

ФРАНЦ СУЗЕМИЛЬ

Генезис платоновской философии

ПЕРВЫЙ ТОМ, ПЕРВАЯ ЧАСТЬ



Франц Суземиль

**Генезис платоновской философии.
Первый том, первая часть**

«Издательские решения»

Суземиль Ф.

Генезис платоновской философии. Первый том, первая часть /
Ф. Суземиль — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-00-625177-9

Платон через свои диалоги, помогает нам увидеть эволюцию философской мысли и ее влияние на формирование образования и культуры. Изучение его работ позволяет нам проникнуть в суть древнегреческой философии и почувствовать дух времени, в котором жил великий ученый. Таким образом, анализ диалогов Платона открывает перед нами не только глубины его мысли, но и широкий спектр вопросов, касающихся образования, культуры и философии в целом.

ISBN 978-5-00-625177-9

© Суземиль Ф.
© Издательские решения

Содержание

Франц Суземиль	6
Предисловие	7
Первая группа платоновских произведений СОКРАТИЧЕСКИЕ ИЛИ ЭТИЧЕСКИЕ – ПРОПЕДЕВТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ	14
Гиппий меньший	14
I. Содержание и структура	14
II Основная идея	15
Лисид	18
I. Краткое содержание	18
II. Задача и точка зрения работы	19
III Прежние взгляды на цель диалога	21
Хармид	23
I. Содержание и цель	23
II. Значение персонажей	26
III. Связь с двумя предыдущими диалогами	26
Лакет	28
I. Структура и содержание	28
II. Основная идея	29
III. Отношение к ранним диалогам	31
Протагор	33
I. Изложение	33
II. Первый раздел о природе софистики	33
III. Не поддающаяся обучению гражданская добродетель	35
IV. Предварительное доказательство единства добродетелей	36
V. Методология философского диалога	37
VI. Объяснение поэмы Симонида ⁸⁰	38
VII. Восхождение высокой добродетели к знанию	39
VIII. Предыдущие взгляды на цель беседы	40
Конец ознакомительного фрагмента.	42

Генезис платоновской философии

Первый том, первая часть

Франц Суземиль

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

Иллюстрации ИИ Kandinsky 3.0.

© Франц Суземиль, 2024

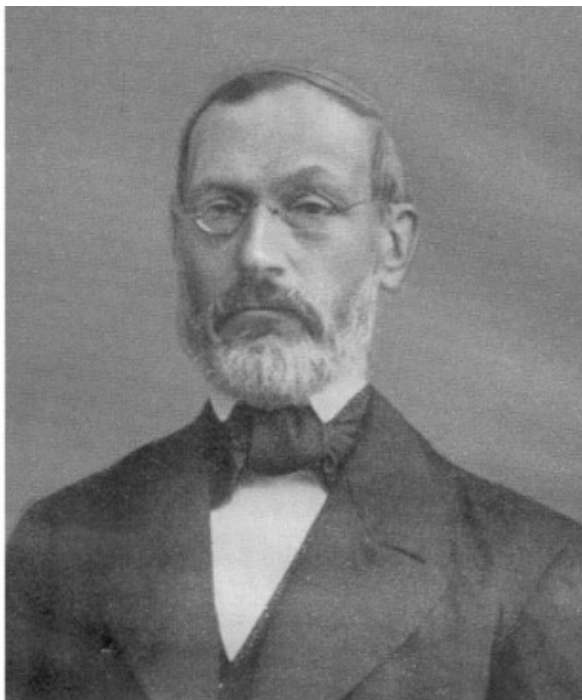
© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0062-5177-9 (1-1)

ISBN 978-5-0062-5178-6

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Франц Суземиль



Ф. Суземиль изучал древние языки в Лейпциге и Берлине и с 1848 года преподавал в Домгимназии в Гюстрове. В 1852 году он получил квалификацию в Грайфсвальдском университете, где в 1863 году стал профессором классической филологии. В 1875—76 годах он был ректором университета. Суземиль широко известен своими работами о Платоне и Аристотеле. Среди его лучших работ – «*Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*» («Генетическое развитие платоновской философии», 1855—1860) и трактат по истории александрийской литературы под названием «*Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*» (1892). Суземиль умер 30 апреля 1901 года во Флоренции, Италия.

Предисловие

Воодушевленный одобрением, каким был встречен мой «Продромус¹ платонических исследований», теперь я передаю публике первую часть более полного исследования, и прежде всего считаю своим долгом заявить, что мои взгляды на порядок платоновских сочинений теперь значительно приблизились к взглядам знаменитого классика, чье имя я позволил себе поставить во главе этой работы именно по этой причине. Там, где я отклоняюсь от него, я в любом случае буду отмечен в соответствующем месте, но компиляция всех ранее предполагаемых последовательностей отложена до конца второго тома. Поэтому здесь я лишь подчеркну, что, как мне кажется, я уже могу доказать тесную систематическую связь между самыми ранними платоновскими произведениями, в то время как Германн предполагает то же самое только среди более поздних.. На это указывают намеки самого Платона, и мне кажется вовсе не вынужденным, а скорее очень естественным, что ум, стремящийся к систематическому образованию, должен с самого начала связывать свои дальнейшие исследования в каждой последующей работе с результатами предыдущей работы или работ, благодаря которым только и может быть достигнуто такое образование. Однако верно лишь то, справедливо подчеркивает Германн, что с того момента, когда Платон таким образом нашел учение об идеях, будущие исследования, которые еще предстоит отложить, уже ясны ему, по крайней мере в своих очертаниях, так что с этого момента действительно возникает та точка зрения, которую Шлейермахер ошибочно приписывает всем своим произведениям и согласно которой дальнейший прогресс в большей степени подпадает под представление, чем под его собственное изобретение. Но как мало можно исключить из его ранних произведений вторичную интенцию представления, восходящего от низшего к высшему, так как уже сократовская, а не специфически платоновская идея связывать прогресс собственного знания с общением; так же много, с другой стороны, Платон всегда оставался становящимся, потому что точно невозможно когда-либо прийти к выводу с неверной или односторонней целью, например, к максимально возможному устранению всякого становления, которое он замышлял. Становление, которое он отверг, отомстило ему. Проследить развитие этих двух точек зрения по отношению друг к другу – это часть генезиса платоновской философии; только обе они отчасти так непосредственно сливаются, что мне кажется, что полное разделение здесь невозможно.

Если вся эта точка зрения верна, то из нее также следует, как мне кажется, что часто оспариваемое Шлейермахером положение о том, что исследования подлинности произведений должны идти рука об руку с исследованиями их последовательности, вполне справедливо. Ведь если, согласно указаниям самого Платона, мы находим в серии этих диалогов прочно замкнутую цепь, то те, которые не хотят в нее вписываться, либо с самого начала будут отнесены к чужому происхождению, либо окажутся просто эпизодическими сочинениями. Конечно, странно, как широко часто расширяется понятие последнего, и все же должно быть очевидно, что – кроме писем – только три произведения, дошедшие до нас из платоновских роц, заслуживают такого названия: «Апология Сократа», " Критий» и «Менексен». Но только первые два примера говорят нам о том, что Платон сам использовал подобные сочинения для своего философского развития, и можно было бы почувствовать искушение объявить несостоятельным даже «Менексен», в котором этого нет, если бы его не спасало внешнее свидетельство Аристотеля, для уклонения от которого никто из тех, кто не связал себя таким свидетельством, до сих пор не привел ни одной веской причины. Для моих целей, однако, я не могу использовать это небольшое обсуждение; возможно, я займусь им в приложении ко второй части. Там же или в другом месте мы поговорим о других произведениях, носящих имя Платона и не явля-

¹ От греч. *prodromos* – предвестник

ющихся звеньями этой цепи, что, кстати, не означает отрицания того, что для однозначного вывода потребуются и другие признаки их неподлинности.

Кстати, я не хочу, чтобы название моей книги вызывало большие или даже иные ожидания, чем те, которые она сможет удовлетворить. Я не скрываю от себя, что ей скорее будут присущи все недостатки первой попытки, что она будет содержать скорее исследование в более широком масштабе, чем целостную картину, скорее ориентацию науки на современную точку зрения платоновских исследований в этом направлении, чем окончательное решение поставленных ею вопросов, более того, только исчерпывающее и правильное их раскрытие. Прежде всего, поэтому я был бы очень рад, если бы мой взгляд на отношение становления к бытию у Платона и на положение «Федра» в ряду произведений был бы основательно исправлен, ибо я охотно признаюсь, что в отношении этих двух пунктов у меня отнюдь не все сомнения. Именно тем, что я все еще нахожусь больше, чем над этим вопросом, объясняется выбранная мною форма изложения, которая может показаться некоторым слишком резкой, но которая была необходима мне для того, чтобы позволить, так сказать, генетическому развитию платоновской философии возникнуть генетически самой по себе. Я сначала собираю отдельные строительные блоки и пытаюсь показать, как они должны быть подогнаны друг к другу наиболее целесообразным образом, поскольку, как мне кажется, в настоящее время, когда еще так много предстоит сделать для отдельных исследований, другого пути нет. Но то, чего здесь еще не хватает, можно с уверенностью определить только после того, как будет сделана попытка составить целое из отдельных частей, как они были расположены до сих пор, и именно этой попытке я обязан, если мне удалось пролить более ясный свет на некоторые из отдельных частей, чем это было до сих пор. Я оставляю более удачливому преемнику, в котором не будет недостатка, когда придет время, систематически расчленив уже завершенную общую структуру. Другой, более справедливый упрек может быть направлен на неравномерность в изложении чужих взглядов на каждое произведение, поскольку иногда я составлял их подробно, а иногда довольствовался ссылками на компиляции, уже сделанные в моем *Prodromus*, частично другими, частично самим собой, и добавлял только то, чего не хватало.

Однако, отчасти объем моего труда уже превысил желаемые размеры, а отчасти мне не хотелось увеличивать и без того неизбежные многочисленные заимствования из других сочинений; поэтому я включил в свой труд только те сборники, где точка зрения, которой я руководствовался в них, отличалась от точки зрения других. Я должен сожалеть, что в моем стремлении полностью использовать новейшую литературу французский перевод Швальбе был доступен мне только в цитатах из Штейнгарта, и что «История теоретической философии греков» Штрюмпеля стала известна мне только после того, как печатание моей книги было почти завершено; поэтому я оставляю обсуждение его изложения Платона для другого случая и только отмечаю здесь, что я не был введен им в заблуждение в моем часто расходящемся взгляде. Благодарность, которую я должен выразить своим предшественникам, лучше всего подтверждается моим собственным сочинением. Вторая его часть появится, как только я смогу.

Наконец, пользуясь этой возможностью, я хочу публично выразить свою признательность двум людям, чья активная поддержка в свое время позволила мне завершить обучение. Для одного из них, бывшего землевладельца Погге-ауф-Роггоу, эта благодарность, разумеется, лишь скудный листок в венке смерти, не лишенном богатого изобилия подобных листьев; другой – мой дядя, великогерцогский мекленбургский подполковник (в отставке) В. Зюльсторф.

После проникновенных исследований К. Ф. Германа, в частности, кажется, постепенно растет согласие в том, что система Платона отнюдь не была законченной и завершенной, когда он начал свою литературную деятельность, а скорее развивалась из небольших зачатков в ходе нее. Но как это развитие в деталях передается в его сочинениях, какой этап в этом развитии обозначает каждое из его произведений, какой духовный акт совершается в каждом из них,

чтобы привести целое к завершению, короче говоря, как каждое органически вырастает из другого, все еще кажется совершенно неясным. Одним словом, до сих пор развитие философа было более важным, чем развитие его философии.

Но пока все остается так, как есть, будет существовать множество очевидных аргументов против уже полученных результатов. В частности, есть один момент, по которому я сам не могу согласиться с Германом. Ведь, как мне кажется, неоспоримо, что Платон ни в коем случае не был незнаком с более ранними системами при жизни Сократа, и что научный мотив его поздних путешествий следует искать не в отсутствии философских трудов и даже не во всех возможностях устного обучения более древним системам в Афинах того времени. Однако наиболее значимые их представители жили за его стенами, и одного этого было достаточно, чтобы определить его решение, учитывая то предпочтение, которое Платон, как известно, отдавал устному обучению с целью живого и глубокого проникновения в суть дела перед письменным. Во-первых, что касается элеатской доктрины, то уже из сочинений самого Платона ясно, по крайней мере, что у Зенона был друг и последователь в лице афинянина Федора в эпоху Сократа², так что уже тогда не могло быть недостатка в возможности познакомиться с его философией. Но, более того, старший одноклассник Платона Эвклид во время знакомства с Сократом еще изучал «эристику» (τοὺς ἐριστικὰς λόγους), то есть сочинения элеатов.³ Таким образом, во-первых, мы имеем явное свидетельство доступности последнего в Афинах, а во-вторых, никто не будет сомневаться, что направление человека, к которому Платон впервые обратился после смерти Сократа, должно было оказать на него значительное влияние и ранее. Но если это так, то Платон не должен был отказываться и от чтения элеатских сочинений. В самом деле, его собственное неоднократное заявление о личной встрече Сократа с Парменидом в юности можно, по крайней мере, интерпретировать как ссылку на юношеское чтение Платона, поскольку он часто дает Сократу знать, что сам читал по слуху или понаслышке. Так же мало можно сомневаться в том, что фиванцы Симмий и Кебес, слушатели пифагорейца Филолая, который затем приехал в Афины, чтобы насладиться обществом Сократа,⁴ посвятили Платона в тайны своей школы, даже если труды Филолая действительно стали известны ему лишь позднее.⁵

Во всяком случае, весомое свидетельство Аристотеля⁶ подтверждает, что глубокое учение Гераклита не только стало известно ему через «Кратил» раньше, чем самому Сократу, но и сразу же оказало на него длительное влияние. Если теперь можно полностью доказать, что в «Федоне» (с. 96 А – 102 А) он вкладывает в уста Сократа свою собственную историю развития, то приходится даже признать, что он, по-видимому, изучил всех ионийцев, вклю-

² Pannen, p. 126 B. C. vgl. Aleib. I. p. 119 A.

³ Wie aus der Vergleichung von Diog. Laert. II. 30 mit II. 106 hervorgeht, s. Deycks De Megariorum doctrina. Bonn 1827. 8. 8. 0.

⁴ Plat. Phaed. p. 50 C. vgl. m. 61 D. Xen. Mem. III, 11, 17.

