

[31] Rsp. 362e ff.

[32] Rsp. 363a–e, 366e. См. также: Paideia. Bd I. S. 131, 198, где перечислены различные награды, которые даются за арете и справедливость, и те наказания, которые люди терпят за подлость и наглость, о чем говорится у Гесиода («Труды и дни», 225), Тиртея (fr. 9.23 ff. Diehl) и Солона (fr. 1.11 ff. Diehl).

[33] Rsp. 364a ff.

[34] Rsp. 366e, 367b ff.

[35] Адимант считает, что при оценке справедливости нужно оставлять без внимания те социальные преимущества, которые она может предоставить (367b и 367d), то же самое предлагал и Главкон (361b). Социальный престиж, который давала арете, обозначался словом δόξα (слава). В ранних греческих сочинениях по этике δόξα всегда соответствует арете и служит эквивалентом этого слова (см.: Paideia. Bd I. S. 31 ff). Яркий пример этого мы встречаем у Солона (fr. 1.4 Diehl). Платон хочет здесь отделить понятие арете от понятия δόξα. Прямо противоположного взгляда придерживается его современник, софист, известный как Аноним Ямвлиха, который (гл. 2) пытается названием δόξα определять гражданскую добродетель (см.: Diels. Vorsokratiker. Bd II[5]. S. 400 ff.). Согласно Платону эта гражданская δόξα до некоторой степени имеет характер видимости; именно этим словом он обозначает ее в своей гносеологической критике.

[36] Rsp. 365c ff.

[37] См.: Bd III.

[38] См. выше с. 150.

[39] Rsp. 368e.

[40] Rsp. 369a.

[41] В самом начале «Государства» (371e) ставится вопрос, когда в описанном Платоном новом полисе впервые возникло правосудие. Но на этот вопрос нельзя сразу дать ответ. Однако дан намек, что возникновение правосудия связано с упорядочением взаимозависимости людей в этом государстве.

[42] Rsp. 370a ff.

[43] Rsp. 372e ff.

[44] Rsp. 373e.

[45] Этот вопрос обсуждается в «Законах» (625e–628d, 629a). Однако из этого не следует, что Платон, когда он еще писал «Государство», уже собирался писать «Законы».

[46] Rsp. 374a–d.

[47] См. критику Исократа (De pace, 44–48) и Демосфена (Phil. 1, 20–47).

[48] Слово πλάττειν (формировать) употребляется несколько раз в этом смысле. Ср.: 377b, c.

[49] Rsp. 374e ff.

[50] Rsp. 375a–e и 459a–b.

[51] Rsp. 375e.

[52] Обсуждение их Пайдейи начинается в Rsp. 376c–e.

[53] Arist. EN 10. 10. 1180a24.

[54] См.: Paideia. Bd III.

[55] Rsp. 376e.

[56] Rsp. 376e и 377a.

[57] Rsp. 377a.

[58] С помощью введения метафоры «отливка» или «формовка» (πλάσις, πλάττειν) Платон с гениальной отчетливостью показывает своим читателям, какое место в воспитании человека занимала поэзия и музыка в ранний период греческой истории. Здесь, как и в других местах, Платон не излагает что-либо совершенно новое, но заставляет своих читателей полностью осознать могущество и значение того, что они уже давно знали.

[59] Rsp. 377c.

[60] Ср.: Paideia. Bd I. S. 231.

[61] Ср.: Paideia. Bd I. S. 440.

[62] Ср.: Paideia. Bd I. S. 85–86.

[63] Rsp. 378c–d, ср.: Xenophanes fr. 1, 21 Diehl.

[64] Xenophanes fr. 9 Diehl.

[65] Ср.: Эсхин, «Против Тимарха» 141; Ликург, «Против Леократа» 102.

[66] Стоики, как известно, особенно часто использовали авторитет поэтов. Поэтому они совершенно отлично от Платона рассматривали вопрос о ценности поэзии. Стоики очень высоко подняли авторитет поэтов (особенно Гомера) и объявили, что именно поэзия является основной частью истинной Пайдейи, аллегорически переистолковав их творчество.

[67] См. выше прим. 63.

[68] Ср.: Rsp. 377a: «Миф, вообще говоря, ложь, но есть в нем и истина».

[69] См.: Paideia. Bd III.

[70] Rsp. 379a: τύποι περὶ θεολογίας. Здесь впервые в греческом языке встречается слово «теология».

[71] Rsp. 377e. Платон сравнивает поэта, рассказывающего дурное о богах, с художником, чья картина «не похожа» на оригинал. Слова μηδὲν ἐοικότα подобраны удачно, поскольку они означают, что его представления о божестве вступают в противоречие как с истиной, так и с благочестием. Точно так же Ксенофан (fr. 22, Diehl) утверждает, что «не похоже» на Бога двигаться с одного места на другое. Слово πρέπειν — «подходить» или «приличествовать» — первоначально означало «напоминать что-либо» подобно гомеровскому ἐοικέναι, и оно все еще имеет этот же смысл «быть похожим» в трагедиях V века.

[72] Rsp. 379c.

[73] Rsp. 383c.

[74] Платон начинает свою критику мифов о богах, настаивая на необходимости истинного благочестия или «евсебии» (с 377e и до конца II книги «Государства»). III книгу Платон начинает с критики тех мест у древних поэтов, которые кажутся ему оскорбительными для богов с точки зрения истинного идеала мужества, а в 389d он продолжает рассуждать в том же духе о самообладании. Оба эти упрека направлены против древних поэтов и того, как они изображают знаменитых мифических героев. Можно было бы ожидать, что Платон распространит свою критику и на описания обычных людей с точки зрения истинной справедливости (392a, c), поскольку справедливость — это единственная добродетель, примеры которой он еще не затрагивал. Но эту критику он откладывает на будущее, ибо природа справедливости еще не раскрыта.

[75] См.: Paideia. Bd III.

[76] Solon fr. 22 Diehl.

[77] Я разобрал несколько особенно ярких примеров такого переосмысления одного весьма знаменитого и широко распространенного стихотворения в моем эссе: Tyrtaios über die wahre Arete: Sitz. Berl. Akad. 1932. S. 556.

[78] Об этой традиции см.: *Norden Ed.* Agnostos Theos. Lpz., 1923. S. 122. См. также приложение S. 391.

[79] Lgg. 660e ff.

[80] Это место особенно важно для понимания взаимосвязи между тем наслаждением, которое дает нам искусство, и задачей формирования души в том смысле, в каком ее понимали греки. Одно нисколько не исключало другого, так как чем выше получаемое наслаждение, тем больше сила воздействия искусства. Поэтому понятно, что идея формирования души посредством искусства могла возникнуть у самого артистичного народа, а именно у греков, эстетическая восприимчивость которых была значительно выше, чем у других народов.

[81] Rsp. 387d ff., 389e.

[82] Rsp. 390e ff.

[83] Rsp. 391d.

[84] Трактовка Платоном мифов заканчивается в 392c. За этим следует раздел, посвященный критике стиля и языка.

[85] Это было мимолетно отмечено в «Государстве» 373b; ср. также использование Платоном слова «воспроизводить» εἰκάζειν. В 377e мы встречаем описание этим словом деятельности обоих — художника и поэта.

[86] Rsp. 392d. Понятие «подражания», которое Платон положил в основу своего деления поэзии на типы, означает у него не копирование того или иного объекта, но процесс, при помощи которого сочинитель или актер уподобляет самого себя (ὁμοιοῦν ἑαυτόν) тому, что он изображает или о ком говорит. Это происходит всегда, когда поэт говорит не от собственного имени, но от имени кого-то другого.

[87] Rsp. 395a.

[88] Rsp. 395b–c.

[89] Rsp. 396b.

[90] Rsp. 395b.

[91] Совершенно очевидно, что эти слова не относятся к «подражанию» в широком смысле слова, об отличии которого от подражания драматического поэта и актера мы говорили на с. 215, но только к значению этого слова в последнем узком смысле. К этой же категории относятся, по мнению Платона, монологи героев в эпической поэзии. При таком виде подражания неизбежно меняются тело, голос и характер подражателя: он перевоплощается в того, кого изображает (Rsp. 395d). Платон безусловно рассматривает такое подражание как этическую категорию. В противоположность этому, обычное художественное отображение природы никак не влияет на личность художника. «Мимесис», если он связан с утратой собственного характера, является этическим понятием; но подражание, если оно воспроизводит явление слышанное или виденное в природе, понятие техническое.

[92] Rsp. 395d–396e.

[93] Rsp. 396c–d.

[94] См.: Rsp. 397a–b и далее — описание двух видов (εἴδη) или типов (τύποι) стиля (λέξις).

[95] Rsp. 398a.

[96] Rsp. 396e.