⁵ Между прочим, я не верю, что сомнения моего почтенного учителя Бёкха, Philolaos, Berlin 1810. 8. p. 10 ff. против традиции, согласно которой Платон впервые получил это произведение в Италии за большие деньги, были устранены Германом, Geschichte und System der platonischen Philosophie I., Heidelberg 1839. 8. p. 108. Anm. 02. Hind. Бёкх, очевидно, не столько определил, что высказывания об этом различаются по второстепенным обстоятельствам, сколько то, что они сходятся в двух бессмысленных главных пунктах, и что из одного из них легко могло вытекать все сообщение, а именно, из вымысла философской тайны лирики пифагорейцев, так что теперь, чтобы очистить Филолая от обвинения в том, что он ее создал, его сочинение не опубликовано, а лишь записано как предназначенное для частного использования и находящееся только в частном владении. Второй момент, однако, заключается в том, что эти традиции делают платоновский «Тимей» формальным плагиатом из этого произведения. Но если Герман, несомненно, отвергает эти два пункта как несущественные, я не вижу, почему Бёкх не должен иметь права пойти дальше и также отбросить как несущественный тот факт, что покупка книг имела место только в Италии, поскольку он не считает эту традицию взятой из воздуха, но ограничивает ее истинную суть тем, что Филолай действительно сначала опубликовал пифагорейское произведение, а Платон прочитал его и использовал по-своему, то есть не как копировщик, а остроумно. См. также замечания о Горгии ниже.

⁶ Metaph. I, 0. p. 987 a. 32 ff.

чая Анаксагора, по источникам, прежде чем перейти в школу аттического мастера, как бы ни удивлялись столь обширному изучению в столь ранней юности.

Тем более хочется спросить, не пришлось ли такому быстрому духу, которому Провидение поручило объединить разрозненные направления греческой спекуляции в центре его идей, тем более рано подтвердить свою оригинальность тем, что он непосредственно приложил руку к этой работе, а не просто воспринял ее критически. Надо признать, что влияние Сократа поначалу скорее мешало, чем мешало этому начинанию. Враг всех возвышенных физических и метафизических спекуляций, этот своеобразный человек отзывался о главах старых школ с нескрываемым презрением.⁷

Но так же мало, как его неприятие демократических форм⁸ мешало его самым верным ученикам быть также самыми верными сторонниками демократии,⁹ его преподавание, которое он сам описывал не как отношения учителя с учениками, а как отношения дружбы и любви,¹⁰ также исключало свободное развитие разноречивых наклонностей в его учениках. И даже если он однажды упрекнул их, как это сделал Эвклид, согласно упомянутому выше Диогену Лаэртскому, этот самый пример показывает, что такой упрек мог остаться совершенно бесплодным, ничуть не повредив чувствам благочестия к любимому учителю. Кроме того, кому покажется правдоподобным, что пифагорейцы Симмий и Кобес, эти проникательные исследователи,¹¹ позволили убедить себя, что математика, центр пифагорейского учения, должна быть ограничена самыми крайними требованиями практической необходимости!¹²

Поэтому можно удивиться, когда выяснится, что Платон, внешне говоря, позволил Антисфену и могоарским философам предвосхитить часть его жизненной задачи по преобразованию древних умозрений в свете сократической мысли, поскольку они стремились соединить элеатское Единое с сократической концепцией еще до него.

Но при правильном рассмотрении именно через этот контраст становится понятным особое величие Платона. Если можно предположить, что эти люди пришли к своим результатам благодаря более раннему знакомству с элеатизмом и определенной постоянной привязанности к нему, то Платон, напротив, описывает нам в этом отрывке «Фаэдо» как результат своих ранних исследований полное отсутствие удовлетворения от старых систем, и более того, поэтому он с полной душой погрузился в глубины сократизма, на время отказавшись от всего остального. Таким образом, конечный успех оказался совершенно иным. Хотя сам Платон с благодарностью признает этих людей своими предшественниками, проложившими ему путь, их посредничество между сократизмом и более древними системами отчасти ограничилось одной элеатической, а отчасти даже расширение последней осталось лишь скудным и неэффективным, поскольку они не признали ни полной немоги последней, ни полного объема сократизма. Таким образом, они были для Платона не просто образцами, но и ориентирами, предостерегавшими его от заблуждений, когда темные порывы его гения грозили отклониться от верного пути.

У Платона было только одно положительное достижение из всех его предыдущих начинаний. Если Сократ стремился понять лишь отдельные понятия вещей, но передавал их взаимную внутреннюю связь лишь религиозно, а не философски, помещая ее в целообразующую деятельность богов, но запрещая рассуждать о чистой сущности божественного, то Платон, напротив, как он сам говорит нам в приведенном отрывке, был движим темным порывом уви-

⁷ Xen. Mem. I, 1, 14 f. IV, 7, 6 f.

⁸ Xen. Mem. I, 2, 9.

⁹ Chärephon, Plat. Apol. p. 21 A.

¹⁰ Xen. Mem. I, 2, 3. 7. Symp. VIII, 2. 24. Plat. Apol. p. 33 A. B.

¹¹ Plat. Phaed. bes. p. 63 A.

¹² Xen. Mem. IV, 7, 2 f. 8.

деть сущность вещей в понятии. В сущности, это было не что иное, как гениальный дар его натуры, который только усилился в его предыдущих начинаниях, стремление от становления к бытию, от множественности к конкретному единству, которое, похоже, перешло в состояние беспокойного брожения, как он любит описывать его у молодых мыслителей,¹³ из-за противоречий, с которыми он сталкивался во всех направлениях в своих предыдущих исследованиях.

Однако, согласно вышеизложенным предпосылкам, эта склонность к систематике могла быть ограничена только результатами сократического философствования, могла ограничиться их внутренним слиянием и углублением. Его диалектический порыв должен был быть удовлетворен этикой, и он мог лишь в очень редких случаях использовать системы старых физиологов, которые до сих пор были объектом его исследований, и только там, где их взглядам можно было придать этический поворот. Поэтому не приходится удивляться тому, что даже о Гераклие он задумался лишь на поздней стадии, а до этого его обычно даже молчаливо не принимали во внимание, даже в тех вопросах, где этого можно было ожидать.

Подлинная причина изоляции сократических концепций заключалась в том, что сократическое философствование было привязано к форме общности и устности, даже для целей «собственного знания», и поэтому всегда втягивало в свой круг случайные предметы, представляемые для рассмотрения. Литературная деятельность Платона уже сама по себе является преодолением этой точки зрения, поскольку позволяет тиксировать разрозненное и тем самым объединить его в сущностное единство. Следует быть осторожным, чтобы не распространить более поздние заявления Платона о его литературной эффективности на его ранние произведения без дальнейших рассуждений. Ведь если в «Федре»¹⁴ он подчиняет их своей устной преподавательской деятельности и ограничивает их кругом уже завоеванной им школы и своим собственным использованием, то в настоящее время у него нет школы и он уже не думает о ее создании для себя, а, скорее, как ученик Сократа, только еще пытается сделать учение последнего доступным для более широких кругов во внутреннем контексте.¹⁵ И если извлечь пользу из этих позднейших замечаний, то можно убедиться, что Платон, как истинный Сократист, безусловно, всегда ставил свою литературную деятельность ниже живого устного учения своего учителя.

Если же писание Платона изначально было направлено не на что иное, как на усвоение сократовской мысли, то последняя должна была предстать в нем в своей особой форме, т. е. сократический диалог предстал как внутренняя необходимость, так что нам вовсе не нужно возвращаться к процессу диалектических диалогов Зенона,¹⁶ не желая прямо отрицать возможное влияние последнего.

Однако стремление к систематике, сведение случайного к существенному еще более обусловило ту художественную форму философского диалога, создателем которой является Платон. А если учесть, что поглощение всех прежних принципов платоновскими идеями, давно признанное жизненной задачей нашего философа, есть не что иное, как просеивание их посредством сократовского учения о понятиях, что само учение об идеях есть лишь результат этого процесса просеивания, нам покажется понятным, что Платон, несмотря на существенные модификации, которые стали необходимы в ходе его развития, сохранил эту форму до глубокой старости, а в целом и Сократа как лидера диалога, потому что она никогда не опускалась и не могла опуститься до полного ничтожества. Более того, платоновская философия всегда сохраняла дух сократовской философии в той мере, в какой она никогда не становилась законченным, объективно самодостаточным сводом знаний, а оставалась личной жизненной дея-

¹³ Z. B. Theaet. p. 148, E. 155 C. – E. Farmen, p. 130 D.

¹⁴ p. 275 H. 270 I). 278 A.

¹⁵ Vgl. Nitzseh, De Ptatonis Phaedro commentutio varia. Kiel 1833. 4. bes. S. 19 f., 29 f.

¹⁶ Diog. Læert. III, 47.

тельностью, стремлением и исследованием, и объективно это можно увидеть только в практическом идеале, в Сократе.¹⁷

Для первой ступени платоников, однако, возникает странное противоречие между материей и формой. В то время как исторический Сократ предпочтительно развивал понятия эротематически у других или, по крайней мере, представлял свои собственные взгляды только как гипотезы на общее рассмотрение,¹⁸ он первоначально сохраняет тот же характер собеседника, но писатель, с результатами этих бесед, очевидно, обращается к широкой публике от имени своего учителя в откровенно дидактической манере. И это противоречие лишь усугубляется тем, что Платон подчеркивает «невежество» Сократа так, как никогда не делал сам,¹⁹ и как бы серьезно это ни звучало в устах собеседника, в писателе легко услышать иронию, в силу которой это невежество имеет силу лишь в контрасте с предполагаемой мудростью других и тем самым приводит к высшему триумфу Сократа.

Но это противоречие нивелируется тем, что Платон еще не чувствует себя способным представить несколько полное знание, так что можно с самого начала предположить, что невежество его Сократа будет относиться и к нему самому, и что оно, следовательно, будет иметь двойное толкование, одно, если отнести его непосредственно к собеседнику, и другое, в зависимости от того, как отнести его к писателю, который делает его своим органом и, следовательно, также выражением своих собственных состояний. Таким образом, в личности «Сократа» уже присутствует зародыш идеализации, который, конечно, остается почти незаметным до тех пор, пока Платон ощущает себя единым целым со своим учителем. Как бы то ни было, именно ощущение собственной недостаточности не позволяет Платону прямо и недвусмысленно изложить результаты своих изысканий, а использует сократовскую форму диалога, чтобы завуалировать их в ряде косвенных аллюзий. Связано ли это в первой или сократической серии платоновских сочинений с тем, чтобы не преподносить читателям готовые, не требующие усилий результаты в некратической манере и тем самым не создавать у них сомнений знания, тогда как намерение Платона – скорее порицать всякое сомнение знания, напротив, призывать их думать самостоятельно, предоставляя им самим выработать действительные результаты исследования, мы, по крайней мере, не хотим ничего решать «наверняка». В любом случае, он хочет скорее стимулировать, чем наставлять, и все это предположение, по крайней мере, довольно хорошо связано с первоначальными целями его письма, которые мы пытались разгадать выше. Оно по-прежнему носит чисто пропедевтический характер.

Если, однако, Платон намеревался развить сократовскую мысль в систему и если, с другой стороны, он не смог сделать это сразу, то есть в одном произведении, то само собой разумеется, что последующие сочинения отражают его собственное развитие, и что он естественно предполагает результаты предыдущих, чем дальше, тем более осознанно, в каждом последующем. Прозрачность этого курса была бы несколько омрачена, если бы мы были вынуждены считать подлинными два диалога, переданных под именем Платона, – «Ион» и первый «Алкивиад», – которые в таком случае нам неизбежно пришлось бы отнести к категории юношеских. Кроме того, оба диалога имеют множество других отличий в своем составе. В то время как ранние произведения в иных случаях появляются с богатым декорационным аппаратом, который еще более выделяется на фоне скудости содержания по сравнению с поздними сочинениями, они, наоборот, чрезвычайно просты в этом отношении. В них также отсутствует только скептический вывод. Наконец, «Ион» – единственный диалог в этом ряду, в котором не затрагиваются вопросы этики. В любом случае, эти два сочинения должны казаться исключени-

¹⁷ Zeller, die Philosophie der Griechen II. S. 144. von Baur, Sokrates und Christus, Tübinger Zeitschr. für Theologie 1837. S. 97–121.

¹⁸ Xen. Mem. IV, 0, 13.

¹⁹ Wenn auch Sokrates im Ganzen nicht Lehrer heissen wollte (Anm. 9), so lehnte er dies doch in Bezug auf einzelne Fragen keineswegs von sich ab (Xen. Mem. I, 6, 14). Jenes soll nur heissen, dass er seine Schüler zum Selbstdenken anhielt (Xen. Symp. I, 5.).

ями из правила. Однако позвольте нам взять правило как таковое, в то время как прерывание обширного критического анализа, который в конце концов может не привести к абсолютно безопасному результату, лишь затуманит и нарушит ясное понимание правила. Поэтому пусть для нас не будет препятствием заранее оставить оба диалога вне игры, поскольку мы изначально не надеемся извлечь из них ничего полезного для нашей затеи, и лишь впоследствии предложить изменения, к которым приведет их подлинность.

Для того чтобы возвести Сократа в систему, Платону кажется правдоподобным, что он взял бы на вооружение те ее элементы, которые уже содержали в себе подход к такой системе. Как известно, это, с формальной стороны, требование понятийного знания и, как реальная обратная сторона, определение добродетели как знания блага, с которым как следствие связано учение о том, что никто не бывает добровольно злым (Хен. Мем. IV, 2, 14). Но развитие формы и метода, рассматриваемое чисто само по себе, уже выдает продвинутую степень абстракции и, следовательно, предполагает предшествующую стадию, на которой сознание того же самого лишь постепенно укрепляется в постоянных практических занятиях, в которых оно, таким образом, впервые появляется в реальных предметах исследования. Мы будем тем более склонны с самого начала предположить, что Платон, полностью развив метод в техническое правило, уже вышел за пределы сократовской точки зрения, но поставить во главе развития тот диалог, в котором он схватывает центр сократовской этики в ее последствиях. Это и есть меньший Гиппий.

Грайфсвальд, 10 марта 1855 г.

Автор.

Первая группа платоновских произведений СОКРАТИЧЕСКИЕ ИЛИ ЭТИЧЕСКИЕ – ПРОПЕДЕВТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ

Гиппий меньший

I. Содержание и структура

В кратком вступлении р.363 А.– 364 В. описывается ситуация диалога и мотивируется его исходная точка. Помимо Сократа и Гиппия, в диалоге участвует третий собеседник, Евдик, однако он служит лишь неформальным посредником в развитии диалога и, когда он грозит прерваться на середине, предотвращает это своим посредничеством, так что его вмешательство также внешне подчеркивает границу между двумя частями диалога. В сам диалог он не вмешивается. Кроме того, в использовании этого посредника есть и большая психологическая тонкость: Сократ предотвращает появление вызова со стороны Гиппия.²⁰ Беседа строится таким образом. В неустановленном месте, возможно, в палестре, Гиппий только что произнес длинную речь в софистической манере, а именно о Гомере.

Большая часть слушателей уже сбилась с пути, остался небольшой, избранный круг. Евдик предлагает Сократу рассказать о состоявшейся беседе. Сократ просит разрешить ему задать вопрос софисту. Евдик устраивает исполнение этого желания: Гиппий соглашается, хвастливо заявляя о своей мудрости. И здесь фон молчаливых персонажей оживляет сцену, которая, кстати, проще, чем в последующих диалогах.

Теперь Сократ спрашивает, кого Гиппий считает лучшим, Ахилла или Одиссея, и в каком отношении. Гиппий отвечает, что Ахилл – лучший, Нестор – мудрейший, Одиссей – самый искусный и ловкий из гомеровских героев. Ахилл правдив, а Одиссей лжив и обманчив. Это приводит к общему вопросу о том, отличаются ли друг от друга правдивый и лжец, и выясняется, что лжец всегда предполагает знание вопроса, так что только знающие и искусные (αγαθος) в равной степени способны говорить правду и лгать. Гиппий, давно разуверившийся в непреодолимой силе сократовских вопросов, критикует изощренность Сократа и предлагает им сразиться друг с другом в длительных беседах. Сократ легкомысленно отмахивается от этого предложения, иронично признавая великую мудрость Гиппия, но скорее ставит новый вопрос, почему тот представляет Ахилла исключительно правдивым, ведь он так часто бывает неправдивым. Софист отвечает, что Одиссей намеренно говорит неправду, а Ахилл – ненамеренно. Ответ Сократа, что, согласно предыдущему вопросу, Одиссей лучше, предваряет тему второго раздела. с. 364 В. – 373 А.

Здесь утверждение о том, что тот, кто лжет с умыслом, лучше, сводится к более общему и глубокому вопросу о том, что лучше – отсутствовать и творить зло с умыслом или без него. Сократ использует ряд примеров, чтобы показать, что, по крайней мере, во всех других видах деятельности лучше и искуснее тот, кто сознательно не достигает своей цели, а не тот, кто делает это против своей воли. Добродетель также является либо способностью, либо знанием, либо тем и другим вместе, и в любом случае лучшей следует назвать душу, которая знает и умеет делать как добро, так и зло, а значит, и ту, которая сознательно грешит, «если такая

²⁰ Hermann a. a. O. I. 8. 600. Anm. 254.

душа действительно существует», – с полным основанием добавляет Сократ. Но ни Гиппиас, ни он сам не могут убедить себя в правильности этого парадокса. Поэтому разговор, очевидно, заканчивается на скептической ноте.

II Основная идея

Именно это обстоятельство, очевидно, заставило Швальбе ²¹не видеть во всем споре ничего серьезного по форме и содержанию, а лишь обычную карикатуру на софистическую диалектику с обеих сторон с целью высмеять противника и разоблачить ложную мораль софистов. Это опровергается лишь тем, что сам Гиппий отказывается согласиться с отстаиваемым здесь утверждением.

Аст ²²находит также только полемическую цель, а именно противопоставление высокомерной мудрости софистов ироничному невежеству Сократа и выставляет его в пустоте и наготу; но поскольку это демонстрируется совершенно сократовским высказыванием, он считает диалог поддельным. Однако было бы справедливо сначала выяснить, нельзя ли обнаружить в диалоге сократовско-платоническое ядро.

Аналогичным образом, Стальбаум ²³видит главной целью посрамление высокомерного софистического невежества, которое даже не в состоянии разрешить подобные заблуждения. Но поскольку он считает этот аргумент столь же софистическим, он заключает, что противоположный ему результат также будет истинным, и поэтому он объявляет второстепенной целью опровержение предположения о возможности намеренного греха абсурдностью его следствия, а именно тем, что тот, кто грешит преднамеренно, является лучшим.

Германн ²⁴также ничем не отличается, за исключением того, что он придерживается более позитивного взгляда на первое: Это было доказательством сократовского метода в борьбе с народным невежеством и его рефлексивным отголоском, софистической «мнимой мудростью», даже там, где они, казалось бы, имеют союзника в естественном чувстве, и против извращенного авторитета, который они уступали древним поэтам.

Напротив, вторая группа комментаторов делает главный акцент на реальной стороне произведения и в то же время стремится придать ему для этой цели еще более позитивный смысл.

Сначала Шлейермахер ²⁵слишком неопределенно выражается, что внимание здесь должно быть обращено на различие между теоретическим и практическим (вероятно, имеется в виду сознательное и бессознательное действие), то есть на природу воли и практических способностей и, таким образом, на то, в каком смысле только добродетель может быть названа знанием. Тем не менее, он видит в диалоге, по-видимому, только потому, что он не нашел для него места в его заказе, просто черновик Платона, переработанный учеником.

Целлер ²⁶обнаруживает более определенное намерение опровергнуть обычный взгляд, который ищет нравственность в отдельных поступках самих по себе, а не в лежащей в их основе конституции сознания, который считает возможным делать зло сознательно и намеренно, развивая его последствия и подготавливая тем самым высший взгляд на добродетель как на косвенное познание. В этом последнем повороте кроется прогресс против объяснений, разработанных ранее. Лишь гипотетически верно, что сознательно грешащий человек лучше, чем неосознанно грешащий, поскольку последний носит в себе принцип правоты, а тот еще далек от принципа всякой истинной добродетели. По правде говоря, знающий человек не может

²¹ Oeuvres de Platon I. S. 110.

²² Platon's Leben und Schriften. Leipzig 1816. 8. S. 464.

²³ Platonis opera IV, 2. S. 232 – 235.

²⁴ a. a. O. I. S. 434.

²⁵ Hebers. I, 2, S. 292.

²⁶ Platonische Studien. Tübingen 1839. 8. 8. 152 f.

совершить настоящего зла, но только такое, которое является ложным по виду и форме, но правильным по сути и по своему моральному содержанию.

При таком рассмотрении исчезает все софистическое в рассуждениях, и даже тот кажущийся круг, по которому Целлер ²⁷ раньше заподозрил диалог, поскольку во второй части, по видимому, уже предполагается, что знающие тождественны добрым, на самом деле не существует; скорее, в эпагогической процедуре используется только общепринятое употребление, согласно которому, например, хороший счетовод называется так же, как и умелый, знающий счетовод. К такому же выводу приходит и Штейнхарт, ²⁸ который лишь видит в замечании, что добродетель – это, возможно, и знание, и сила, начало перехода за пределы чисто сократовской этики. Однако, как бы ни стремился Платон обратиться к активному проявлению силы воли, исторический Сократ (Xen. Mem. III, 9, 1—3.) не исключает его и не может этого сделать, потому что в его случае само знание – это не готовое, а активное проявление этической силы, ибо именно в этом основано единство знания и воли.

Но если вся подлинная философия Сократа поглощается в этом этическом знании, то формальная сторона произведения уже не может иметь ничего всеобъемлющего. Напротив, содержание и метод, положение и отрицание, по сути, сливаются воедино. Это этическое знание противостоит вульгарному представлению о добродетели в той же мере, в какой, с другой стороны, оно развивается из него путем индукции как необходимое следствие самого неясного нравственного чувства. И, с другой стороны, только сократический метод может породить такое знание и, наоборот, является в свою очередь необходимым его выражением и продуктом, как это ясно из контраста с манерой софистов, этих фактических выразителей вульгарной ненаучности, и как содержание, так и метод впервые проясняются этим контрастом. С одной стороны, это безудержная хвастливость, р. 363 E. ff., и многословность, которой не хватает объединяющей связи понятия, р. 368 B.-E., и которая поэтому вскоре показывает пустоту своего пышного красноречия, чувствуя себя скованной оковами сократовского способа постановки вопросов, р. 369 B.-D., и жаждет вернуться на более плодотворное поле длинных ораторских выступлений, где от удачи зависит, сможет ли слушатель следовать за ними и обнаружить их слабости, с. 373 A., пока, наконец, вся их мнимая мудрость не растает в ничто, с. 376 C. С другой стороны, та благоразумная скромность и то искреннее стремление к истине, которые, возможно, Платон сначала воплощает под именем «невежества», но в то же время уже здесь описывает с чертами, в которых отражаются его собственные состояния. Ведь в состоянии, беспомощно колеблющемся между противоположностями, подобном состоянию лихорадочного человека, р. 372 D. E. cf. 376 C., можно распознать не классическое спокойствие мастера, а скорее ту бродильную борьбу молодого мыслителя, о которой мы уже говорили. ²⁹ Для Сократа незнание – это только сознательное, но в остальном объективно удерживаемое выражение отсутствия актуальной системы; для Платона же к нему добавляется субъективная потребность восполнить этот недостаток, тяга к системе. С другой стороны, осознание метода еще крайне неразвито, что выражается лишь в контрасте между сократовским способом постановки вопросов и длинными речами софистов. Как ни пренебрегал исторический Сократ непрерывной речью или отказывался отвечать на вопросы, уже для его современников было характерно видеть его говорящим в вопросительной манере и даже отвечающим на поставленные ему вопросы встречными вопросами (Xen. Mem. IV, 4, 9 f.). Платон, после того как он так сильно подчеркнул сократовское невежество, должен был также привести этот путь, который был наиболее с ним согласен, р. 372 до н. э. С., должен был решительно выдвинуть его на передний план, а также строго придерживаться его в практическом применении здесь.

²⁷ Neuerdings hält er selbst den Dialog für wahrscheinlich echt, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1851. S. 256.

²⁸ In Hieronymus Müller's Uebers. 1. Thl. Leipzig 1850. 8. s. 103 f.

²⁹ Anm. 12. Stc inhart я. а. О. I, 8. 100.

Конечно, однако, это может относиться только к фактическим фи-лософемам; непрерывное описание сократовского невежества, которое весьма характерно встречается между двумя разделами целого, с. 372 В. – 373 В., касается его фактического состояния ума, которое Сократ никак не мог выудить из другого. Накопление примеров в диалоге уже выдает стремление к максимально полному собранию эмпирии для большей уверенности в индукции. Подлинность устанавливается также внешним свидетельством Аристотеля (Met. V, 29, 1025 a. 6 ff.).

Лисид

I. Краткое содержание

В «Лисиде» и «Хармиде» представлена самая ранняя форма пересказа беседы Сократа, а именно пересказ одному или нескольким молчаливым собеседникам. Признано, что эта отделка служит для более живого изображения драматического и мимического. И это также проявляется здесь в юношеском изобилии, что несколько контрастирует с логически формальной трактовкой содержания³⁰, хотя Лисид в особенности уже сравнительно богат новыми, еще неразработанными идеями. Структура этого диалога также богаче, чем у других ранних сочинений.

Место действия – недавно построенная палестра. В общем вступлении стр. 203 – 206 Э. Гиппотала сатирик Ктесипп высмеивает за непрерывное «пение и речи» своего любовника Лисида, и Сократ также порицает такую процедуру, которая только делает любимого тщеславным и высокомерным и имеет лишь корыстную цель завоевать его для себя таким способом. Пока этот разговор продолжается на открытой площадке, происходит второе, более конкретное вступление р. 206 Е. – 207 D. вводит нас в интерьер Палаэстры и в разговор с Лисидом, имеющий целью дать Гиппоталу пример того, как, с другой стороны, адская любовь стремится нравственно воспитать возлюбленного, прежде всего заставляя его почувствовать свою ненужность и невежество и тем самым делая его не тщеславным, а смиренным, см. р. 206 С., 210 Е.

Собственно диалог теперь делится на четыре части, в которых в качестве собеседников Сократа попеременно выступают юноши Лисид и Менексен. Там, где речь идет о формальной остроте развития понятий, используется аргументированный, дерзкий, тонкий Менексен; там же, где речь идет об элементарных основах или об обретении конкретного содержания, в разговор втягивается застенчивый, по-детски робкий, но более глубокий и рассудительный Лисид.³¹

В первой начальной беседе с Лисидом, р. 207 D. – 210 Е., Сократ соединяет ранее упомянутую методологическую цель с основной актуальной темы, показывая, что знания и умения приобретаются исключительно через любовь к другим. Дружба и здесь рассматривается вполне по-сократовски, в зависимости от ее полезности. Более строго диалектически, в диалоге с Менексеном, 211 г. н. э.-213 г. н. э., взаимность предстает как необходимая форма. Эта форма затем получает свое содержание, в-третьих (Лисид здесь снова выступает в качестве соавтора), принимая два противоположных положения натурфилософии о притяжении подобного (Эмпедокл), которое, однако, в этических терминах должно быть ограничено добром, поскольку зло – это даже то, что не похоже на себя, и снова о дружбе противоположного (Гераклит). Оба положения неправдивы в своей грубости, последнее потому, что, согласно вышесказанному, дружба возможна только среди благих; первое, с другой стороны, доказывает свою односторонность только с помощью предварительного аргумента, поскольку благо понимается крайне односторонне в абсолютном смысле, как не имеющее нужды, так что благие бесполезны друг для друга и, следовательно, как только что было предположено, не могут быть друзьями. Однако тут же эта ущербная идея вновь отменяется, хотя бы косвенно, так что относительно добрые предстают здесь еще негативно, как «ни добрые, ни злые, которые любят добро из-за присутствия зла, то есть из-за своего несовершенства, р. 213 D. – 218 С. В последнем разделе, р. 218 С. – 223 А., окончательно проводится различие между абсолютным благом как высшим

³⁰ Hermann a. a. O. I. S. 387. Zeller, Zeitschr. f. Alterth. 1851. 8. 252.

³¹ Steinhart a. a. O. I. S. 224 ff.

объектом любви, единственной самоцелью (πρωτον φιλον), и относительными благами, которые желаются лишь как средства к нему, и таким образом полностью устраняется прежнее смешение относительно добрых людей с первыми. Точно так же теперь обнаруживается противоречие, когда недостаток, ведущий к желанию блага, ранее описывался как зло. Напротив, основанное на нем желание само по себе не является ни добром, ни злом, то есть положительно относительным добром; оно есть лишь стремление к осуществлению естественных жизненных функций души, тогда как зло – это их нарушение. В этом отношении любовь стремится к тому, что ей принадлежит, и это по меньшей мере подразумевается, более того, является прямым следствием вышесказанного, что необходимо обозначить благо как то, что принадлежит каждому человеку, чтобы избежать всех противоречий, которые вновь возникают при одностороннем толковании этой, а также предыдущих концепций.