[97] Ср.: Rsp. 398b–c. Речь идет сначала о содержании и форме: ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον. Первое (ἅ) определяется детальным разбором мифов, а вторая (ὡς) — разбором стиля (λέξις). Особая часть рассуждения о поэзии отведена музыке (περὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν) и начинается с 398c. Такое деление поэзии на отдельные элементы предвосхищает структуру «Поэтики» Аристотеля. Нормативный характер подхода Платона к этой проблеме можно усмотреть в двукратном повторении слова λεκτέον: его требования определяются прежде всего воспитательными задачами и не связаны с чисто техническим совершенством поэзии.

[98] Rsp. 398d.

[99] Rsp. 398d; ср. также 400c и 400d.
[100] Lgg. 701a.
[101] Ps.-Plut., De musica 27; Hor. Ars poetica 202 ff.
[102] Rsp. 400b.
[103] Rsp. 398e ff.
[104] См.: 205–206 и ср.: Arist. Met. I 3. 995a9 ff.
[105] Rsp. 399a–c.
[106] Rsp. 399c–e.
[107] Ps.-Plut. De musica 30; Ath. 626a ff.
[108] Rsp. 399e.
[109] Ср.: Paideia. Bd I. S. 174–175.
[110] Здесь опять (Rsp. 400a) Сократ ставит перед юным, музыкально образованным Главконом задачу объяснить и определить типы ритмов и их количество, так же как он это уже сделал для ладов. Важно отметить, что, несмотря на все свои технические познания, Главкон ничего не может сказать об этическом содержании различных ритмов. Несомненно, что среди теоретиков музыки исключением был Дамон. Вот почему Сократ говорит, что будет советоваться с ним (400b) о том, какие виды размеров и ритмов (βάσεις) более соответствуют (πρέπουσαι) тому или иному этическому содержанию. Эти наблюдения много дали для изложения вопросов метрики в произведениях Аристотеля и Горация: их теории поэзии исходят из того же положения – размеры ритмов должны быть связаны с тем или иным содержанием. Этот многократно повторяющийся в течение веков тезис явственно восходит к Платону, поэтому было бы весьма соблазнительно сделать его также ответственным и за чисто воспитательский подход к музыке. Но вместо того чтобы говорить от собственного имени, Платон заставляет Сократа обратиться к авторитету Дамона, которого он считал великим специалистом в теории «подходящего» (πρέπον) – а ведь Платон очень редко упоминает имена и ссылается на авторитеты, как он это делает здесь. Отсюда вовсе не следует, что Сократ был учеником Дамона (весьма возможно, что это предание и возникло на основе данного места в «Государстве»). Скорее всего Платон полагал, что Дамон был истинным родоначальником теории соответствия музыки определенному нравственному состоянию человека – теории, на основе которой Платон строил свою Пайдейю стражей.
[111] Arist. Pol. VIII, 5.
[112] Arist. Pol. VIII, 5; 1340a18–30.
[113] Arist. Pol. VIII, 5; 1340a30 ff.
[114] Arist. Pol. VIII, 5; 1340a36.
[115] Arist. De sensu 1.437a5. Платон определял глаз словами «подобный солнцу» (Rsp. 508b). Из этого определения и из метафоры «глаз ума» (Smp. 219a) можно заключить, как высоко ценил Платон способность человека видеть.
[116] Arist. Pol. VIII, 2; 1337b25.
[117] Rsp. 401a. Возможно, искусство скульптуры тоже имеется в виду, когда Платон пишет «всякое другое ремесло» (401a1–2).

118 Сократ склонен распространять доктрину об этосе в музыке и на другие области искусства, т. е. идет дальше, чем это делает Дамон. Дамон открыл этос (нравственное содержание) в гармонии и ритме; Сократ спрашивает (400e), не должны ли юные стражи соблюдать правильный ритм во всем, если хотят хорошо выполнять свою работу. Ведь все искусства сообразуются с этосом посредством εὐαρμοστία, εὐσχημοσύνη, εὐρυθμία (соразмерности, изящества и гармоничности); однако см. 400d об этическом преимуществе, которое музыка имеет по сравнению со всеми другими искусствами.

119 Rsp. 401b–d.

120 Rsp. 401d.

121 См. ниже с. 234 и Paideia. Bd III.

122 Παιδεία и τροφή были сперва почти синонимами. Aesch. Th. 18.

123 См. прим. 121 и Paideia. Bd III.

124 Rsp. 401c: ὥσπερ αὖρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν.

125 Rsp. 401d: κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή. Ср. также ἡ κυριωτάτη οὐσία (истинное бытие), τὸ κυρίως ὄν (истинная сущность, реальность).

126 Rsp. 401e.

127 Rsp. 402a.

128 Ep. VII, 343e–344b.

129 Rsp. 402a.

130 Rsp. 402c.

131 Rsp. 403c.

132 Rsp. 376e, 377a (см. выше стр. 205 слл.).

133 Rsp. 403d.

134 Rsp. 403e: τοὺς τύπους ὑφηγεῖσθαι.

135 Rsp. 403e.

136 Rsp. 404b.

137 Rsp. 404b.

138 Rsp. 397b, 399d.

139 Благоразумию («σωφροσύνη») в музыке соответствует здоровье в гимнастике. См.: 404e. И то, и другое возможно лишь при простом образе жизни.

140 Rsp. 405a.

141 Rsp. 405a, Grg. 464b (см. выше с. 29 слл. и с. 155 слл.).

142 Grg. 464b.

143 Rsp. 404e–405a. Пропорция μουσική/γυμναστική = δικανική /ἰατρική хотя не выставляется здесь в такой математической формулировке, но, очевидно, подразумевается.

144 Rsp. 406a.

145 См. выше с. 36 слл. о развитии науки о диете IV в. до н. э.

146 См. выше с. 20 слл. и 45.

147 Rsp. 406d.

148 Rsp. 407a.

149 Rsp. 407b–c.

150 Rsp. 407e ff.

151 Rsp. 408b; 410a.

152 Rsp. 406a. О Геродике см. выше главу, посвященную медицине.
153 Rsp. 410b.
154 Rsp. 410c; ср.: 376e.
155 Rsp. 410d.
156 Rsp. 411a.
157 Rsp. 411c–d.
158 Rsp. 411e f. Платон для этого процесса смешивания употребляет два термина: συναρμόζειν и κεραννύναι. Последний термин заимствован из медицины. Здоровье – всегда результат правильного смешения (κρᾶσις): так гласит одно из положений греческой медицины; (см. выше главу о медицине). Здоровое воспитание должно гармонически сочетать атлетику и музыкальное образование. См. также Rsp. 444c. Но Платон заботится о здоровье человеческой природы в целом, а не только о здоровье тела.
159 В конце той части, где говорится о гимнастике (412b), Платон еще раз напоминает нам об основных принципах воспитания стражи. Он подчеркивает, что любое такое описание может дать лишь внешние очертания Пайдейи (τύποι τῆς παιδείας), достаточное, однако, чтобы дать представление о духовных сторонах культуры, которую он описывает. Он решительно отказывается обсуждать детали воспитания: хороводы, соревнования, конные состязания, охоту и т. п. «К чему, – говорит он, – пускаться в подробности об этом... когда и так ясно, что все это должно согласоваться с основными принципами». В «Законах», произведении, написанном в старости, Платон обращает внимание и на эти стороны Пайдейи. Особенно изменилось его отношение к хороводам. Важность их для Пайдейи всячески подчеркивается (см.: Paideia, Bd III). Его отношение к пирам и охоте и их воспитательной роли тоже отлично от того, что мы встречаем в «Государстве». И тому, и другому Платон уделяет большое внимание (см.: Paideia. Bd III).
160 Rsp. 412a.
161 Rsp. 497c.
162 Rsp. 412b.
163 Rsp. 412d–414a.
164 Rsp. 414b.
165 Ср.: Rsp. 414d–415d.
166 Rsp. 416a–b. Греческое слово, означающее «гарантии», – εὐλάβεια. Гарантии эти состоят в том, что стражи должны быть τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι (416b). Ср. ниже ἡ ὀρθὴ παιδεία (416c).
167 Rsp. 416c.
168 Rsp. 416c ff. Эти правила даны как правила поведения правителя в дополнение к его «Пайдейе».
169 Rsp. 419a–420b и 421b.
170 Rsp. 423b.
171 Rsp. 423e.
172 Rsp. 424a.
173 Rsp. 424b.
174 Rsp. 424c.
175 Rsp. 424d.

176 В Rsp. 424d–e Платон показывает, какие вредные социальные последствия должны иметь изменения в Пайдейе. В противоположность этому далее (425a–b) он рассуждает о благотворных последствиях твердого и нерушимого соблюдения всех правил Пайдейи. Эти две линии поведения характеризуются как παρανομία и εὐνομία, что перекликается с одной из элегий Солона (fr. 3 Diehl). Солон считает παρανομία и εὐνομία конечной причиной счастья или бедствий государства (ср.: Paideia. Bd I. S. 193). В «Государстве» же они только результат изменений или неизменности Пайдейи (ср.: Rsp. 425c).

177 Rsp. 425c, ср.: 427a.

178 Ср.: Paideia. Bd I. S. 116 f.

179 Rsp. 376c–d.

180 См. выше с. 206.

181 Rsp. 423d–425c.

182 Rsp. 427d, ср. 368e.

183 Rsp. 433a.

184 Rsp. 428b–e.

185 Rsp. 429a–c.

186 Rsp. 430d–432a.

187 Rsp. 433a–d, ср. 434c.

188 Rsp. 434d.

189 Rsp. 435b–c.

190 Rsp. 435c–d. Эта проблема возникает снова в 504a. Выражение εἴδη ψυχῆς (435c) применяются Платоном для обозначения видов или частей души. Это понятие заимствовано из медицины. Соответствующее выражение θυμοειδές было связано с Гиппократом: см. трактат «О воздухах, водах и местностях» 16, где оно используется для описания некоторых рас, отличающихся повышенным темпераментом и храбростью. Платон точно пересказывает положения этой книги в «Государстве» (435e).

191 Rsp. 435e.

192 Rsp. 436c ff. О необходимости отличать наряду с разумом и страстями и третье начало – мужественность см.: Rsp. 439e–441a.

193 Rsp. 441c–e.

194 Rsp. 441e. См.: 411e и прим. 158.

195 Rsp. 442a–b.

196 Rsp. 443c. Такой строй в государстве – это лишь εἴδωλον (отображение) истинной справедливости.

197 Rsp. 443d–e. Эта добродетель и есть «гармония» душевных сил, о которой говорится в «Федоне».

198 См. выше главу о «Горгии».

199 Ср.: Rsp. 444c–e: арете – это здоровье души.

200 Rsp. 443c–e. Медицинское понятие ἕξις (внутреннего состояния) проходит через весь раздел, посвященный справедливости.

201 Rsp. 445a.

202 Ср. очень важное и содержательное употребление двух медицинских понятий κατὰ φύσιν и παρὰ φύσιν, в Rsp. 444d. Платон развивает идею о том, что здоровье – это нормальное состояние (арете) тела, и таким образом получает возможность определить моральное

значение справедливости как истинную природу и нормальное состояние души. Справедливость, которую можно было бы понимать чисто субъективно, здесь объективизируется благодаря параллели с медицинским понятием «истинной природы» (φύσις): быть справедливым означает жить в соответствии с правильными нормами поведения.

[203] Rsp. 445a.

[204] Rsp. 445c.

[205] Rsp. 449a.

[206] Ср. повторное упоминание проблемы патологии государства и души в кн. VIII и IX «Государства».

[207] Rsp. 450c, 452a и т. д.

[208] Rsp. 451d.

[209] В Rsp. 501e Платон называет свой способ конструирования идеального государства «мифологизированным». В Rsp. 450c он ставит под вопрос возможность осуществления своих предложений в целом, но ответ дается лишь относительно мусического и гимнастического воспитания женщин (ср.: 452e–456c). Вопрос о том, должны ли стражи иметь общих жен, обсуждается с целью установить, возможно ли это в принципе, но прежде всего с целью выяснить, желательно ли это (ср.: 458b и 466d). В 471c создается впечатление, что автор намерен приступить к обсуждению этого вопроса, но неожиданно он оказывается погребенным под общими соображениями о возможности идеального государства.

[210] Не следует забывать, что здесь Платон имеет в виду только тех немногочисленных граждан, которые предназначены для власти и для защиты государства.

[211] Arist. Pol. II.9.1269b12 f.

[212] Arist. Pol. II.9.1269b37.

[213] Rsp. 416e. Слово συσσίτια, которым Платон в этом отрывке обозначает совместные трапезы, подтверждает, что он перенимает спартанский образ жизни.

[214] Rsp. 451d.

[215] Rsp. 451d.

[216] Rsp. 452a.

[217] Hdt. I. 8.

[218] Rsp. 452c. Моральные представления малоазийских греков раскрываются в их искусстве VI в., которое в этом отношении сильно отличается от искусства Пелопоннеса.

[219] Следующей важнейшей темой для скульптора было изображение богов. Некоторые авторы неправильно утверждают, что греческие скульпторы предпочитали изображать атлетов, потому что только в палестрах можно было узреть всю красоту обнаженного человеческого тела. Этот ошибочный взгляд типичен для современного представления о художнике как о специалисте по изображению обнаженной натуры. Такое представление, впрочем, возникло уже в поздней античности. В действительности дело обстояло совершенно иначе. Фигуры атлетов, которые дошли до нас от эпохи ранней Греции, были воплощением высшей гимнастической арете: это были

юноши с тренированными телами в расцвете здоровья и сил. Платон только воспроизводит общепринятое в Греции представление, что арете тела – это здоровье, сила и красота.

[220] Правда, фигуры обнаженных женщин в греческом искусстве не соответствуют платоновскому представлению о женщине атлетического сложения, но скорее приближаются к облику Афродиты. Именно это типично для новой пластики, которую интересует женское тело само по себе; ее произведения уже не похожи на мужеподобные фигуры женщин раннего классического периода. Платоновский идеал женской красоты отличен от этого: он основан на принципе ὅτι τὸ ὠφέλιμον καλόν. Женщин-стражей должна украшать прежде всего арете, а не гиматий (457a).

[221] Rsp. 452c ff.

[222] Th. I. 6. 5.

[223] Rsp. 453b–d.

[224] Rsp. 454a ff.

[225] Rsp. 455c–d.

[226] Rsp. 455e.

[227] Rsp. 456b–c.

[228] Ср. *Bruns I.* Vorträge und Aufsätze. München, 1905. S. 154: «Frauenemanzipation in Athen».

[229] Rsp. 457c.

[230] Ср. Paideia. Bd I. S. 395 f.

[231] Ср. Paideia. Bd I. S. 270.

[232] Феогнид также говорит об отборе тех, кого он называет ἀγαθοί; однако он был поэтом-аристократом, для которого ἀγαθός и κακός всегда означали «знатный» и «простолюдин». Ср.: Paideia. Bd I. S. 264.

[233] Xen. Resp. Lac. I.

[234] Critias fr. 32 Diels.

[235] Rsp. 458d.

[236] Rsp. 458d–e.

[237] Rsp. 458e.

[238] Rsp. 459e.

[239] Rsp. 459c–d.

[240] Rsp. 460a.

[241] Rsp. 460d–e.

[241a] Rsp. 461a. С другой стороны, в Rsp. 461c Платон разрешает свободные любовные половые отношения даже людям, принадлежащим к сословию правителей, если они достигли установленного государством возраста, когда деторождение становится уже невозможным (для женщин – 40, для мужчин – 55 лет).

[242] Rsp. 459d.

[243] Rsp. 460c.

[244] Rsp. 461d.

[245] Rsp. 462b.

[246] Rsp. 462c.

[247] Rsp. 462c–d.

[248] Rsp. 462b.

249 Rsp. 463a–b.

250 Таким образом Платон показывает, что он вполне осознает греческий характер своего государства; это особенно видно, когда он предлагает свои правила в случае войн между греками (Rsp. 469b–c, 470a, 470c, 471a). В 470e он категорически утверждает, что государство, которое конструирует Сократ, должно быть греческим государством.

251 См. страницы «Государства», указанные в прим. 248.

252 В Rsp. 499c Платон говорит, что считает возможным создание идеального государства также и в некоторых других странах. Это место свидетельствует об уважении Платона к варварам, к древности их культуры и их мудрости.

253 Об этом часто говорится, см. особенно Rsp. 462a–b. Это место является реминисценцией из «Эвменид» Эсхила (985), где единство сограждан – как в любви, так и в ненависти – прославляется как высшее благо.

254 Аристотель (Pol. VII. 5. 1327a1) в этом вопросе следует за Платоном.

255 Платон считает, что счастье целого полиса – это высшая цель (см.: 420b). О счастье для стражей он пишет в 419a ff. Эта же проблема решается окончательно в 466a. В иерархии счастья на первом месте стоят стражи, несмотря на то, что их обязанности больше всего требуют самопожертвования.

256 См.: Paideia. Bd III о панэллинизме IV в.

257 См. прим. 248.

258 Rsp. 469b.

259 В Rsp. 403e Платон иронически называет стражей «атлетами самых больших состязаний», т. е. состязаний в битве.

260 Rsp. 466e.

261 Уже в Rsp. 468a при описании военного воспитания молодежи Платон рассуждает о воинской этике в целом.

262 О мусическом и гимнастическом воспитании стражей идет речь во II и III книгах «Государства». Воинскому воспитанию посвящена V книга, 468a–471c.

263 Цель Пайдейи сводится к установлению гармонии между мусическим и гимнастическим воспитанием. См.: Rsp. 410e–412a и выше с. 224.

264 Arist. Pol. VII 11, 1331a1.

265 См. выше с. 206.

266 См. выше с. 219.