Взаимность объясняется направлением на то, что принадлежит, а направление на то, что является благом, объясняет тенденцию к тому, что является как сходным, так и несходным. Ведь эти два качества отвечают не только конечной цели, высшему благу, но и следующему объекту. А именно, совершенствование через дружбу, приближение к идеалу абсолютного блага, заключается в завершении собственного бытия. Однако дополнить можно только то, чего у нас нет; только несхожие натуры могут это дать. В свою очередь, только благо может совершенствовать нас; поэтому их несходство может заключаться только в том, что в них представлены разные стороны высшего блага, оно должно основываться на сущностном равенстве.

Среди персонажей Гиппоталес дает образ неистинной и безнравственной любви, любящей только себя в любимом объекте и не имеющей понятия о взаимном нравственном воспитании и дополнении, Лисий и Менексен дают односторонний пример взаимного притяжения несходных натур, Ктесипп и Менексен родственные натуры³², и только Сократ представляет истинную и всесовершенную, а потому уверенную в себе дружбу. Именно поэтому он считает своим единственным знанием умение распознавать возлюбленных и своих близких, р. 204 С.

II. Задача и точка зрения работы

Исторический Сократ неоднократно ставил дружбу в зависимость от эмпирически определяемой полезности (Хеп. Мем. 1,2,52—55.11,4,6.), утверждая, с другой стороны, что дружба возможна только между хорошими (Мем. II,6,5.), а поскольку для него полезное и хорошее тождественны, это само по себе должно было побудить Платона, стремившегося к систематике, объединить их таким образом, чтобы любить хорошее в своем друге. Но кроме того, как он уже показал в «Гиппии», идя по стопам своего учителя, добродетель и знание тождественны; стремиться к добродетели – значит философствовать. Поэтому, когда Сократ описывал свои отношения с учениками под именем дружбы и даже любви (Хеп. Мем. I, 2, 7 f. ср. 6, 14. II, 6, 28. IV, 1, 2 и особенно Sympos.), когда он делал почти дословно повторяющееся здесь утверждение (Мем. I, 6, 14), что, подобно другим любителям лошадей и собак, он был любителем друзей (φιλεταιρος р. 211 Е.), дальнейшее следствие для Платона заключалось в том, что нет другой дружбы, кроме философской, и что под ней следует понимать не что иное, как сократовское общее место философствования. И опять же, сократовское философствование было, в силу невежества, простым стремлением, но человек стремится только к тому, чего у него нет, поэтому неточно относить это стремление к «благу»; скорее, философы – это те, кто стоит посередине между злом и добром, поэтому во взаимности этого стремления приятель лишь косвенно относится к благу, к которому мы стремимся; мы стремимся к нему ради высшего блага, которое присуще этому обладанию: сократовская польза дружбы, с которой беседа, опять-таки в самой тесной связи с высказываниями самого Сократа (Mein. 1,2,52—55.), в ходе

³² Steinhart a. a. O. I. S. 220 f.

все того же окончательно переходит в имманентную целесообразность. В этом, однако, уже кроется отделение высшего блага от относительных благ, благодаря чему сократовская относительность блага (Мет. III,8.) уже преодолена, по крайней мере, по форме. Действительно, обозначение этого $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\iota\lambda\omicron\nu$, $\omega\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma\ \phi\iota\lambda\omicron\nu$, ради которого мы также называем все остальное $\phi\iota\lambda\alpha$, уже перекликается с языком позднейшего учения об идеях, ср. в частности Symp. p. 210 E.; действительно, отдельные блага уже характеризуются как его $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$, p. 219 C. D.

Однако, с другой стороны, это высшее благо все еще остается смутной формой без конкретной определенности содержания, и если сама неопределенность, в которой Сократ оставил понятие блага, так что в него было включено даже то, что необходимо для физической жизни, все же делает возможным дальнейший шаг описания зла как абсолютного противоречия или противодействия.

Зло как абсолютное противоречие или отрицание, p. 214 D. cf. 217 C. D., и, наоборот, обозначение желания, стремящегося к добру, как выражение естественной жизнедеятельности тела и разума, – это лишь зародыши мысли, которым здесь не может быть придано никакого дальнейшего значения. Нет даже самой отдаленной мысли об ипостаси сократовского понятия: высшее благо отнюдь не является понятием блага. И как бы ни бросалось в глаза различие между существенными и случайными детерминациями, p.217 C. D., и напоминать об учении об идеях выражением $\lambda\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, Платон ни в малейшей степени не связывает это различие с предыдущим. Два основных элемента позднейшего учения об идеях, формально-логический и реальный, понятие и архетип, протекают здесь, так сказать, еще раздельно, бок о бок.

Но даже в этом случае это стремление к – высшему – благу, с.221 А. Б., есть не что иное, как философский инстинкт и возвращается как таковой в Симпозиуме в неопределенном и более широком понятии $\epsilon\rho\omega\varsigma$ в качестве отправной точки.

Даже использование натурфилософских сентенций не следует переоценивать, поскольку они поставлены в один ряд с поэтическими изречениями того же названия p. 214 A.³³

Можно предположить, что возвращение к этическим положениям древних натурфилософов также вполне в духе чистого сократизма,³⁴ даже если Хеп. Мет. I, 6, 14, под $\sigma\omicron\phi\omicron\iota$ [софой] предпочтительно понимают поэты. Особенность Платона здесь, таким образом, состоит лишь в том, что он не пренебрегает физико-метафизическими теориями, если только способен извлечь из них этический результат, чем, однако, достигается своего рода более глубокое спекулятивное обоснование.

Что касается метода, то его осознание, в отличие от меньшего Гиппия, стало значительно более интериоризированным; здесь наблюдается почти движение от отрицания к утверждению. Там, где речь идет только о том, чтобы уличить напыщенного презрителя истинной науки в невежестве, но ни в коем случае не о том, чтобы привлечь к философии такую нефилософскую натуру, в основном применяется только сократовская эленктика с помощью эротематического метода. Здесь же, где речь идет о философских отношениях дружбы, где речь идет о том, чтобы привлечь двух нежных юношей с прекрасными склонностями к изучению философии и посвятить их в ее первые зачатки, эленктика может быть только подготовитель-

³³ Выше мы рассмотрели Хайндорфа з. д. Ст. и Штейнгарта а. а. О. I. p. 260 note 22 под «мудрецом», процитированным p. 214 В., мы понимали Эмпедокла. По-другому, конечно, Böckh, Heidelb. Jahrb. 1808. p. 118: «Здесь также должен подразумеваться популярный мыслитель, который был известен также по устным лекциям; ибо Платон не легкомысленно вменяет „знания“ мудрецов вашему юному Лисию, но именно для того, чтобы дать понять, что не истинные мудрецы имеются в виду, а так называемые софисты». Герман а. а. О. I. 8. 569 прим. 78 соглашается и более точно предполагает Гиппий согласно Protag. p. 337 D. Но до того, как Платон сам достиг глубокого умозрительного развития, у него еще не было всех средств, чтобы отличить софистов от истинных мудрецов; по крайней мере, только Сократ мог считаться последним. И поскольку он сам уже в юном возрасте предпринял столь обширные философские исследования (см. примечание 5), мысль о том, что он слишком много внимания уделяет Лисию, вероятно, не была для него особенно очевидной. Г-жа первоисточник хочет, чтобы P. 337 D. (ср. а. а. О. I. p. 279 прим. 26) предпочел Демокрита; Stallbaum думает об Анаксагоре. Но разве Платон не должен был предпочесть менее механистическую версию Эмпедокла? Об остальном см. Steinhart op. cit.

³⁴ Zu weit geht Steinhart а. а. О. I. 8. 225.

ным и сопутствующим моментом протретики. В первой части диалога совсем нетрудно убедить неиспорченного Лисия в необходимости знания, и только против ссорящегося Менексена Сократ действительно прибегает к софистической путанице понятий, отчасти для того, чтобы защитить его от отклонений, которым может подвергнуть его природа и образование, а отчасти для того, чтобы развить в нем истинно философское начало, давая ему загадки, в которых важна только понятийная острота различия. Так, во втором разделе смешиваются различные значения $\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$, а в четвертом – $\epsilon\nu\epsilon\chi\alpha$ и $\delta\iota\alpha$.³⁵

Однако по этой самой причине сократовское невежество уже не имеет сурового характера меньшего Гиппия, но Сократ, по крайней мере, приписывает себе признание влюбленных и возлюбленных, то есть понимание природы философских усилий. Это также связано с более глубоким созерцанием любви и дружбы, полученным здесь, и поэтому не должно быть напрямую приписано историческому Сократу. Действительно, мимо нас проскальзывает слабый намек на то, что истинного философа также вновь любит мудрость, р. 212 D.³⁶ Неудовлетворенная жажда знания, как мы думали, что обнаружили ее у меньшего Гиппия, уже уступила место спокойному осознанию постепенного удовлетворения ее и пути, ведущего к ней. Действительно, может показаться, что требование взаимности в дружбе, то есть в философском стимулировании, несовместимо с односторонним методом вопрошания, который Платон и здесь заставляет Сократа строго соблюдать. Единственное, что здесь важно, – дать двум еще неопытным мальчикам первый стимул к самостоятельному мышлению. Весь разговор носит лишь пропедевтический характер; он прерывается как раз в тот момент, когда Сократ хочет продолжить его с кем-то из старших.

Цель всего этого – представить инстинкт и предмет или цель философии, то есть любовь и высшее благо, затем средства, которыми она достигает этого, то есть дружбу, и, наконец, практическое применение этих средств, то есть метод, в подготовительном виде, с указанием на препятствия.

III Прежние взгляды на цель диалога

В этом взгляде сливаются воедино взгляды Германа, Штейнгарта и Шлейермахера.³⁷ Оно основано на полном смешении различных платоновских стадий развития, когда Шлейермахер признает действительной задачей маленького сочинения представить любовь как философский инстинкт, так как она все еще предстает здесь полностью окутанной объективными отношениями дружбы.

С другой стороны, он метко замечает, что второстепенная цель – на самом деле лишь практическая видимость и применение главной цели – дать наставления по морально-эротическому обращению с любимым, соединяет внутреннее с формой. Штейнгарт гораздо правильнее поступает в этом отношении, поскольку, по его мнению, диалог должен представлять физическую причину и этическую сущность дружбы, а именно любовь как первую, так и вторую – взаимодополняющее общее стремление родственных и различных натур к высшему благу. Однако это недостаточно точно подчеркивает то, что Шлейермахер лишь неисторически задумывал, а именно то, что изучение дружбы служит лишь изучению сущности философии; скорее, можно предположить обратное. Наконец, Германн еще больше сузил реальное содержание работы и ограничил ее предметом философии, а именно установлением высшего блага. Таким образом, внутренняя связь также кажется отсутствующей, когда, кроме того, он находит в методологическом плане намерение вскрыть неадекватность обычного использования языка,

³⁵ Stallbanm a. a. O. 8. 78. Steinhart a. a. O. I. S. 265. f. Anm. 19 f. S. 268. Anm. 31.

³⁶ Steinhart a. a. O. I. S. 266. Anm. 21.

³⁷ Hermann a. a. O. I. S. 447 – 440 und 613. Anm. 4. Steinhart a. a. O. I. S. 223 und 220. Schleiermacher a. a. O. I, 1. bes. S. 178 f.

указать на относительность некоторых понятий и предостеречь от резкого применения отдельных поэтических стихов и философских доктрин.

У Стальбанма ³⁸методологическое становится главным и, более того, ограничивается лишь насмешкой над софистической манерой, которая лишь случайно связана с второстепенной целью, сущностью дружбы, которой Стальбанм также не придает никакого глубокого значения.

От предположения о такой ущербности композиции, наконец, остается только сделать еще один шаг, чтобы увидеть в целом с Астом и Сохером ³⁹только игру с обманчивыми софизмами и без всяких оснований отвергнуть подлинность.

³⁸ a. a. O. S. 86 -88.

³⁹ Ast a. a. O. 8. 431 – 434. Sucher, Ueber Platon's Schriften. Munchen 1820. 8. S. 140—144. Auf ganz anderem Grunde beruhen die Zweifel von Zeller, Phil. d. Gr. II. 8. 170. Anm. gegen die Echtheit, die er jetzt selbst berichtigt hat, Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 252 ff.

Хармид

I. Содержание и цель

Из несколько затянутого вступления,⁴⁰ р. 153А.– 158 Е., мы выделим только одно. Уже здесь, в связи с утверждением, что все болезни и здоровье исходят от души, благоразумие обозначается как здоровье души и господство над телом,⁴¹ а Сократ описывается как тот, кто способен достичь его с помощью волшебной силы своих речей. Затем собственно основное содержание распадается на пропедевтическую и более диалектическую части. Там юношески рассудительный Хармид, здесь (тщеславный, утонченный Критий выступает в роли собеседника).⁴²

В первом диалоге, р. 159А.-162С., как всегда, сразу же объявляется сократовское отнесение благоразумия к знанию, разумеется, в чисто популярной версии, что тот, кто обладает благоразумием, обязательно должен иметь и представление о его природе.⁴³ Весь ряд приведенных в диалоге формулировок расположен в порядке возрастания. Первое из них, по этой самой причине, касается только внешнего облика, объявляя благоразумие спокойным и достойным поведением. Но оказывается, что это не является даже верным признаком, не говоря уже о сути этой добродетели, р. 159 В.-160 D.

Второе толкование, по крайней мере, уже вступает в область внутренней жизни души, но захватывает, так сказать, только естественную основу ее, инстинктивную нравственную застенчивость (αἰσχος [айсос]), тогда как легко показать, что существует также ложная стыдливость и скромность, что это само по себе, следовательно, еще нечто нравственно безразличное, р. 160Е.– 161В.

Наконец, Хармид предлагает третий, более простой взгляд. Благоразумие заключается в том, что каждый делает свое дело. Однако сразу же, даже после нескольких незначительных аргументов Сократа против него, основанных лишь на софистическом смешении этического делания, *πρᾶττεῖν*, с техническим *ποιεῖν*, роль участника беседы переходит к Критию, который искусно вводит тот факт, что именно он является создателем этого понятия.⁴⁴

Так начинается вторая часть. Очевидно, что Платон смешивает *πρᾶττεῖν* с *ποιεῖν* только для того, чтобы призвать к разделению этих двух понятий. Но Критий, критикуя предыдущее, сам проводит последнее в такой софистической манере, что Сократ не может не вспомнить Продика, где в качестве правильного отмечается лишь то, что с совершением надлежащего мы переходим уже из общей психической в более узкую этическую сферу. Критий, однако, идет дальше, утверждая, что *ποιεῖν* постоянно распространяется только на морально добрых, р. 162 С.– 164А.

Таким образом, однако, переход к четвертой трактовке, согласно которой благоразумие – это совершение добра, оказывается надуманным. Но даже помимо этого, специфически сократовская ссылка на знание все еще отсутствует, и поэтому Сократ сразу же доказывает, что эта неясная по смыслу трактовка не обязательно включает в себя сознание благоразумного относительно своей деятельности, принятое им за необходимое в начале всей беседы, р. 159 А.