267 Rsp. 466e–467a.

268 Rsp. 467d.

269 Rsp. 467c: θεωρεῖν τὰ περὶ τὸν πόλεμον, θεωροὺς πολέμου τοὺς παῖδας ποιεῖν.

270 Tyrt. fr. 7.31; 8.21; 9.16 (Diehl); см.: Paideia. Bd I. S. 131. Строка Тиртея ὁρῶν φόνον αἱματόεντα цитируется Платоном в «Законах» 629e. Возможно, Платон также имеет в виду Тиртея, когда, эмфатически подчеркивая, употребляет слова θεωρεῖν, θέα, θεάσονται вместо глагола «видеть» (ὁράω – у Тиртея). Тиртей и Платон были пси-

хологами войны и понимали трудности человека, вынужденного участвовать в сражении.

271 Rsp. 468a.

272 К этому присоединяется Аристотель: Pol. III 5 1278a17. Он утверждает, что их исключают из числа граждан, как в аристократических государствах, так и в тех, где арете была необходимым критерием для обладания политическими правами. В своем идеальном государстве Аристотель проводит различие между βάναυσοι и ὁπλῖται (VII 4 1326a23).

273 Rsp. 468a.

274 Rsp. 468b–c.

275 Rsp. 468d.

276 Rsp. 468e.

277 Rsp. 469b.

278 Ср. Paideia. Bd I. S. 130 f.

279 См.: Paideia. Bd III.

280 Ср. Rsp. 469b.

281 Rsp. 470c.

282 О панэллинизме Исократа см.: Paideia. Bd III. Совет Аристотеля по этому поводу сохранился у Плутарха: Plut. de fort. Alex. 1.6 (Arist. fr. 658 Rose). Формулировка выдает несомненно реминисценцию из речи Исократа «О мире», 134. Как я постараюсь показать в дальнейшем, отношение Аристотеля к афинской демократии и к панэллинистической политике продолжает избранную Исократом линию поведения. Он придерживается умеренного платонизма только в вопросе построения своего идеального государства.

283 Rsp. 469b.

284 Rsp. 469c.

285 Rsp. 469c.

286 Ср. Isoc. Paneg. 3 и 133 ff.

287 Ep. VII. 331d f.; 336a; VIII.353a ff.

288 Rsp. 470b, 471a. См. работу моего ученика: *Woessner W.* Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Griechen. Würzburg, 1937.

289 Rsp. 470d, 471a.

290 Rsp. 471a–b.

291 Rsp. 470b, 470d–e.

292 Rsp. 470e, 471a.

293 Rsp. 469c–e.

294 Rsp. 469e–470a.

295 Rsp. 471b.

296 De iure belli ac pacis. P. 557 (ed. Molhuysen. Leyden, 1919). Естественно, что Гроций считал платоновскую главу о военном праве в «Государстве» высшим авторитетом.

297 Rsp. 471c–e.

298 Rsp. 472c–d.

299 Rsp. 472c, 472d.

300 Rsp. 472d9.

301 Rsp. 472d5, ср. 472c5.

302 См. выше с. 77. Политика Сократа — это «забота о душе» (ψυχῆς ἐπιμέλεια). Каждый, кто заботится о душе, тем самым заботится о «самом полисе».

303 Rsp. 472d, ср. 472e.

304 Об отношении между идеалом и реальностью и о возможности приближения к идеалу см.: Rsp. 472c, 473a–b.

305 Ср. Paideia. Bd I. S. 70.

306 Rsp. 501e.

307 Ср. Polycleitus A 3 (Diels).

308 См.: Rsp. 472b–c, где справедливость и справедливый человек появляются вместе. Этика Аристотеля уделяла много места, в частности, типизации универсальных этических понятий: наряду с описанием великодушия он выводит и великодушного человека, наряду с описанием щедрости — щедрого и т. д.

309 См. выше с. 146 слл.

310 Rsp. 473c–d.

311 См. выше главу о сократических диалогах.

312 См. выше конец главы о Сократе.

313 См. выше главу о «Горгии».

314 См. выше с. 147 и с. 150–151.

315 Описание Платоном природы философских занятий занимает конец 5-й книги «Государства» начиная с 474b и далее.

316 Rsp. 476a ff.

317 Rsp. 479d.

318 Plt. 300c.

319 Rsp. 484c, ср. 540a, где парадигма определяется более точно как идея добра.

320 Rsp. 484d.

321 Rsp. 493a–c.

322 Rsp. 493a7 и 493c8.

323 См. с. 147.

324 Ср. примеч. 317.

325 Историк, излагающий платоновское учение о Пайдейе, не впадет в ошибку *petitio principii*, если примет как данность справедливость ее исходного пункта и покажет, в каком виде, учитывая эти предпосылки, должно было сложиться платоновское решение проблемы. Проверка истинности исходного пункта — задача систематической философии.

326 Rsp. 497b.

327 Rsp. 487d ff.

328 Grg. 485a: οἷον παιδείας χάριν. На обвинение в ἀνελευθερία, выдвинутое Калликлом в «Горгии» против философской культуры, Платон отвечает в «Государстве» (Rsp. 486a). Его защита своей позиции обращена и против Исократа, отношение которого к платоновской философии (рассматриваемой как Пайдейя) весьма сходно с отношением Калликла.

329 Rsp. 488a ff.

330 Ср., например, Rsp. 499a, где Сократ говорит, что «поиски истины ради знания» — характерная отличительная черта философа.

[331] См.: Paideia. Bd III.
[332] Rsp. 488e.
[333] Rsp. 488b, e.
[334] Grg. 462b, 464b.
[335] Prt. 319a.
[336] Prt. 361a.
[336a] О происхождении общего образования из политического см.: Paideia. Bd I.
[337] Платон часто предвосхищает результаты рационального исследования образом (εἰκών) в этом духе. Наиболее знаменит образ пещеры в начале VII книги «Государства»: он предвосхищает всю систему Пайдейи, о которой пойдет речь в этой книге.
[338] См. заключительную часть V книги.
[339] Rsp. 485e ff. Ср. сжатое повторение всего сказанного о свойствах «философской природы» в 487a.
[340] Rsp. 475e, ср. 495c–d.
[341] Rsp. 487a. Как настоятельно утверждается в 484d, опыт (ἐμπειρία) играет очень важную роль и по своему значению равен философской тренировке интеллекта.
[342] Ср. слова Сократа в Rsp. 500b: «Согласен ли ты, что виновниками нерасположения большинства к философии бывают те посторонние лица, которые шумной ватагой вторгаются, куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждебность, и все время позволяют себе личные выпады – иначе говоря, ведут себя совершенно неподобающим для философов образом?» (перев. А. Н. Егунова).
[343] Rsp. 489e. В «Эвдемовой этике» Аристотеля (которая в этом, как и в других отношениях близка Платону) обладатель истинной арете, в которой объединены все ее части оказывается обладателем калокагатии (VIII 3 1248b8). В «Никомаховой этике» Аристотель в этом вопросе, как и во многих других, уходит из-под влияния Платона. Для того, кто привык видеть вместе с Платоном в его философии прежде всего Пайдейю, особенно важно отметить, что платоновский философ – это просто носитель калокагатии, вдохновленный духом Сократа, т. е. тот самый «калокагатос» – высший идеал духовного совершенства классического периода греческой культуры.
[344] Rsp. 490d ff.
[345] Rsp. 491b, ср. перечень отдельных добродетелей в 487a и выше главу о сократических диалогах.
[346] Rsp. 491c.
[347] Rsp. 491d.
[348] Rsp. 491e.
[349] Rsp. 492a, 492e.
[350] См. докторскую диссертацию по предложенной мною теме: *Berry E.* The History and Development of the Concept of θεία μοῖρα and θεία τύχη down to Plato. Chicago, 1940. P. 49 (с библиографией).
[351] Ep. VII 326e.
[352] Rsp. 491e.
[353] Rsp. 492a5–b.
[354] Rsp. 492b–c.

355 Rsp. 492d–e.
356 Rsp. 493a.
357 Rsp. 493a–b.
358 Rsp. 493c.
359 См. прим. 349.
360 Rsp. 493b7.
361 Rsp. 494a.
362 Rsp. 494c.
363 См. выше с. 77.
364 Xen. Mem. I. 2.
365 Rsp. 495b.
366 Rsp. 495c–d.
367 См. перечень типов людей, которых можно сохранить для занятий философией, если их изолировать от внешнего мира и таким способом спасти от гибельных влияний (Rsp. 496b–c).
368 Феаг, один из учеников Сократа, который из-за слабого здоровья не мог заниматься политикой, назван здесь по имени. Читатели-современники могла угадать имена остальных, но мы теперь уже не можем этого сделать.
369 Rsp. 496c–e.
370 Ср. Grg. 485d.
371 Ap. 31e.
372 Ep. VII. 325b f.
373 См. моего «Аристотеля», с. 99. Мой покойный друг И. Л. Стокс сделал попытку спасти историчность сообщения Цицерона (Tusc. Disp. V. 3. 8), согласно которому уже Пифагор употреблял слово «философ» применительно к себе самому. Я, однако, никогда не мог решиться принять доводы, выдвинутые этим замечательным ученым, чья безвременная кончина была большой потерей для классической филологии.
374 Ep. VII 331b–d.
375 Tht. 173c ff.
376 Tht. 186c: διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται.
377 Φυτὸν οὐράνιον, Tim. 90a; ξενικὸν σπέρμα, Rsp. 497b («иноземные семена»).
378 Rsp. 497b7–c4.
379 См. выше с. 237–238.
380 Rsp. 498b и ср.: Rsp. 498a.
381 См. выше главу о «Протагоре».
382 Rsp. 498d–499a.
383 Rsp. 499a–b.
384 Rsp. 500a–b.
385 Rsp. 500c.
386 Ср. Tht. 176b: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.
387 Rsp. 500d. Это место представляет особенно большой интерес, отчасти потому, что здесь впервые в истории воспитания появляется понятие «самообразования». Кроме того, здесь с удивительной ясностью показаны идеал и действительность философской Пайдейи Платона. В трудных обстоятельствах, в которых жил Платон, его

философия могла служить только самообразованию, а не образованию народа.