⁴⁰ Hermann, a. O. I. S. 608. f.

⁴¹ Steinhart a. a. O. I. S. 281.

⁴² Ebenda I. S. 277, 282.

⁴³ Hermann a. a. O. I. S. 444 und 610. Anm. 290.

⁴⁴ Ochmann, Charmides Platonis qui fertur dialogus num sit genuinus. Breslau 1827. 8. S. 25. Anm.

В то же время он ставит $\lambda\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ в более выгодное отношение к $\lambda\rho\alpha\tau\tau\epsilon\iota\nu$: всякая форма работы основана на этическом поведении, р. 164 А. – С.

Но вместо того, чтобы развивать данное объяснение дальше, Критий без лишних слов выбрасывает его за борт и перескакивает к пятому пониманию благоразумия как самопознания, объявляя, не без глубокого смысла, хотя и с несколько неясными словами, среди надписей Дельфийского храма одну только, более древнюю, «познай самого себя делом бога, призывом к мудрости жизни, а не просто к мудрости жизни»⁴⁵, с. 164 С. – 165 В.

Однако теперь «Я», которое является предметом этого знания, требует точного определения. Для этого будут более подробно рассмотрены различные отношения знания к его предметам. Здесь проясняется существенный смысл предыдущих рассуждений о $\lambda\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ и $\lambda\rho\alpha\tau\tau\epsilon\iota\nu$. Ведь подобно тому, как в основе каждого $\lambda\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ лежит $\lambda\rho\alpha\tau\tau\epsilon\iota\nu$, в основе каждого $\lambda\rho\alpha\tau\tau\epsilon\iota\nu$ лежит знание. Соответственно, само знание либо таково, что оно каждый раз должно сначала создать свой предмет, либо этот предмет по меньшей мере внешний по отношению к нему, либо, наконец, знание имеет само себя в качестве своего предмета. А то, что это последнее относится к самопознанию, снова вводится в форму новой софистической путаницей Крития,⁴⁶ в том смысле, что он превращает благоразумие из знания о себе в знание о себе, т. е. в знание знания, но на самом деле это шестое по счету определение является лишь желаемым более близким объяснением предыдущего, поскольку знание можно рассматривать только как истинное Я человека, р. 165 В. – 166 Е.

О том, насколько это так, можно судить по следующим очевидным сомнениям в возможности такого самореферентного знания. Ведь утверждая, что нет ни желания, которое желает само себя, ни восприятия, которое воспринимает само себя, ни воображения, которое воображает само себя, мы тем самым обращаем внимание на существование специфического различия между знанием и всеми другими видами умственной деятельности, р. 167 А. – 168 А. Далее, однако, указывается также, по крайней мере в первых очертаниях, в чем состоит это различие. Ибо каждая деятельность имеет своим объектом лишь вполне определенную сторону вещей, например, зрение – цвет. Восприятие, чтобы воспринимать себя, должно было бы, следовательно, иметь в себе цвет и т. д., но это не так, и т. д. Если, следовательно, должно существовать знание о знании, то только знание должно нести в себе и из себя специфическую форму того, что известно, т. е., чтобы выразить это яснее, чем это удастся самому Платону, оно само должно быть понятием, с. 168 D.E. Платон даже умеет противопоставить это знание, относящееся к себе как понятие, отношениям числа и величины, в которых такое отношение к себе невозможно, с. 168 В. С. Иными словами, идея знания о знании приводит его не только к психологическому отличию познающего самосознания от всех других видов умственной деятельности, но и к логическому различению абсолютных и относительных понятий.

Дальнейший вопрос Сократа, является ли такое знание, если оно возможно, хотя бы полезным, ведет теперь к точному отношению знания о знании к знанию обо всех других понятиях. Если все другие предметы, внешние по отношению к самому знанию, исключены из него, то оно не учит нас тому, что мы знаем, но из всего, что мы знаем, оно учит нас только тому, что мы это знаем; остается только голая форма и метод знания, р. 169E.– 170D. В действительности же знание всегда включает в себя свое реальное содержание, р. 170 Е. – 172 В., и поэтому, делая вывод о том, что мы познаем все легче, яснее и глубже через познание знания, мы не должны не признать более глубокого смысла, что знание становится истинным знанием только благодаря тому, что оно способно дать отчет о себе, и что, с другой стороны, именно благодаря этому его предметы перестают быть внешними и чуждыми ему, р. 172 В.С.

⁴⁵ Hieron. Müller a. a. O. I. S. 337. Anm. 14.

⁴⁶ Nicht des Sokrates, wie Ast a. a. O. S. 424 und Steinhart a. O. I. S. 284 angeben.

Здесь уже заложены элементы для возвращения из формально-логической в реальную этическую область. Сократ при этом создает впечатление, что реальное содержание вышеуказанного знания еще не определено, и утверждает, что не всякое знание ведет к счастью, р. 172 D. – 174 B. Таким образом, Критий дает седьмое определение благоразумия как знания о благе.

Но сам Платон придает такое значение объяснению как знанию о знании, что называет его третьим даром или приношением в скорлупе, р. 167 A., при этом нам не нужно беспокоиться о том, что это не третье, а шестое определение; но как третий дар является приношением в скорлупе, так и здесь это шестое определение приводит к заключению и решению.⁴⁷

Поэтому мы можем предположить, что и следующее объяснение находит в нем свое глубокое подтверждение, и что заключительное утверждение Крития о том, что «благоразумие – это когда знание блага направляется знанием знания, не отменяется сомнениями, выдвинутыми против него Сократом.⁴⁸

На самом деле, однако, все ясно в соответствии с изложенным выше ходом развития. Если же благо является высшим предметом философии, то к его познанию можно прийти только с помощью правильного метода, а следовательно, придя к нему, человек сможет дать полный отчет и обо всех своих мыслях и поступках.⁴⁹ Напротив, впоследствии становится совершенно ясно, что переход от мысли о себе к мысли о благе отнюдь не был скачком, поскольку благо – это именно собственное дело человека и что истинное самопознание состоит в самосознательном совершении блага.

Таким образом, обнаруживается, конечно, общая добродетель, а не особенность самообладания. Последняя лишь набросана в отдельных чертах, например, в том, что мы ограничиваем себя тем, что нам принадлежит, то есть тем, что мы признаем своей особой задачей в великом целом, что нам присуща та робость священного (*αἰδώς*), но теперь уже как хорошо осознанная, да и внешне она, как правило, может проявляться скорее в достойном и размеренном, чем в порывистом виде.⁵⁰ Скорее, цель Платона состоит в том, чтобы стимулировать связь метода с содержанием в общем стремлении к добродетели через конкретную добродетель благоразумия.

Если бы он уже умел самостоятельно обращаться с логическим элементом, основная добродетель мудрости дала бы ему лучшую отправную точку. Однако, как и прежде, различие – это лишь путь к независимости, а для переплетения обеих сторон, которое проходит через различие, ему подошло благоразумие с его сдерживающим, регулирующим и авторитетным характером. В этом он следовал курсу Сократа, который особенно подчеркивал единство *σωφροσύνη* с *σοφία* (Хен. Мем. III, 9, 4.) Только тенденция к определенному отличию отдельных добродетелей друг от друга и от общей добродетели присутствует максимально.

⁴⁷ S. indessen Hier. Müller a. a. O. I. S. 337 f. Aum. 16.

⁴⁸ Steinharta. a. O. I. S. 288 f.

⁴⁹ Vgl. Zell er, Zeitachr. f. d. Alterth. 1851. S. 254. Aehnlicli schon Ochmann a. a. O. S. 40, welcher nur die Ideenlehre bereits einmischt.

⁵⁰ Vgl. Zell er, Zeitachr. f. d. Alterth. 1851. S. 254. Aehnlicli schon Ochmann a. a. O. S. 40, welcher nur die Ideenlehre bereit» einmischt. In der Schilderung als Gesundheit der Seele vermag ich dagegen nicht mit Schleiermacher a. a. O. I, 2, S. 4 und St einhart a. a. O. I- 8. 289 einen speeifischen Zug der Besonnenheit, vielmehr auch nur die Tagend überhaupt zu erblicken. Uebrigens geht schon hieraus gegen Steinhart a. a. O. I. S. 290 hervor, dass Schlei er mach er allerdings auch specielle Merkmale der Besonnenheit im Dialoge gesucht hat. Dage- gen beschränkt Hermann a. a. O. I. S. 609 ff. Anm. 286, 290, 299 den Ertrag auf die formalen Data, dass sie ein Wissen und zwar thcilnehmend an der eigentlich so zn nennenden Erkenntniss des Outen, der *φρονησις*, sei. Im Uebrigen kann ich hinsichtlich der frühern Auffassungen auf Steinhart a. a. O. I. S. 277—279 verweisen.

II. Значение персонажей

Критий не только иронически называет себя σοφός, с. 161 С., ср. 162 В. и 163 D., но и проявляет многие другие софистические черты, а именно: нетерпеливое тщеславие, с. 162 С. 169 С., которое даже заставляет его в свою очередь обвинять Сократа в эристической процедуре, с. 166 С., кроме того, искажение поэтических отрывков, с. 163 В., и немалое безрассудство в немедленной замене одного лишь частично опровергнутого утверждения на другое, с. 165 В.⁵¹

Но именно в этом последнем случае он проявляет хотя бы частичную склонность признать свои ошибки, хотя здесь он делает это необдуманно, и, наоборот, как раз там, где это было бы более уместно, его тщеславие не позволяет ему этого сделать. Тем не менее, определенное стремление к истине всегда налицо, его определения, замечания и возражения дышат логической проницательностью, и поэтому Сократ отнюдь не отрицает некоторые из своих взглядов прямо и бесспорно, а скорее дает им явное, хотя и сомнительное, а потому условное признание, р. 168 E. f. 170 A. 172 В. К. Таким образом, в целом он предстает здесь, как и в «Протагоре», в соответствии со своей исторической позицией, как софистический эклектик, но тот, кто часто наполняет софистику более глубокими сократическими отголосками, и его диалог с Сократом также должен рассматриваться, по крайней мере отчасти, как совместный поиск истины 51), с. 165 В. С., ср. с. 158, хотя, с другой стороны, он все же протекает без какого-либо видимого результата. Таким образом, и Критий в заключение охотно рекомендует Хармиду учение Сократа. Хотя благоразумие наивно и неразвито у Хармида, оно появляется и у него, сознательно, но почти погрязнув в странных излишествах, и только у Сократа оно реализуется полностью и всеобъемлюще.⁵²

Наконец, Херефонт, который появляется с речью только во вступлении, кажется, введен только для того, чтобы наглядным образом показать, что подобающее достоинство и спокойствие хотя бы внешне не могут быть верным признаком благоразумия, за которое его принимает обычное мнение. Ведь эксцентричная стремительность этого человека, р. 153 В., лишь внешне подтверждает то возвышенное почитание, которое он питает к Сократу, а следовательно, и магическую силу его речей, поистине наделяющих благоразумием.

III. Связь с двумя предыдущими диалогами

Если в меньшем Гиппии добродетель раскрывается как знание блага, то в двух последующих произведениях два момента этого понятия, а именно в Лисиде – блага, в Хармиде – знания как такового, рассматриваются более пристально, там – содержание, здесь – форма знания, там – цель, здесь – средства. Ибо рассуждения здесь можно признать удовлетворительными только в том случае, если не ожидать, что тождество добродетели и знания должно быть сначала доказано, а заметить, что оно уже предполагается с самого начала, р. 159 А. – очевидно, из меньшего Гиппия – и если точно так же принять благо как высший предмет философии и, таким образом, как истинно должное и принадлежащее опять-таки из Лисида. Тогда речь идет не просто о единстве добродетели с сократовским самопознанием, единственным элементом, который Платон в этом диалоге все еще непосредственно перенимает у своего учителя; но, поскольку нет необходимости доказывать, что знание есть высшая рассудочная деятельность и самая внутренняя сущность человека, в самопознание непосредственно включается требование, чтобы знание также было способно дать отчет о себе, благодаря чему оно фактически

⁵¹ Hermann a. a. O. I. 8. 612, Anm. 296 f.

⁵² Steinbart a. a. O. I. S. 280.

возвышается до знания. Это теперь обязательно предполагает осознание различия между знанием и другими видами умственной деятельности, восприятием и представлением, которое состоит именно в этом самосознании знания.

Это также наделяет сократовское учение о добродетели более широкой основой: в тех, кто обладает благоразумием, не обязательно предполагается «знание», а только идея благоразумия, р. 159 А. Вырастить эти неразвитые зародыши – в» *Charmides*» – и, с другой стороны, подрезать пышные – в» *Critias*» – как раз и является задачей сократовского метода обучения.

Таким образом, все дело, по сути, сохраняет пропедевтическую, направляющую установку. Даже в своей пластической форме диалог уже более зрелый, чем «Лисий». Если в «Лисисе» среди сотрапезников Сократа находятся два юноши, едва вышедшие из подросткового возраста, и беседа обрывается в тот момент, когда Сократ хочет продолжить ее с одним из старших, то здесь он фактически продолжает начатый с юношей разговор со зрелым, прекрасно образованным человеком. Оба юноши, Лисий и Хармид, похожи друг на друга до волоска, но у Лисия в силу этой разницы в одежде более содержательная миссия; Сократ предпочитает обсуждать с ним не только элементарные, но и конкретные, внутренние аспекты искомого понятия; беседа имени него приобретает, таким образом, более богатую структуру.

Однако именно потому, что, с другой стороны, соответствующая роль отводится Менексеносу, здесь, у вашего более высокоразвитого Крития, эленктика также выходит на первый план гораздо резче, см. с. 165 В., так что дело не доходит до какого-то мнимого результата. И если Критий хотя бы дает некоторые подходы к такому результату, то тем более резко подчеркивается, что весь разговор имеет лишь формальную цель убедить Хармида в том, что только он один может научиться благоразумию у Сократа, р. 158, 175 E. ff.

Таким образом, практический облик Сократа остается неизменным, за исключением того, что он, по крайней мере, уже не ведет себя исключительно как простой вопрошатель, не просто критикует, но и критикуется Критием, р. 163, esp. р. 165 E., 174 D. E. Только из-за разницы в одежде Сократ в «Лисиде» дает двум неокрепшим мальчикам попробовать всевозможную чужую мудрость, тогда как здесь все вращается вокруг собственной мудрости Крития, когда, в соответствии с этим, Сократ там делает основные выводы, тогда как здесь используется измененная позиция собеседника, чтобы вложить в его уста результаты, которые не только выходят за рамки сократовской точки зрения, но и по форме слишком противоречат сократовскому невежеству,⁵³ а именно знание знания, а поскольку он связывает себя с этим, то и конечный результат всего дознания. В остальном «невежество» выражено здесь, по возможности, менее резко; философствование представляется простым поиском истины, но относительное нахождение, несомненно, должно быть включено, если Хармид, несмотря на то, что ничего определенного о благоразумии еще не открыто, с такой уверенностью рекомендует учение Сократа, чтобы найти его в нем.

⁵³ Nach Steinhart a. a. O. I. S. 282 ist Kritias sogar eine Zeit lang Gesprächspartner. Wo?

Лахет

I. Структура и содержание

Лахет построен точно так же, как и Хармид, и разделяет с ним непропорционально длинное вступление,⁵⁴ р. 178 А. – 190 С. Лисимах и Мелесий, престарелые сыновья Аристеида и престарелого Фукидида, чувствуя свою ничтожность по сравнению со своими знаменитыми отцами, пытаются дать своим сыновьям лучшее образование и для этого советуются с двумя полководцами Никиом и Лахетом, а по наущению последнего еще и с Сократом, о ценности гоппомахии⁵⁵, то есть сражения в полном вооружении.

Поскольку суждения первых двух мужчин противоположны, Сократ советует им оставить решение за самым разумным и предлагает выяснить, кто из троих наиболее сведущ в искусстве воспитания и формирования добродетели, то есть прежде всего о природе добродетели, и прежде всего о храбрости, к которой предмет обсуждения имеет самое близкое отношение. Таким образом, не два юноши, а два мужчины являются предметом обсуждения.

Сократ впервые обращается к Лахету, р. 190 D.-194 С. Первое определение, которое он дает, как и в «Хармиде», связано с внешним обликом. Храбрость – это стоять на своем в бою. Но Сократ напоминает ему, что храбрым можно показать себя и с помощью замаскированного бегства, и, несомненно, это тоже относится сюда, когда сам Лахет уже напомнил нам выше о храбрости, с которой Сократ и он отступали в Делионе, сражаясь бок о бок, р. 181 А. В. В целом, однако, упоминается только частность, а не целое. Есть не только доблесть в бою, но и в других случаях, например, в умении управлять своими желаниями.

Второе объяснение, что это стойкость (φρονησις) души, снова, как и у Хармида, переводит ее от чисто внешнего к психическому поведению. Но если предыдущая трактовка была слишком узкой, то эта – слишком широкой. Необдуманное упорство достойно порицания; поэтому доблестью является только то, что связано с размышлением. Таким образом, по крайней мере, сократовский элемент знания уже привнесен и заложен фундамент исследования. Но все же слишком расплывчато. Очень многое зависит от того, на чем основано это размышление. Например, тот, кто при любых обстоятельствах решается напасть на врага только там, где вдумчивое рассмотрение убеждает его, что все внешние обстоятельства благоприятствуют ему, скорее труслив, чем храбр.⁵⁶

Во второй части Никий дает определение, которое он явно отличает, р. 194 С. D., первоначально заимствованное у Сократа, что доблесть – это знание того, что страшно и чего не следует бояться. Только то, что вызывает страх, является надвигающимся злом, а то, что не вызывает страха, – надвигающимся благом. Теперь нет знания, которое учило бы только будущему в отношении своего предмета, но всякое знание учит о будущем без всяких временных различий. Соответственно, стойкость также должна быть знанием всех благ и зол, но тогда она совпадает с общей добродетелью, так что обнаруживается понятие этого, но не конкретное представление о стойкости.

⁵⁴ Zeller, Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 252.

⁵⁵ Гоппомахия – это битва в полном вооружении. Слово происходит от греческих слов *hoplon* («оружие») и *machesthai* («бороться»).

⁵⁶ Vgl. auch Steinhart a. a. O. I. S. 351.

II. Основная идея

Таким образом, разговор снова заканчивается, по-видимому, довольно скептически, и можно удивиться, что Платон, похоже, отвергает собственное определение храбрости своего учителя. На самом деле он лишь хочет защитить ее от последствий, которым подвергает ее относительность сократовской точки зрения. Ведь таким образом в ней можно было бы найти и учет внешних преимуществ, отвергнутый выше как недостаточный. Именно на это нацелен аргумент Никия о том, что важны не физические блага и пороки, а только истинное лучшее в человеке, р. 195—196 А. Таким образом, сократовское определение восходит к абсолютному образцу высшего блага, полученному в «Лисиде».

И если, с другой стороны, таким образом обнаруживается только общая добродетель, возникает вопрос, не является ли целью диалога на самом деле именно приведение понятия храбрости к общему понятию добродетели посредством анализа понятия храбрости, т. е. различий между отдельными добродетелями в целом, однако если храбрость можно назвать добродетелью в ее отношении к будущему, представить ее несущественной, но в особенности опровергнуть обычное представление о отдельно существующих добродетелях, то, скорее, тот, кто обладает одной из них в самом высоком смысле, тем самым непосредственно несет в себе и все остальные.

Ошибка Никия состоит лишь в том, что он не осознает всей полноты применяемого им образца и что добродетель, тем не менее, распадается для него на множество отдельных добродетелей, что он, таким образом, снова отступает на точку зрения простого рассудочного расчета конкретных благ и зол и упускает из виду, что их познание уже непосредственно связано с познанием высшего блага, поскольку только это делает их тем, чем они являются.

Теперь, если различие добродетелей, которое все же проявляется, не лежит в природе предмета добродетели, оно может быть обусловлено только различием субъективностей, несовершенством способа присвоения, непобедимым различием природных склонностей и недостатком воспитательного процесса. В этом случае, однако, легко показать, что даже конкретная добродетель, зафиксированная как таковая, проявляется таким образом лишь односторонне и несовершенно.

Таким образом, это даже вторая односторонность Никия, благодаря которой получается тот неудовлетворительный результат, что он сам лишил почвы отличительные особенности доблести, поскольку он со своей стороны полностью отбрасывает практический элемент мужества и энергии, который *хартериа* у Лахета – опять-таки односторонне – возник. Как бы Сократ ни соглашался с ним, когда он отрицает храбрость животных и наделяет их грубой храбростью (*θρασύτης*), р. 196 f., это согласие, р. 197 l), все же содержит ироническую примесь, поскольку это различие между понятиями восходит к софисту Дамону, другу Никия, а от него – к его собрату по уму Продику. Хармид, р. 163 D., также предлагает параллель с этим. Этот элемент действительно является общим для человека и животных, но, направляемый правильным знанием, он приобретает более высокое значение.

Соответственно, в двух полководцах, по сути, проявляется лишь противоположная односторонность: в Лахете – бешеная энергия, в Никии – обдуманное благоразумие, пусть и пронизанное предчувствиями чего-то высшего, и лишь в Сократе – высшая мудрость, которая несет в себе эти две противоположные склонности как отстраненные и подчиненные моменты,⁵⁷ которая готова рискнуть всем ради высших благ жизни с решимостью Лахета, не теряя благо-

⁵⁷ Unrichtig Steinhart a. a. O. I. S. 348.; Wenn sich die Klugheit des Einen (Nikias) mit der Kühnheit des Andern (Laches) verbände, würden wir ein Bild den wirklich tapferen Mannes haben. Bis auf diesen Punkt stimme ich mit seiner Entwicklung S. 347 – 350 ganz überein.

разумного спокойствия Никия, словом, ту всестороннюю гармонию жизни и учения, которую восхваляет в нем Лахет, с. 188 С.– 189 С.

И если из заключительных слов диалога может показаться, что Сократу также не хватало этого высшего знания, поскольку он замечает, в соответствии со столь неудовлетворительным результатом поиска, что все они оказались невежественными в отношении природы храбрости и сами нуждаются в учителях, р.200 E. f., то здесь кроется лишь характерная черта сократовского обучения, совместный поиск истины со своими учениками. И Сократ объявляет себя готовым к этому учению не только для молодых, но и для стариков и мужчин, и при обстоятельствах, очень похожих на обстоятельства Крития в «Хармиде», Лахеде рекомендует здесь это учение, как бы безуспешно оно ни было, с. 200 С.

Если, таким образом, беседа имеет уклон в сторону общей добродетели, то из этого следует, что речь идет о правильном знании в целом, которое здесь выводится на первый план по контрасту со всеми другими, односторонне теоретическими или практическими уклонами. Таким образом, прежде всего в противовес софистическому иллюзорному знанию, которое не держится, когда наступает реальный момент действия. Реальным представителем этого является гоппомахия Стесилея, которая только что произвела свои достижения, так что нелепая история, которую Лахес рассказывает о его неудачном поединке с серповидным копьем, р. 183 С.-184 А., отнюдь не лишена смысла,⁵⁸ а скорее удивительно контрастирует с описанием храбрости Сократа в «Делионе» того же Лахета; но есть и более общий намек на софистику как самонадеянного учителя добродетели, р. 186 С.

Таким образом, в противовес бессодержательному практицизму и чисто эмпирическому образованию, к которому Лахет относится с большой похвалой, но недостаток которого достаточно ярко проявляется в том, что Аристеид и старший Фукидид не позаботились даже о следующем, а именно о воспитании своих сыновей, а также в том, что само это направление несет в себе ощущение его недостатка, что видно не только по Лахету, многократно ставящему себя в этом отношении позади Сократа и не гнушающемуся учиться у него, р. 200 С., 189 А. В., но даже в двух скупых стариках, которые, по крайней мере, хотят восполнить то, что они упустили в своих сыновьях, хотя, однако, сама их скудость подвергает их опасности быть обманутыми напыщенной мнимой мудростью и прибегнуть ко всякого рода современным воспитательным хитростям,⁵⁹ в то время как они упускают из виду истинную помощь, которая так близка к ним, в то время как они знают Сократа только понаслышке, хотя он сосед Лисимаха и сын его самого близкого друга; тогда как образованная молодежь – в своих сыновьях – уже гораздо больше знает о том, как правильно поступить, р. 180 E.f. И, в-третьих, в противовес современному неполному образованию, которое без тщательного изучения своего собственного питается в равной степени как софистическими, так и сократовскими воспоминаниями, не будучи в состоянии их систематически обработать по этой самой причине. Это направление представляет Никий (см. с. 194 D. 197 D. cf.200 В.,⁶⁰ который, таким образом, также принимает сторону более здравых взглядов Лахета в пользу гоппомахии, хотя бы потому, что она является продуктом современного образования. Как мы видели, Никий и Лахет, как персонажи диалога, изначально относятся к непосредственному предмету обсуждения, храбрости, и поэтому являются здесь фактическими собеседниками Сократа.

По отношению к дальней цели, которая витает на заднем плане, два старика также имеют смысловую нагрузку; как ораторы, они сами находятся на заднем плане, появляются только в прологе и в конце. Они представляют то же направление, что и Лахет, только с более ограниченным полем зрения.

⁵⁸ Steinhart a. a. O. I. S. 347.

⁵⁹ Hermann a. a. O. I. S. 450 f.

⁶⁰ Ebenda I. 8. 449 und 615. Anm. 313.

Таким образом, методологическая сторона произведения находится в полной гармонии с реальной тематикой. Это особенно заметно в жарком споре между двумя полководцами по поводу их различных взглядов на доблесть и той посреднической опекой, которую таким образом возлагают на Сократа, с. 194 D.-197 E., ср. с. 200 A.-C. Таким образом, наглядно показаны противоречия, в которые неизбежно впадает здравый ум и из-за которых возникают догматизм и разногласия, а в полной неспособности Лахета прозреть истину, заключенную во мнении Никия, выражается лишь диаметрально противоположное представление о намерениях этих двух людей в отношении гоппомахии. Иными словами, слепой практик может так же легко стать жертвой иллюзорного образования из-за ощущения его недостатка, как и, с другой стороны, если он более просвещен, понять в одном месте, где можно найти правильное образование, как здесь тот же Лахет отбрасывает ядро со скорлупой у Сократа, а в другом месте возвращает ядро со скорлупой. С другой стороны, только учение о понятиях примиряет односторонние противоположности образного сознания, именно потому, что оно одно умеет отсеивать ложное от истинного, с чем и связана рекомендация сократовского метода обучения для всех возрастов, с. 201.

Короче говоря, цель диалога Лахета – утвердить стойкость, как добродетель, по-видимому, наиболее разнородную из всех других, как тождественную с единой добродетелью, и тем самым подготовить единство и неделимость добродетели как познания высшего блага, но также представить сократовское учение о понятиях как единственно истинную форму этого знания по отношению ко всем другим школам мысли, а значит, представить сократовский метод обучения как единственное средство истинного нравственного воспитания.⁶¹

III. Отношение к ранним диалогам

Уже достаточно обсуждалось другими, что Лахет, по сходству места действия (палестра), по одинаковому богатству декораций, по появлению Сократа в самой бодрой зрелости, по одинаковой беседе с людьми из дружеских кругов, полным дыханием гармонии и мира, которое разлито по всем этим творениям и которое придает даже полемике примирительный характер, одинаковым направлением полемики, сходством или равенством композиции, особенно у Лисия и Хармида.⁶²

В частности, Платон показывает, что то, что он критикует в двух полководцах, проявляется в их раздраженном взаимном споре и вкладывается в уста друг друга, а не Сократа, так что это обнаруживается только за другим признанием этих людей! Здесь Лахет как мужчина представляет то же направление, что Лисий и Хармид как мальчики, а Никиас то же, что Менексен и особенно Критий, за исключением того, что, согласно различию темпераментов, в более резком и утонченном Критии больше пагубного, в Никии же с его вдумчивой, рассудительной серьезностью высвечивается более положительная сторона софистических воспитательных элементов.

Даже если у нас нет других доказательств позднейшего сочинения Лахета, достаточно отметить переход от юношеского к мужскому возрасту собеседников в трех диалогах. Действительно, Лахет обобщает все их возрасты, а также говорит именно о завершении предыдущего

⁶¹ Не отличается в принципе уже Герман а. а. О. I. p. 450 f. и 616. прим. 315. Слишком много, однако, остается у Штейнхарта а. а. О. I. pp. 342, 345, останавливается на следующем предмете обсуждения – храбрости, при этом обсуждение неизбежно неорганично распадается на главную и второстепенную цели, из которых последняя – одновременно свидетельствовать в пользу строгого учения, чистого нравственного учения, гармоничной добродетели Сократа – выходит далеко за рамки первой. Согласно Stallbaum Opp. V, 1. p. 4, цель дать пример совершеннейшей доблести в лице Сократа еще более ограничена, тогда как согласно Socher, op. cit. p. 105, необходимость духовного воспитания весьма неопределенна.

⁶² Steinhart a. a. О. I. S. 312 – 345. Hermann a. a. О. I. S. 448, 449.