[388] Rsp. 500e.

[389] Rsp. 472d.

[390] Rsp. 501b.

[391] Отношения философии и государства в Греции были как бы параллелью к взаимоотношениям пророков и царей в Израиле.

[392] Rsp. 499c–d.

ПРИМЕЧАНИЯ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

В основу перевода М. Н. Ботвинника положено издание: *Jäger W.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd 2. B., 1954². В ряде случаев сохранен текст первого немецкого издания (B., 1944). При переводе примечаний В. Йегера учитывался английский вариант «Пайдейи»: *Jäger W.* Paideia. The Ideals of Greek Culture. V. II. Oxf., 1947.

* * *

Стр. 5

* Истории афинской культуры V в. до н. э. посвящены специальные главы I тома «Пайдейи» (*Jäger W.* Paideia. Bd I. B., 1933).

Стр. 8

* Начиная с III в. до н. э. институты государственного образования появляются наряду с частными школами (или вытесняют их) в греческих городах Малой Азии и близлежащих островов. Что касается содержания учебного процесса, то оно, по всей вероятности, оставалось традиционным — гимнастическо-мусическим с преобладанием спортивных занятий. Во второй половине II в. до н. э. чем-то вроде государственной школы становится афинская эфебия, которая давала возможность приобрести даже риторические навыки и различать позиции философских школ. Но в целом нет оснований говорить о влиянии воспитательных программ IV в. до н. э. на государственное образование эллинистической и римской эпох. См. *Nillson M.* Die hellenistische Schule. München, 1955. *Hadot J.* Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. P., 1984. P. 25–34.

Стр. 10

* О возникновении и развитии в Афинах IV в. до н. э. постоянно действующих педагогических и исследовательских учреждений — философских школ см. *Lynch J. P.* Aristotle's school. Berkeley, 1972. P. 32–67.

Стр. 11

* Некоторые исследователи говорят о завершении к середине IV в. до н. э. «интеллектуальной революции» и переходе общества к «книжному типу культуры», где доминируют рациональные методы обучения, требующие творческой активности от ученика, в отличие от культуры рецептивного типа предшествующей эпохи. См. например, *Havelock E.* Preface to Plato. Oxf., 1963. P. 40–49.

Стр. 13

* Формула ἐγκύκλιος παιδεία (лат. encyclios disciplina), получившая распространение в течение первых двух веков христианской эры (о ее возможном существовании в классическую эпоху см. *Fuchs H.* Enkyklios Paideia. // RLAC. 1962. Bd 5. Sp. 369) не является

отражением реальной педагогической практики этого времени и тем самым не вполне соответствует понятию «общее образование». Она обозначала идеальный набор научных дисциплин, считавшихся в школах платоников, перипатетиков и стоиков пропедевтикой к философии.

В среднем платонизме медицина часто включалась в подобные перечни наряду с риторикой, музыкой, геометрией и другими науками, число которых не было постоянным (См. Gal. Protr. XIV, 38; Apul. Apolog. 49–51; ср. однако Plut. Quest. conv. 744–745a). Но по мере складывания и утверждения неоплатонического цикла «семи свободных искусств» медицина перестает считаться необходимым элементом философского образования (см., например, Marcianus Capella. De nuptiis IX, 891). См. *Hadot.* Op. cit. P. 94; 263–293.

Стр. 15

* Обзор дискуссии о методе гиппократовсой медицины в сравнении с древневосточной и новоевропейской см.: *Harig G., Kollesch J.* Neue Tendenzen in der Forschung zur Geschichte der antiken Medizin und Wissenschaft. // Philologus, 1977. Bd 12. S. 114–136. Об условиях развития медицинских знаний на древнем Востоке ср. *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия. М., 1990. С. 240.

** Трактаты гиппократовского сборника, приводимые В. Йегером, как правило, по изданию Э. Литтре (*Littré E.* Oeuvres complètes d'Hippocrate. P., 1839–1861), издавались на русском языке с 1936 по 1944 год в переводе В. И. Руднева под редакцией и с примечаниями В. П. Карпова (см. Гиппократ. Избранные книги. М., 1936. Гиппократ. Сочинения. Т. 2–3. М.-Л., 1941–1944). Вступительный очерк В. П. Карпова к изданию 1936 г. представляет собой подробное введение в изучение греческой медицины V–IV вв. до н. э. Там же см. библиографию до 1930 г.

*** Первые примеры почти терминологического употребления слова φύσις в ионийской научной прозе (в значении «нормальное, закономерное состояние») встречаются у Геродота. Позднее этот термин подхватывается медицинской литературой. См. *Heinimann F.* Nomos und Physis. Basel, 1945. S. 95 ff.

Стр. 16

* О влиянии на концепцию сочинения Фукидида медицинских учебников (в первую очередь I и III книг «Эпидемий») см. *Weidauer K.* Thukydides und die hippokratischen Schriften. Hdlb., 1954; см. также *Rechenauer G.* Thukydides und die hippokratische Medizin. Hildesheim, 1991.

Стр. 17

* Фигура пифагорейца Алкмеона Кротонского (ок. 500 г. до н. э.) в данном перечне особенно примечательна: он первым из натурфилософов использовал в своем сочинении достижения экспериментальной медицины (речь идет об анатомировании органов чувств, на что указывает A 10 D.-K.). Появление первого известного нам медицинского текста в пифагорейской среде не выглядит случайным.

Согласно Ямвлиху (V. P. 163–164) медицина – главным образом диететика – была постоянным предметом интереса Пифагора и его учеников. См. об этом *Vogel C. de.* Pythagoras and early Pythagoreanism. Assen, 1966. P. 232 ff. *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 134 слл.

** Современное состояние «гиппократовского вопроса» освещается в работе *Joly R.* Hippocrates of Cos. // Dictionary of Scientific Biography. V. 6. N. Y., 1972. P. 418–431.

Стр. 18

* Л. Эдельштейн высказал мнение о пифагорейском происхождении «Клятвы», отметив несовместимость ряда ее положений с обычной практикой греческих врачей (*Edelstein L.* The Hippocratic oath. Baltimore, 1943).

Стр. 22

* В гиппократовском корпусе обнаруживаются по крайней мере два сочинения, которые уверенно можно отнести к жанру софистических показательных выступлений – «Об искусстве» и «О ветрах» (см. *Jouana J.* Rhétorique et médicine dans la Collection hippocratique. // REG XCVII, 1984. P. 26–44) С другой стороны, известно, что софист Горгий был тесно связан с медицинской средой (Plat. Grg. 456b), а софисту Продику приписывали в античности трактат о природе человека и особую теорию флегмы (Gal. Nat. Fac. II, 11).

Стр. 24

* Об истории взаимодействия медицины и натурфилософии, которое завершилось формированием гиппократовской медицины как науки с собственным методом см. *Longrigg J.* Philosophy and medicine: Someearly interactions. // HSCP. 1963. V. 67. P. 151; *Jones W. H. S.* Philosophy and medicine in Ancient Greece. Baltimore, 1946 (с комментированным изданием трактата «О древней медицине»).

Стр. 32

* См. указанную в прим. *** к с. 15 работу Ф. Хейнимана.

Стр. 38

* О влиянии Геродика из Селимбрии на сочинения гиппократовского сборника см.: *Ducatillon J.* Polémique dans la Collection hippocratique. P., 1977. P. 76–83.

Стр. 40

* Последний издатель трактата «О диете» Р. Жоли реабилитировал датировку К. Фридриха, указывавшего на рубеж V–IV вв. до н. э. (Hippocrates. Du régime. B., 1984. P. 44–49).

Стр. 41

* Современные исследования относят расцвет деятельности Диокла из Кариста к середине IV в. до н. э. См. *Kudlien F.* Probleme um Diokles von Karystos. // Sudhoffs Archiv. 1963. Bd 47. S. 456–464.

** Как показало изучение естественнонаучных трактатов Аристотеля, в его распоряжении находилось около двух десятков гиппо-

кратических сочинений. (См.: *Byl S.* Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote. Bruxelles, 1980).