этапа пропедевтических писателей; он произносит общее слово, призывающее все возрасты к сократическому образованию как истинному лекарству от бед того времени.

В этом свете не приходится удивляться тому, что методологический аспект работы представлен лишь в яркой форме. Просто потому, что необходимость совместного сократовского философствования уже была научно продемонстрирована в «Лисиде», а отсеивающая и опосредующая сила учения о понятиях – в «Хармиде».

После всего этого взаимосвязь четырех предыдущих произведений может быть определена более правильно, чем мы это делали до сих пор: меньшем Гиппии доказывается единство добродетели и знания, Лисий более точно определяет предмет этого знания как высшее благо и способ его приобретения как сократовскую общность философствования, Хармид доказывает единство этого знания, формально рассматриваемого, само по себе, Лахет начинает делать то же самое в отношении реального предмета этого знания; но это начало лишь относительно завершается в Протагоре.

Протагор

I. Изложение

В «Протагоре» форма пересказа Сократом состоявшейся беседы приобретает более развитый вид формального вступительного диалога, хотя и с неназванным другом. Мы выделяем из этого изложения, с.309 – 310, только заявление Сократа о том, что он предпочел престарелого Протагора своему юношески прекрасному любимцу Алкивиаду, с. 309 В. С. Привлечь внимание к внешности великого софиста – лишь второстепенная цель;⁶³ гораздо важнее, что он с самого начала призван символизировать живой пыл Сократа к истине и знанию, который уже был теоретически представлен в «Лисиде» как стремление к благу. Однако в своем практическом выражении оно заметно отличается от той формы, в которой оно появилось в «Хармиде», и вызывает нарекания, хотя и необоснованные, у некоторых комментаторов.⁶⁴ Ведь там она была направлена с сильным чувственным пылом на красоту юношеского тела и находила свое оправдание только в предположении, что в таком теле будет обитать и прекрасная душа (Charm, p. 154 D. E.). Здесь же, напротив, этот элемент заметно отступает перед предполагаемой высшей мудростью престарелого Протагора, и мы с самого начала видим дух большей научной чистоты и глубины, который пронизывает всю беседу.

Сама она теперь делится на шесть основных разделов, некоторые из которых еще более подразделяются сами на свои части, в их числе:

II. Первый раздел о природе софистики

Первый раздел снова делится на три меньшие части, а именно: диалог с Гиппократом, с.310 А.– 314С., далее диалог с Протагором, с.316В.-319А., оба о понятии «софистика», из которых последний до некоторой степени продолжает первый (см. ниже),⁶⁵ наконец, между ними оживленное объединение софистов в доме Каллиаса, которое пока имеет смысл и внешнего обозначения этого понятия, с.314 Е.– 316В.

Как Гиппократ на вопрос Сократа, что он надеется получить от софистов, мог дать лишь расплывчатый ответ: знание (τα σοφα) или умение говорить (λεγειν), не уточняя предмета, так и сам Протагор обещает своим слушателям стать лучше, то есть искуснее и знатнее. То есть сделать их более умелыми и знающими, не говоря, что именно, и только в ответ на дальнейший вопрос Сократа он называет политику или гражданскую добродетель предметом своего учения.

Если уже из этого видно, что разрозненным знаниям софистов не хватает объединяющей связи понятия, того самосознания своей деятельности, которое, по словам Хармида, является подлинным признаком всякого истинного знания, то практические последствия этого уже ярко проявляются для нас в «собственном разделении софистики на множество субъективных начинаний и основанной на этом ревности ее приверженцев.⁶⁶ Таким образом, их стан предстает перед нами сначала внешне в виде трех отдельных групп вокруг трех главных вожakov – Протагора, Гиппия и Продика. Таким образом, Протагор стремится похвастаться перед двумя другими о приобретении нового ученика, с. 317С. Как отец всей этой деятельности, как пер-

⁶³ Was Steinhart a. a. O. I. S. 400 hervorhebt.

⁶⁴ Ast a. a. O. S. 426, vorsichtiger Socher a. a. O. S. 132.

⁶⁵ Schleiermacher a. a. O. I, 1. S.223.

⁶⁶ und 66) Hermann a. a. O. I. S. 460.

вый, кто имел дерзость назвать себя софистом, то есть самостоятельно мыслящим человеком, р. 316В. — 317С., он смотрит на них с презрением, с. 318D.E.⁶⁷

Таким образом подчеркивается противоречивость, которая, по общему мнению, уже заключается в софистике, в том, что образованная молодежь, представителем которой является Гиппократ, обращается к их учению, готовая пожертвовать собственным имуществом, а также имуществом своих друзей ради вознаграждения этих чужестранцев, как Гиппократ, с. 310Е., или даже тратить царские сокровища на их развлечения, как Каллий, причем безграничное почтение к ним проявляется внешне в комической форме, как у спутников Протагора, р. 315 В. ср. р. 334 С., 339 D., а большинство из них сами стыдятся называться софистами, как это делает Гиппократ, р. 312 А., и признает Протагор, р. 316 Е..

Но если у них нет правильного знания как плода, то не может быть и подлинного побуждения к истине как корня, а только низший побудительный инстинкт внешней славы и «делания денег». Приведенные выше ссылки на финансовые жертвы, которые они приносят своим поклонникам, относятся именно к этому. Именно к ним они относятся, когда их описывают как «торговцев наукой», предлагающих все свои товары, р. 313 С. D., для которых логично, что их ученики не имеют ничего общего с истинным знанием, и вся деятельность которых скорее основана на «обмане и плутовстве». По собственному объяснению Протагора, именно к этому, например, сводится его открытое признание себя софистом или самоучкой, потому что он заметил, что при такой открытости человек лучше всего владеет собой по наружности, лучше всего противостоит зависти, с. 317В.С., и есть еще достаточно других примеров, с. 318А, 328 В. vgl. 335А.⁶⁸ Да, даже попытка софистов перенести истоки своего искусства в седые доисторические времена, с. 316D. ff., является лишь обманчивой маскировкой, чтобы облечь его в форму древнего посвящения. И поэтому негодование, которое выражает против софистов привратник Каллий, выражает, кроме ненависти верного слуги к грабежу своего господина,⁶⁹ в целом инстинктивное отвращение неиспорченной человеческой природы к этой гильдии.⁷⁰

Однако именно по этой причине софистика в конечном счете также духовно и нравственно разлагает. Знание – это пища для духа, и как различные виды пищи полезны для тела, так и для духа они отчасти полезны, а отчасти губительны. Поэтому существует потребность в высшей науке, которая проверяет и оценивает, и именно это высшее требование к знанию отпугивает учеников от софистики.

Таким образом, не только низменность руководящих мотивов софистов наиболее грубо противостоит подлинному инстинкту истины Сократа, как он выразился ранее, но и сам Сократ уже противопоставляется софистике по всем пунктам. Таким образом, согласно приведенной выше аналогии разума с телом, Сократ предстает как истинный врач души, поскольку в беседе с Гиппократом приводится пример того, как его учение побуждает к собственному исследованию и, следовательно, приводит к тому подлинному самосознанию знания для учеников и учителей, которое теперь одно также противостоит пагубному влиянию софистики уверенной критикой и умеет отделить истинное, что можно найти в них, от ложного и, следовательно, умеет само извлечь из них пользу, с. 313Е. И это объясняет, почему Продик и Гиппиас, сами софисты, должны быть полезны в этом исследовании, с. 314В.С.; здесь выражено намерение вовлечь их в беседу вместе с Протагором и таким образом заставить софистику представить со всех сторон, что только и может привести к ее всесторонней оценке.

⁶⁷ Hermann a. a. O. I. S. 460.

⁶⁸ Hermann a. a. O. I. S. 022. Anm. 337.

⁶⁹ H. Müller a. a. O. I. S. 503. Anm. 8.

⁷⁰ Hermann a. a. O. I. S. 459.

III. Не поддающаяся обучению гражданская добродетель

Теперь Сократ сомневается в обучаемости гражданской добродетели, чтобы еще яснее показать, что добродетель, которую имеет в виду Протагор, если она вообще заслуживает этого названия, не может быть по крайней мере истинной, понятийной добродетелью, основанной на знании, чтобы заставить его заявить, что он не считает добродетель знанием, и тем самым ввергнуть его в неустранимое противоречие, провозглашая ее все же обучаемой, поскольку научить можно только знанию. В оправдание этого сомнения он с резкой насмешкой над афинской демократией указывает на то, что во всех других делах знающие люди остаются советниками государства, а в политических делах совещаются все и каждый, и затем на пример неразумных сыновей величайших государственных деятелей, в силу чего последним косвенно также отказывают в осознанной добродетели, с.319А.– 320С.

Протагор сначала пытается опровергнуть эти возражения с помощью мифа, с. 320D. – 322D., чтобы опровергнуть их. Нельзя отрицать, что в некоторых моментах он снова демонстрирует «грубо материалистический образ мышления», что высшая жизнь человечества «вытекает» только из нужды и потребности, что «рациональная способность» в человеке рассматривается только как замена недостаточной физической одаренности». Кроме того, в ненаучной форме не объясняется, как человеческий род мог существовать без двух основ морали – стыда и справедливости, и не обсуждается содержание самих этих двух понятий. Наконец, ни то, ни другое не формируется у смертных изнутри, а лишь даруется им извне по указу Зевса.⁷¹

С другой стороны, однако, миф содержит глубокую истину, что первые элементы добродетели, чувство стыда и чувство чести, уже заставляют человека трепетать перед повседневной деятельностью, рассчитанной только на самосохранение и удовольствие, но что внешней торговли и художественной деятельности человек может достичь собственными силами, тогда как справедливость и нравственность могут прийти к нему только от бога. Таким образом, материализм протагоровской точки зрения с течением времени, по крайней мере частично, нивелируется. Жаль только, что это верное понимание вновь значительно нарушается и омрачается тем, что поклонение богам якобы старше стыда и справедливости! Конечно, есть такое поклонение без стыда и без справедливости, которое служит лишь самой грубой корысти, ибо даже простое внешнее благоразумие может научить большей силе, но не большей святости и благодати богов, и так же, как Платон нападает на это обычное благочестие в «Эвтифоне», он, несомненно, хотел донести ту же мысль и здесь.⁷²

Но из этого не следует, что Протагору следует приписывать четкое осознание этого. Если бы это было намерением Платона, он, вероятно, не просто описал бы, как отношения людей друг к другу изменяются благодаря стыду и справедливости, но и прямо подчеркнул бы, как благодаря им изменяются и отношения к богам, поскольку только таким образом обретается настоящая добродетель. Не менее верно и то, что эти две основы добродетели присущи всем людям без исключения и не разделяются, подобно склонности к искусствам и ремеслам, между разными людьми.⁷³ То, что добродетель не является непосредственно знанием, а изначально лишь инстинктом, общим для всех и заложенным Богом, и что лишь в очень редких случаях из этой основы возникает формальное знание, – вот что, по-видимому, хотел указать нам Платон с помощью этого мифа.

Впоследствии софист, по той самой эмпирической причине, что никто не отказывает себе в нравственности, что все беззастенчиво отрицают мастерство в других искусствах, стремится

⁷¹ Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 233 f. Ast n. a. O. S. 71 f. Hermann a. a. O. I. S. 460. Steinhart a. a. O. I. S. 411.

⁷² Schomann, Des Aeschylus gefesselter Prometheus. Greifswald 1844. 8. S. 52.

⁷³ 72) Diese positive Seite des Mythos hat zuerst Steinhart a. a. O. I. 8. 422 – 425 hervorgehoben.

доказать общность добродетели, с. 323A.C. И вот, чтобы подтвердить, что афиняне действительно считают добродетель обучаемой, он подчеркивает воспитательную силу музыки, гимнастики, закона, наказания как сдерживающего и исправительного средства, а также общественной жизни в целом, с.323C. – 324D. Наконец, он объясняет заблуждения сыновей великих отцов различием в склонности к добродетели, с. 324D. – 328D.

Нет сомнения, что Платон и здесь хочет вменить софисту правильные идеи, поскольку он позволяет Сократу выразить тот же взгляд на наказание в «Горгии» (см. особенно с. 525 B.), а в «Республике» считает музыку и гимнастику необходимыми средствами воспитания.⁷⁴ С другой стороны, однако, односторонность и противоречия еще более очевидны. Теперь становится ясной основная ошибка Протагора, а именно то, что он не признает никакой высшей добродетели, кроме той, что вырабатывается этими средствами, из которых, очевидно, не вытекает никакого знания, и поэтому он путает воспитание и обучение.

В самом деле, он даже не объясняет, почему эта общая основа добродетели не развивается сама по себе, а требует обучения со стороны других. Он даже в некоторой степени противоречит сам себе, когда предполагает различие в предрасположенностях, при котором добродетель, по крайней мере, перестает быть если не общим, то хотя бы одинаково разделяемым благом; при этом он опять-таки оставляет неясным, является ли эта предрасположенность синонимом инстинкта врожденного стыда и чувства права или нет.

IV. Предварительное доказательство единства добродетелей

Сократ не рассматривает ни один из этих пунктов напрямую. Скорее, он добавляет к продолжающемуся разговору Протагора несколько предварительных напоминаний о разнице между эпидейктической речью и дискуссией р.329A.B.,⁷⁵ а затем переходит к дискуссии с самим Протагором, переходя от вопроса о научаемости добродетели к вопросу о ее единстве или большинстве. Однако мы можем с самого начала предположить, что единство добродетелей заключается в их общей отнесенности к знанию или мудрости, т.е. что предложенный вопрос, по сути, является прямым продолжением⁷⁶, на что уже указывает замечание Протагора о том, что мудрость – это самая большая часть добродетели, р.330 A. И именно к этой цели направляется запрос, пока, почти достигнув ее, он не прерывается отрицанием Протагора, проведенным с беспочвенным смещением абсолютного и относительного, что благое и полезное – одно и то же, р. 333 E. – 334 C. прерывается.

Ибо оказывается, что добродетели не различаются ни как качественные части организма, ни как количественные, см. с. 329 C.-330C. Таким образом, благочестие и справедливость, с.330 C.-332 A., затем благоразумие и мудрость, с.332 A.-333 C., наконец, справедливость и благоразумие, с.333 D.E.

Согласно этому, на первый взгляд, остается только третья из выдвинутых возможностей, а именно чисто символическое различие, р. 329 C. в конце, и это предположение, кажется, подкрепляется тем, что в противном случае обсуждение мудрости и благоразумия оказывается слишком большим, поскольку учение о том, что каждое понятие может иметь лишь обратную противоположность, не оставляет вообще никакого различия между ними, при условии, что оба предполагаются как отличие от неразумного (αφροσύνη).

С другой стороны, однако, это должно привести лишь к приблизительному подобию обеих добродетелей, с. 333 B. Вопрос о возможном различии остается, таким образом, откры-

⁷⁴ 73) Steinhart a. a. O. I. S. 423.

⁷⁵ Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 223 f.

⁷⁶ Genauerer bei Steinhart a. a. O. I. 8. 413.

тым, и уже одно это, а также внезапное окончание, придает всей аргументации отпечаток предварительности.

Этот окончательный обрыв Протагора теперь не считается опровержением, но только его форма, т. е. непрерывное изложение, подвергается новой и более тщательной атаке, и ему посвящена более длинная междометная дискуссия, с. 334 D. – 338 E., в которой два других софиста также имеют возможность продемонстрировать свое искусство.

V. Методология философского диалога

Цель заключается в том, чтобы более точно описать различные школы мысли, на которые, как мы уже видели, разделилась софистика. В первом разделе Гиппократ уже представил ораторское искусство, а Протагор – политику как предмет софистического учения, причем последний презрительно отмахнулся от Полигистории Гиппия, р.318 E. Протагор и Продик теперь ясно представляют два основных направления софистики того времени – этико-политическое и риторико-грамматическое; Гиппий принимает участие в обоих без какой-либо автономной силы 76). Вопрос о том, почему последнее направление рассматривается так кратко, объясняется отчасти тем, что собственно предмет нашей работы – этический, а отчасти смущением Гиппократа по поводу более близкого предмета этого ораторского искусства. Либо это снова этика и политика, либо она лишена какого-либо особого содержания, и все, что остается, – это многословие Продика или распавшийся полиглотизм Гиппия.

Но и в рамках этико-политической софистики следует различать две противоположные стороны: односторонне-консервативную, стремящуюся оправдать все, что существует в государстве и обществе, как это представляет Протагор в своей лекции во втором разделе, и односторонне-революционную, предполагающую неустраимое противоречие между позитивным и естественным правом и желающую признать нормой только последнее. Гиппий выражает эти принципы здесь.⁷⁷ В этом отношении данный раздел также существенно продолжает нить второй части и, таким образом, теснее связывает ее с первой. В отличие от этих двух крайностей, Платон, как мы пытались показать во втором разделе, не презирает добродетель, основанную только на положительно установленном, но рассматривает ее лишь как предварительный этап и хочет, чтобы все сущее было рассмотрено в соответствии с понятием добродетели, когда оно будет признано и, где необходимо, преобразовано и облагорожено.⁷⁸

Таким образом, эта более приближенная к жизни софистика оказывается столь же принципиальной, как и ее формалистическая родственница. Кроме того, догматизм, равнодушие к истине и тщеславное самомнение заново проявляются в первоначальном отказе Протагора сражаться с противником на его оружии, с. 335 A., а также в противоречивом хвастовстве тем, что он способен вести любую научную беседу так же хорошо, как и длинную речь, с. 334 E. 335 B., и очевидно, что явная цель этих длинных лекций – затруднить слушателю внутреннее понимание и тем самым критику; очевидно, что они являются частью целой паутины софистики, р. 336 C. D.

Помимо различных школ собственно софистики, изобретательные дилетанты и эклектики, использующие софистику и сократизм вместе для своих целей и стремящиеся извлечь из обоих как бы лучший дух, находят своих представителей в Критии, Алкивиаде и даже Каллиасе.

Наконец, Сократ борется с посредническим предложением самого Гиппия в непрерывном дискурсе, который характеризуется прежде всего строго диалектической процедурой,⁷⁹

⁷⁷ Steinhart a. a. O. I. S. 406.

⁷⁸ Ebenda I. S. 423 f.

⁷⁹ und 80) Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 224.

несомненно, чтобы показать, что только истинный философ, поскольку он способен использовать разговорную форму, также знает, как использовать непрерывную речь в подлинно понятной манере и будет делать это при определенных обстоятельствах.

VI. Объяснение поэмы Симонида⁸⁰

Протагор, который теперь берет на себя роль вопрошающего, сводит разговор к поэме Симонида, не видя, однако, никакой конкретной цели, к которой он хотел бы привести таким образом, а лишь стремясь запутать Сократа в противоречиях⁸¹. И снова, следовательно, мелкая склонность и полная неспособность достичь подлинно философского развития!

В целом этот раздел имеет и методологическое значение и дополняет картину софистической деятельности, добавляя к рассмотренным до сих пор формам преподавания непрерывную логико-демонстративную и вновь столь же непрерывную, но поэтико-мифическую лекцию, истолкование поэзии, в которой софисты считали себя предпочтительно сильными, р. 338 E. f..⁸² 338 E. f., так же как они любили описывать великих поэтов прошлого как своих предшественников, см. р. 316 D.

Как само собой выясняется, что мифы содержат некоторую истину, но даже в самом благоприятном случае ничего не могут доказать, как непрерывная лекция затрудняет критику и истинное понимание аудитории, так и предпочтение толкования поэзии прямо описывается как признак собственной бедности мысли, отсутствия понятий и некритичности. В заключение Сократ прямо подчеркивает, что такой подход, всегда основанный на чужих мыслях, недостойн образованных людей, р. 347 C. – 348A.

Такая процедура приводит к слепой преданности этим чужеземным авторитетам и, следовательно, к неизлечимой неловкости, когда различные авторы противоречат друг другу, как в данном случае Гесиод и Симонид (ср. с. 340 D. со с. 344 B. C.), или когда один и тот же автор не согласен с самим собой. Последнее, однако, не отрицается самой софистикой; напротив, она усугубляет безнадежную путаницу, поскольку ее непонимание выискивает противоречия там, где их нет. Так и Протагор с Симонидом, который не различает бытие и становление. Насколько произвольна и неопределенна эта основа без направляющей руки учения о понятиях, насколько она может быть использована для доказательства с самых различных точек зрения путем искусного и тонкого толкования,⁸³ Платон показывает еще более преувеличенно тем, что заставляет Сократа дать одно за другим три различных объяснения, а затем – весьма забавно – заставляет Гиппия предложить четвертое, р. 347 A. B. Из них первое на самом деле сделано для того, чтобы искусственно согласовать два противоречащих друг другу авторитета, Гесиода и Симонида, с. 340C.D. Тем не менее, Протагор, опять же весьма характерный в этом отношении, оспаривает его, потому что тогда Симонид не сказал бы правды, как если бы переводчик был обязан искусственно объяснять своему писателю мысли, которые он считает истиной! Продик же одобряет второе толкование, с (р.) 340E.-341E., как бы оно ни было явно неверно и как бы очевидно ни было сделано лишь для того, чтобы высмеять его; тем не менее он одобряет его, потому что таким образом он получает Симонида в качестве родоначальника своей просодии.

С другой стороны, нет никаких оснований полагать, что третье толкование, которого придерживается Сократ и которое он так подробно разрабатывает, также не имелось в виду все-

⁸⁰ Симонид Кéосский – один из самых значительных лирических поэтов Древней Греции. Был включен в канонический список Девяти лириков учёными эллинистической Александрии.

⁸¹ Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 224.

⁸² Vgl. Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 228.

⁸³ Rötscher, Das platonische Gastmahl. Bromberg 1832. 4. S. 6., der nur mit Unrecht den Zweck des ganzen Abschnittes hierauf beschränkt.

рьез, р. 342 А. – 347А. В тоне полной искренности Сократ заявляет, что его много занимала эта поэма, с. 339В., и достаточно ясно подразумевается, что и в этом отношении он способен превзойти софистов, победить их на их же поле, с. 341 Е. f., как и прежде, в подлинно научном применении идеи непрерывности рассуждения.

И поэтому позитивный смысл состоит в том, что и в этой области учение о понятиях вносит ясность и порядок перед лицом противоречий софистики.⁸⁴ Так же как с учениями софистики, р. 313 f., она поступает и с изречениями поэтов: именно потому, что она не считает их безусловными авторитетами, ей не нужно их искажать, а можно принимать их беспристрастно, и, рассматривая их в таком виде, она одна в состоянии извлечь истинную пользу из чужих мыслей, даже если пользование ими всегда будет для нее только подчиненным.

В общем, есть что-то правильное в том, что софисты претендуют на роль преемников поэтов, ибо и в тех, и в других истина смешана с заблуждением, поскольку лишена прочной связи с понятием. Поэтому Сократ также пародирует это, называя софистами семерых мудрецов и спартанцев, р.342 f. Они служат образцами для Сократа благодаря своей зернистой краткости, подобно тому как поэты служат образцами для Протагора благодаря своим длинным и образным речам.⁸⁵

Кстати, синонимия Продика заслуживает особого внимания, поскольку, с одной стороны, Сократ призывает Продика на помощь против неразличения бытия и становления у Протагора и признает себя его учеником, р. 340. esp.341 А., с другой стороны, как я уже сказал, во втором из своих объяснений он явно насмехается над ним. Одно из них действительно будет иметься в виду так же серьезно, как и другое. Различие между понятиями, несомненно, является существенным элементом учения о понятиях, но в отрыве от своего контекста оно превращается в игривую придирку, ср. с. 337 А. ff. и 358 А.Е.

Более того, внутренний ход мысли диалога теперь также частично продолжен этим комментарием, а именно в том, что частично более ясно выражена уже упоминавшаяся в протагоровском мифе идея о том, что только Бог неизменно благ, но человек находится в постоянной борьбе и стремлении к добродетели, а частично условно подчеркнута другая идея, что ни один человек не является добровольно злым.⁸⁶

VII. Восхождение высокой добродетели к знанию

Методологическое обсуждение диалога завершается теоретическим обоснованием предпочтения разговорной формы. Взаимное позитивное обогащение мысли и взаимная критика или, пусть даже односторонняя, беспристрастная критика возможны только через нее, с. 348 В. Е.

Наконец, беседа возвращается к обсуждению единства добродетелей, которое было прервано в третьем разделе. Там храбрость осталась нерассмотренной, и Протагор продолжает за нее держаться. Но и она предстает как смелость, основанная на пронительности (θάρραλεια), с.349С.-350С. Забавно, как софист, вопреки этому результату, полученному благодаря его уступке, что не все смелые люди смелы, хочет отменить эту же уступку и, в самом безумном противоречии с самим собой, объявляет смелость чистым природным качеством, но смелость скоро становится таковой, но также становится и делом пронительности, аффекта и, наконец, безумия, тогда как прежде он представлял смелость как необходимый атрибут смелости, с. 350С. -351В.

⁸⁴ Hermann a. a. O. I. S. 623 f. Anm. 341.

⁸⁵ Steinhart a. a. O. I. S. 407 f.

⁸⁶ Steinhart a. a. O. I. S. 414 f., vgl. 423 f. Zeller, Plat. Stud. S. 162. Anm.

Это возражение тоже не опровергается, но опять-таки служит лишь для того, чтобы заново прервать прежний ход развития. Единство добродетелей уже представлялось выше лишь приблизительным, и здесь же стойкость выступает как единое целое с мудростью, но не без сохранения природного элемента смелости для себя как особого свойства. Теперь происходит поворот, когда появляется только общая сторона знания.⁸⁷ Предыдущему косвенному аргументу в пользу тождества добродетелей в мудрости теперь противопоставляется второй, более понятийный, а именно тот, что он выводится из природы самого предмета добродетели, блага, и тем самым одновременно подводит последнюю к более конкретному определению.

Хорошее определяется более точно, чем приятное. Однако даже Протагор хочет принять это уравнивание только как гипотезу, с.351Е., и вообще считает более безопасным различать хорошее и плохое, приятное и неприятное удовольствие, с.351В. С. Вопрос о правильности или неправильности этой гипотезы остается нерешенным в диалоге.⁸⁸

Весь аргумент, однако, очевидно, является просто гипотетическим, чтобы показать, что даже с точки зрения низкого эвдемонизма добродетель предстает как знание, а именно как разумный расчет приятного, т.е. более высокой степени и большей продолжительности удовольствия и его большого освобождения от боли, с.351В.-359А. Все это рассуждение, однако, создает впечатление, что оно лишь восполняет якобы еще отсутствующее определение доблести, и только оно развивается в соответствии с только что полученным результатом, как знание страшного и нестрашного, р.359А.-360Е.

Теперь это дает возможность еще на шаг углубиться во внутреннюю природу сократовского метода, назвав его гипотетическим методом, с.351Е., что, кстати, вполне согласуется с предыдущими замечаниями, особенно с.348В.Е., представляя свои или собеседника взгляды как гипотезы на научное рассмотрение, чтобы получить их критику, подтверждение или опровержение, путем развития их последствий.

И, наконец, положение о том, что никто не бывает добровольно злым, теперь также получает более глубокую поддержку и контекст, а настоящий раздел, таким образом, теснее связан с предыдущим.

Протагор постепенно, со все большей неохотой идет на необходимые уступки, и его полное непонимание природы философского исследования в конце концов проявляется в том, что он объявляет высокомерием Сократа, когда тот постоянно требует от него ответов, с. 360D.Е. Поэтому ему кажется необходимым втянуть в дискуссию двух других софистов и дополнить их уступками свои собственные, тем самым избавив Сократа от видимости догматизма и приведя к мирному заключению.⁸⁹ Последний, очевидно, снова настроен скептически. Сократ, как говорят, противоречит себе так же, как и Протагор: первый – тем, что объявляет добродетель обучаемой, но отрицает ее отнесение к знанию, второй – тем, что не считает добродетель обучаемой, но считает ее знанием. Таким образом, однако, противоречие Протагора с выводом еще раз подчеркивается в более мягкой форме,⁹⁰ а внимание читателя призывается отделить кажущееся противоречие Сократа от средств самого диалога.

VIII. Предыдущие взгляды на цель беседы

Общее объяснение теперь должно следовать именно под этим углом. Если на этой основе можно распознать реальную общую цель, если все, что относится к форме и методу, можно

⁸⁷ Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 416.

⁸⁸ Vortrefflich Socher a. a. O. S. 232, auch Steinhart a. a. O. I. 8. 418—420.

⁸⁹ H. Müller a. a. O. I. S. 506. Anm. 45.

⁹⁰ Hermann a. a. O. I. S. 401 f.

привести в органическую гармонию с ней, если для многих прерванных переходов можно найти гармонирующую с ней причину, р.332 А.334 А. ff.340D.E. 350 С. ff. то нет необходимости накладывать на работу ни чисто негативный отпечаток, как у Сохера,⁹¹

⁹¹ а.а. О. S. 230 f. 235. Также согласно Thiersch: Ueber die dramatische Natur der platonischen Dialoge (Abhh. der Münchner Ak ad. 1837). S. 22, полемическая часть является главной, а позитивную второстепенную цель он определяет очень расплывчато: «представить философию вместо софистики».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.