Стр. 49

* Понятие «естественной (натуральной) теологии» разрабатывалось в средние века на основе таких высказываний Священного Писания, как Рим. I, 18 сл., где речь идет о способности познать Божественную истину естественной силой разума. Реформистское богословие, как правило, отвергало возможность для падшего человеческого разума постичь законы «естественной теологии». Католическая доктрина, напротив, допускает такого рода познание в той мере, в какой тварный мир воплощает замысел Творца (см. догматическую конституцию 1-го Ватиканского собора Dei filius, cap. 2, can. 2).

Стр. 51

* Общий обзор «сократовского вопроса», учитывающий библиографию до коца 1960-х гг., см.: *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. V. 3. Cambr., 1969. P. 323–523.

** Жанр «сократических сочинений» (Σωκρατικοὶ λόγοι), получивший распространение вскоре после смерти Сократа, представлял собой особую форму выражения новых софистических идей, сложившуюся на афинской почве. По всей вероятности, он восходит к фольклорной новелле. Каковы бы ни были первоначальные приметы этих сочинений (протрептические речи от имени Сократа, пересказанные диалоги с краткой экспозицией или без таковой и т. п.), в отличие от произведений исторического жанра они описывали не конкретные исторические события, но типические поучительные ситуации, составленные на основе афинского материала.

Фигура Сократа в Σωκρατικοὶ λόγοι — это не портрет исторической личности, а близкий афинской публике того времени вариант фольклорной идеи истинного мудреца (ср. постоянный мотив парадоксии: в споре с многознающим софистом на высоте всякий раз оказывается простой гражданин, сын каменотеса и повивальной бабки, ни разу не покидавший городских стен). Вслед за О. Жигоном этот жанр можно было бы определить как «философскую поэзию» (*Gigon O.* Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern, 1947. S. 210).

Не исключено, что у истоков Σωκρατικοὶ λόγοι стоял Антисфен: среди его произведений были известны в частности «Алкивиад», «Менексен», «Аспазия» (Antisthenis Fragmenta, coll. F. D. Caizzi, Milano-Varese, 1966. P. 29–37; см. также *Rankin H. D.* Antisthenes Sokratikos. Amsterdam, 1986). Хронология написанных в этом жанре сочинений сократика Эсхина из Сфетта (среди них «Аксиох», «Каллий», «Алкивиад», «Аспазия») не была предметом изучения со времени публикации книги: *Dittmar H.* Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente. // Philologische Untersuchungen. B., 1912, Bd 21 (repr. N.Y., 1976). Скудные свидетельства о литературном творчестве т. н. малых сократиков (Федона из Элиды, Эвклида Мегарского и др.) представлены в

работе Socraticorum Reliquiae (coll. G. Giannantoni). V. I–IV. Roma-Napoli, 1983–1985. Наиболее значительные изменения в жанр «сократических сочинений» были внесены Платоном: в его ранних диалогах мы впервые втречаем разработку приема развернутой экспозиции, а впоследствии в Академии складывается новая форма драматических диалогов (*Thesleff H.* Studies in Platonic chronology. Helsinki, 1982. P. 59–64).

Стр. 54

* Афинскому ритору Поликрату принадлежала речь (κατηγορία Σωκράτους), написанная от имени Анита. Она содержала набор обвинений против Сократа и – косвенным образом – его учеников. Содержание этого памфлета реконструируется и подробно обсуждается в IV гл. книги: *Chroust A.-H.* Sokrates, Man and Myth. L., 1957. P. 69–100, а также в диссертации *Gebhardt E.* Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung. Frankfurt, 1957. Публикация памфлета приходится на хронологический промежуток между 394г. (постройка Кононовых стен, которые упоминаются Поликратом) и 380г. (смерть Лисия). Исократ касается этого памфлета в «Бусирисе» (4–6). См.: *Eucken Chr.* Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen. B.; N.Y., 1983. S. 195–207. Об «Апологии» Лисия см.: *Rossetti L.* Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (II). // Riv. di Studi Cl., 23, 1975, P. 87 ff.

** Проблема хронологии, жанровой принадлежности и композиции «Меморабилий» остается дискусионной. Большинство исследователей принимают гипотезу о ранней публикации двух первых глав «Меморабилий» в качестве самостоятельного сочинения – так называемой «защитительной речи», в отличие от собственно «апомнемоневтической» части книги. Однако существует и точка зрения в пользу изначального единства этого произведения. Согласно Г. Эрбсе об этом свидетельствует тесная содержательная связь между указанными частями (*Erbse H.* Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien. // Hermes 89, 1961. S. 257 ff.). По всей вероятности, название главного сократического сочинения Ксенофонта появилось довольно поздно (ср. *Chroust.* Op. cit. P. 44) – жанр мемуаров античной литературе незнаком. В связи с этим акцент в изучении «Меморабилий» должен переместиться с вопроса о достоверности изображения личности и учения Сократа на выяснение жанровой специфики произведения и творческого метода Ксенофонта (ср. *Breitenbach H. R.* Xenophon von Athen. // RE IX A 2, 1967. Sp. 1771).

Автор «Воспоминаний о Сократе» опирается не только на традицию (Σωκρατικοὶ λόγοι), но и на более раннюю традицию софистической речи и диалога («Апология Паламеда» Горгия оказала влияние на форму «Апологии» Ксенофонта, в «Меморабилиях» использованы софистические «Двойные речи»). Ряд тем и приемов у Ксенофонта свидетельствуют о том, что он был осведомлен в современных ему школьных сочинениях – диалогах Платона («Пир») и речах Исократа («Панегирик»). Однако, поскольку достоверная

хронология ксенофонтовского корпуса практически отсутствует, участие Ксенофонта в афинской междушкольной полемике остается гипотетическим. С долей уверенности можно предположить только то, что он принялся за сократические сочинения в Скиллунте не раньше сер. 380-х гг., и адресовал их не столько афинской публике, сколько окружению спартанского царя Агесилая, на которого тогда обращали взоры многие панэллински настроенные риторы. (См. подробнее: *Назырова Д. И.* Заметки к составлению хронологии Ксенофонта — *в печати.*)

Стр. 61

* Критию, Алкивиаду и другим представителям состоятельных афинских семей, в окружении которых изображается Сократ у Платона и Ксенофонта, посвящено просопографическое исследование *Davies J. K.* Athenian Propertied Families, 600 — 300 B. C. Oxf., 1971. См. также 2-й том продолжающегося издания Lexicon of greek Personal Names (L., 1994).

Стр. 65

* Институт пира (симпосия) представляет собой одну из древнейших форм социальной организации в древней Греции (см. *Schmitt Pantel P.* La Cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques. P., 1992). О воспитательной функции пира см.: *Rossetti L.* Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico. // Ancient Society. 1976. VII. P. 29–69.

История афинских общественных гимнасиев берет начало, по всей вероятности, ещё при Писистратидах или вскоре после их изгнания в 510 г. (*Delorme J.* Gymnasion. P., 1960; *Travlos J.* Pictoral Dictionary of Ancient Athens. L., 1971.)

Стр. 67

* В аттическом словоупотреблении первой половины IV в. до н. э. слова φιλοσοφία и παιδεία являются синонимами (ср. Pl. Ep. VII 328a; Isoc. III. 9; IV. 28 sqq., где словом φιλοσοφία обозначается движущая сила технологического и культурного прогресса; в этом же ряду стоит определение Cic. De orat. III. 16). Сократовское философствование, по всей вероятности, следует рассматривать в рамках софистической пайдейи (*Kerferd G. B.* The Sophistic movement. Cambr., 1985. P. 55 ff.).

Терминологизация понятия φιλοσοφία берет начало в академической дискуссии 360/350-х гг., о чем свидетельствуют ранние тексты Аристотеля, где философия определяется уже как наука о причинах и началах (Metaph. 982a 1—4; Ph. 192a 35—36; ср. Metaph. 992a 32). См. подробнее: *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seiner Philosophie. Heidelberg, 1966. P. 494 ff.

Стр. 71

* Вопрос о существованиии орфизма как религиозного движения остается дискуссионным. Ряд исследователей предпочитают говорить об орфической литературе, получающей распространение во 2-й пол. VI—V вв. (*West M. L.* The Orphic Poems. Oxf., 1983. P. 2 ff.). Другие

видят подтверждение гипотезы об орфическом движении в археологических находках последних десятилетий (*Жмудь Л. Я.* Орфические графитти из Ольвии. // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья. СПб., 1992. С. 94–110). Представление о теле как о темнице души фигурирует как орфическое у Платона (Crat. 400c; Phd. 62b). Сходные мотивы встречаются у Эмпедокла (B115 D.-K.). Возможно эти идеи впервые были сформулированы в пифагорейской среде (West. Op. cit. P. 21–23).

Стр. 79

* В надгробной речи платоновского «Менексена», написанной вскоре после унизительного для афинян Анталкидова мира 386 г., в пародийной форме прославляется героическая история Афин, для чего использован набор риторических клише, бытовавших в современных сочинениях этого жанра. Эта пародия (нацеленная, возможно, на Лисия или Исократа) знаменует окончательное разочарование Платона в политической деятельности и начало его литературной карьеры.

Стр. 101

* Метод теологического доказательства был усвоен Августином под влиянием переведенных на латинский язык М. Викторином трактатов неоплатоника Порфирия. Сочинения Августина являлись до появления в Европе в IX в. корпуса текстов Пс.-Дионисия Ареопагита основным источником влияния платонизма в средневековой Европе. О знакомстве Августина с неоплатоническими текстами см. *Dörrie H.* Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin. // Platonica minora. München, 1976. S. 454–473. *Courcelle P.* Recherches sur les Confessons de saint Augustin. P., 1950. P. 106 ff., 124 ff. Из собственно платоновских произведений практически единственным известным средневековью текстом являлся лишь отрывочный перевод «Тимея», выполненный христианским комментатором этого диалога Калкидием (см. *Waszink J. H.* Studien zum Timaioskommentar des Calcidius. Leiden, 1964).

Об истории неоплатонической интерпретации Платона в европейской философии XIV – XVIII вв. см. *Tigerstedt E. N.* The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and some Observations. Helsinki. 1974. P. 14 ff.

Стр. 102

* Первая попытка систематизирвать учение Платона, видимо, была предпринята уже в Древней Академии (см. Xenocrates fr. 1 Heinze).

** Речь идет о «Введении» Шлейермахера к выполненному им немецкому переводу сочинений Платона (Platons Werke von F. Schleiermacher. B., 1804. Bd 1. Einleitung; текст также воспроизведен в издании: Gaiser K. (Hrsgb.) Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständniss. Hildesheim, 1969. S. 1–32). Шлейермахер полагал, что платоновская философия изначально существовала как догматическая система, которую можно реконструировать опираясь только

на изучение диалогов. Такой подход был обусловлен утвердившимся к тому времени представлением о том, что философию Платона следует изучать отдельно от философии неоплатонизма. Начало этому изучению было положено И.-Я. Брукером в первых двух томах его пятитомной истории философии (*Brucker J.* Historia critica philosophiae. Lpz., 1742–1744, – на ее основе были написаны главы, посвященные Платону и платонизму в «Энциклопедии» Дидро) и В.-Г. Теннеманом в первой научной монографии о Платоне (*Tennemann W. G.* System der Platonischen Philosophie. Lpz., 1792–1794). Методологическая ограниченность подхода Шлейермахера, исключающего из поля зрения исследователя разнообразную косвенную традицию о платоновской философии, в последние десятилетия многократно подчеркивалась представителями т. н. «тюбингенской школы» (см., например: *Krämer H.* Il paradigma romantico nell' interpretazione di Platone. // Verso una nuova imagine di Platone (a cura di G. Reale). Milano, 1994. P. 73–91).

Отмечая роль Шлейермахера в изучении платоновского вопроса, Йегер вместе с тем формулирует собственную позицию в подходе к платоновской философии, объявляя ее «органическим единством».

Стр. 103

* Как сторонник унитаристского метода Йегер критически оценивает роль т. н. генетического (или, как он сам называет его, эволюционно-исторического) подхода в интерпретации платоновской философии (его принципы были сформулированы в работе: *Hermann K. F.* Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg, 1839). Генетический подход был вызван к жизни не столько ненадежностью результатов при установлении относительной хронологии на основе содержательного критерия (на что указывает Йегер), сколько сложностями, встречавшимися при попытке представить, исходя из этого критерия, взгляды Платона в строгом систематическом виде. Это в свою очередь толкало сторонников унитаризма (например, Ф. Аста и Э. Целлера) к признанию неаутентичности тех или иных сочинений платоновского корпуса (в частности, «Апологии» и «Законов» – см. *Tigerstedt E. N.* Interpreting Plato. Stockholm, 1977. P. 19–21). Признание эволюции платоновского мировоззрения давало возможность противостоять произвольности унитаристских интерпретаций. В рамках генетического подхода на первый план закономерным образом выдвинулась проблема платоновской хронологии.

В связи с этим получило развитие т. н. стилометрическое направление, которое упоминает Йегер. Оно независимо было развито Л. Кэмпбеллом (см.: The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and English notes by the Rev. L. Campbell. Oxf., 1867), работа которого не оказала заметного влияния на науку того времени, и В. Диттенбергером (см.: *Dittenberger W.* Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge. // Hermes 1881. 16. S. 321–345). Стилометрическое направление сыграло решающую роль в установлении хронологии (ранние, средние и поздние диалоги)

платоновских сочинений, принимаемой пока большинством исследователей, хотя только последняя группа диалогов представляет собой единство с точки зрения стилометрии (см., например: Guthrie. Op. cit. 1975. V. 4. P. 42).

Стр. 104

* Перечисленные диалоги Платона отражают дискуссии в Академии 360-350-х гг. до н. э., посвященные рассмотрению теории идей. В этой дискуссии приняли участие Аристотель, Спевсипп, Ксенократ, точки зрения которых нашли отражение в данных диалогах. Подробнее см. *Cherniss H.* The Riddle of the Early Academy. Berkeley, 1945.

** Из данного факта, однако, не следует, что ко времени написания «Законов» Платон отказался от теории идей – в конце этого произведения подчеркивается ее особая важность (Lgg. 965b–c; ср. Rsp. 537c; Phdr. 265d).

Стр. 105

* Э. Мейер одним из первых выступил в защиту аутентичности VII письма в работе «История древнего мира» (*Meyer E.* Geschichte des Altertums. Halle, 1901–1902. Bd 3. S. 287; Bd 5. S. 350 ff., 502 ff.) Обзор проблемы см. *Friedländer P.* Platon. B., 1964[3]. Bd 1. S. 249–259, 388 ff. Реабилитация ряда платоновских писем, предпринятая Виламовицем, не была принята безоговорочно (*Edelstein L.* Plato's Seventh Letter. Philosophia antiqua. 14. Leiden, 1966. *Gulley N.* The authenticity of the Platonic epistles. // Entretiens sur l'antiquité classique, Fond. Hardt, 18. Vandoeuvres-Genève (1971). 1972. P. 103–143). Большинство исследователей ограничивается признанием аутентичности только VII письма – обзор дискуссии см. во введении к последнему французскому переводу писем: Platon. Lettres. (Trad. inédite, introd., notices et note par L. Brisson). P., 1987.

Жанр VII письма можно было бы определить как апологию-памфлет. В этом смысле заслуживает внимания сопоставление с близкой по времени (354–533 г. до н. э.) и по характеру речью Исократа «Об обмене имуществом».

** Об участии Платона в политической жизни Сиракуз в 360-е–350-е гг. до н. э. см. *Berve H.* Die Tyrannis bei den Griechen. Bd 1. München, 1967. S. 262 ff. *Fritz K. von.* Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. B., 1968.

Стр. 106

* Интерпретируя т. н. сократические диалоги с унитаристской позиции, Йегер сосредоточил внимание на том, что их объединяет с точки зрения содержания с более поздними сочинениями Платона. Это позволило ему отказаться от разработанной в рамках генетического метода и господствовавшей до 1940-х гг. гипотезы о существовании «сократического» (т. е. предшествовавшего казни Сократа) периода в литературной деятельности Платона. Традиционно к группе сократических сочинений чаще всего относят помимо четырех анализируемых Йегером диалогов, посвященных проблеме определения отдельных добродетелей «Апологию Сократа», «Критон», «Ион», «Гиппий Меньший».

Аргументация Йегера повлияла на взгляды исследователей как в смысле отрицания особого сократического периода, так и в смысле стремления объединить в раннюю хронологическую группу диалоги, посвященные поиску определения одной из основных добродетелей (т. е. «Лахет», «Хармид», «Евтифрон», «Лисид»), система которых представлена в «Государстве» (см., например, Guthrie. Op. cit. V. 4. P. 68 f., 114 ff.). Однако против предлагаемой Йегером ранней датировки (390-е гг. до н. э. – см. с. 118 наст. изд.) перечисленных диалогов могут быть приведены аргументы, касающиеся их содержания (многочисленные философские термины в «Евтифроне» (на что указывает и сам Йегер – с. 122), ряд труднообъяснимых анахронизмов в «Лахете») и формы (протрептический характер пересказанного диалога в «Хармиде», с одной стороны, и драматическая структура «Лахета» и «Евтифрона», с другой). Это ставит под сомнение единство данной группы – см. *Kahn Ch. H.* Did Plato write Socratic dialogues. // Essays on the philosophy of Socrates (ed. H. Benson). Oxf., 1992. P. 35–52. Thesleff. Op. cit. P. 147–152, 210 ff., 223 ff. Idem. Platonic Chronology. // Phronesis. 1989. 34. P. 2–3.

Стр. 112

История интерпретации диалогов Платона освещается в упоминавшейся работе Ю. Тигерстедта: *Tigerstedt E. N.* Interpreting...

Стр. 114

Ср. Grg. 526c; Tim. 72a. О существовании данной формулы до Платона см. *Herter H.* Selbsterkenntnis der Sophrosyne. Zu Platons Charmides. // Festschrift Karl Vretska. Heidelberg, 1970. S. 76. Anm. 3.

Стр. 119

Йегер отвергает мнение о возможности написания Платоном первого варианта «Государства» незадолго до 392 г. до н. э., ссылаясь на возможность пропаганды тех же самых идей в «устном учении» (ср. след. прим.). Однако гипотеза о преподавании Платона уже в 390-е гг. до н. э. подкрепляется лишь произвольной датировкой, предлагаемой Йегером для сократических диалогов, и не находит других подтверждений.

Стр. 122

Представление о существовании особой эсотерической философии Платона (ср. более ранню работу Йегера, где этот взгляд выражен полнее – *Jäger W.* Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. B., 1912. P. 140 ff., основывается в первую очередь на данных Аристотеля, на что указывает и Йегер. Оно было подвергнуто убедительной критике Г. Чернисом, который показал, что свидетельства Аристотеля не дают основания приписывать Платону особые – не нашедшие отражения в диалогах – доктрины (в частности упоминаемую Йегером доктрину об идеях-числах). См. *Cherniss H.* Aristotle's Criticisme of Plato and the Academy. Berkeley, 1944. Idem. The Riddle of the Early Academy. Berkeley, 1945. В 1960-е и последующие годы представление о «неписанном учении» Платона послужило основой работ ряда исследователей. См., например, *Gaiser K.* Platons

ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1968[2]. *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1964; Idem. La nuova immagine di Platone. Napoli. 1986. История вопроса и критическая оценка этих работ дана в книге: *Tigerstedt.* Interpreting... P. 63 ff.

Стр. 124

* На основании совокупности критериев данный диалог датируется серединой восьмидесятых годов IV в., т. е. временем вскоре после основания Академии (Thesleff. 1982. P. 128 ff.). До настоящего времени часто высказывается мнение о том, что «Протагор» примыкает к группе «сократических» диалогов, так как не содержит следов собственно платоновского учения. (Guthrie. Op. cit. V. 4. P. 214).

** Образ Каллия, сына Гиппоника, в доме которого происходит встреча Сократа с собеседниками, по всей вероятности, рано вошел в сократическую литературу (ср. диалог Эсхина «Каллий», «Пир» Ксенофонта, «Льстецы» Эвполида).

Стр. 129

* Проблема, «можно ли научить добродетели», носила традиционный софистический характер (ср. «Двойные речи», 6). Примечательно, что она также ставится в речи Исократа «Против софистов» (13. 21), приуроченной к открытию его школы ок. 390 г. до н. э. (Eucken. Op. cit. S. 5–6), и решается в отрицательном смысле.

Стр. 132 (прим. 50)

* О предположительно поздней датировке диалога «Лахет» см. прим. к с. 106.

Стр. 145 (прим. 31)

* Сходный взгляд на роль X речи Исократа (ок. 380 г. до н. э.) в литературной полемике с Платоном содержится в работе: *Ries K.* Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophie. München, 1959. S. 47 ff. Иначе понимает направленность указанных параграфов К. Ойкен (Eucken. Op. cit. S. 58–64. Ср., однако: Dodds E. R. (ed.) Plato. Gorgias. Oxf., 1959. P. 27–28.

Стр. 155

* В оценке «Протрептика» Йегер исходит из представления о раннем, платоновском, периоде в формировании философии Аристотеля. В другом месте Йегер определил это сочинение как «философский манифест школы Платона» (*Jäger W.* Aristotle: Fundamentals of the History of his Development. Oxf., 1948[2]. P. 72). Реконстукция этого сочинения, а также оценка гипотезы Йегера дается в книге: *Düring I.* Aristotle's Protrepticus: an attempt at reconstruction. Göteborg. 1964 (особенно P. 173 ff.).

Стр. 160

* Ср. Isocr. 13. 5–6.

Стр. 169

* При определении времени написания «Менона» (конец 380-х гг.) главными аргументами служат, с одной стороны, драматическая форма этого диалога, с другой стороны, – достаточно специальная

проблематика (теория идей, учение о «припоминании», математика), расчитанная на подготовленную, т. е. академическую, аудиторию (Thesleff. Op. cit. 1982. P. 163; *Szlezák Th. A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. B., 1985. S. 179 ff.).

Стр. 171 (прим. 11)

* Йегер опирается на собственную реконструкцию диалога «Эвдем» и теорию о платоновском этапе в творчестве Аристотеля. См., однако, Guthrie. Op. cit. V. 6. 1981. P. 67; *Düring I.* Op. cit. 1966. S. 554–558.

Стр. 172

* См. *Cherniss H.* Aristotle's Criticisme of Plato and the Academy. Berkeley, 1944. P. 174 ff. Idem. The Riddle of the Early Academy. Berkeley, 1945. P. 31 ff.

Стр. 180

* До настоящего времени не выдвинуто убедительных доводов, оспаривающих датировку этого диалога временем ок. 384 г. до н. э., принимаемую большинством исследователей (*Dover K. J.* The date of Plato's Symposium. // Phronesis. 1965. 10. P. 2 ff.; Thesleff. Op. cit. 1989. P. 16).

** См. *Fraisse J. C.* Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique. P., 1974 (о разработке Аристотелем этого понятия см. P. 189 suiv.).

Стр. 184

* См. *Rossetti L.* Il momento conviviale...

Стр. 197

* Наиболее дискуссионными проблемами в интерпретации данного диалога являются следующие: датировка, существование ранней версии сочинения (т. н. «Протогосударства»), место 1-й книги в композиции «Государства». По мнению большинства исследователей (этот взгляд представлен и Йегером), «Государство» было написано и опубликовано в середине – конце 70-х гг. IV в. С другой стороны, на основании как содержательного, так и стилистического критерия предлагалось датировать некоторые части произведения 360–350 гг. (см. Thesleff. Op. cit. 1982. P. 184–186). На относительную самостоятельность 1 кн. «Государства» многократно обращали внимание (историю вопроса см. Friedländer. Op. cit. Bd 2. B., 1964[3]. S. 286 ff.), и возможность ранней (390/380) ее публикации в виде отдельного диалога не может быть исключено (*Annas J.* An Introduction to Plato's Republic. Oxf., 1981. P. 44 ff.; *Reeve C. D. C.* Socrates Meets Thrasimachus. // AGPh. 1985. 67. P. 246–265; ср., однако: Guthrie. Op. cit. V. 4. P. 437). О ранней версии «Государства» в связи с возможными аллюзиями на нее у Аристофана (Eccl. 571 sqq.) и Исократа (11. 15–23; 38–40) см.: Thesleff. Op. cit. 1989. P. 11–12; Eucken. Op. cit. 172 ff.

Стр. 204

* Обзор мнений о происхождении концепции сословий в «Государстве» см. *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия. Л., 1989.

С. 157–159. О влиянии психологии «Государства» на теории воспитания античности см. Hadot. Op. cit.

Стр. 209

См. подробнее: *Else G. M.* Plato and Aristotle on Poetry. Cambr., 1986.

Стр. 227

* Роль «спартанского мифа» в политической пропаганде IV в. систематически рассматривается в работе: *Tigerstedt E. N.* The Legend of Sparta in Classical Antiquity. V. 1. Stockholm, 1965.

Стр. 230

* О влиянии органической теории государства на концепцию справедливости у Платона см.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 114 сл.

И. А. Макаров

СОДЕРЖАНИЕ

Великие воспитатели и система воспитания. Четвертый век . . . 5
Греческая медицина как Пайдейя. Греческая медицина — часть системы воспитания . . . 13
Сократ . . . 48
Проблема Сократа . . . 51
Сократ-воспитатель . . . 59
Платон и его учение в круговороте веков . . . 101
Малые сократические диалоги Платона. Арете как философская проблема . . . 108
«Протагор». Пайдейя софистов и Пайдейя Сократа . . . 124
«Горгий». Воспитатель как государственный деятель . . . 140
«Менон». Новый подход к познанию . . . 169
«Пир» Платона. Эрос в понимании Платона . . . 180
«Государство» Платона . . . 197
Введение . . . 197
Проблема идеального государства с точки зрения справедливости . . . 199
Преобразование древней Пайдейи . . . 205
Критика мусического образования . . . 207
О гимнастических упражнениях и медицине . . . 221
Воспитание в государстве справедливости . . . 225
Воспитание женщин и детей . . . 231
Расовый отбор и воспитание лучших . . . 234
Воспитание воинов и военная реформа . . . 238
Философ в государстве Платона . . . 244
Примечания . . . 260
Примечания научного редактора . . . 322

Научное издание

Вернер Йегер

ПАЙДЕЙА

Греко-латинский кабинет

ЛР № 040433 от 13. 04. 1992
Формат 60 x 90 /16. Печать офсетная
Усл. печатн. л. 21. Тираж 3 000 экз.
Заказ № 1501

Отпечатано с оригинал-макета в типографии № 2 РАН
121099 Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6.