

ТРУБЕЦКОЙ С. Н.

Курс истории древней философии

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич Курс истории древней философии. [В 2-х ч.]. 3-е изд. — М.: Типолит. т-ва И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1915. — 24 см. Ч. 1. 1915, 253с. Ч. 2. 1915, 166с.

Оглавление:

Приложения

Эпикур.

Статьи кн. С. Н. Трубецкого из "Творений Платона".

Рассуждение о "Евтидеме".

Рассуждение об "Апологии Сократа".

Рассуждение о "Критоне".

Рассуждение о "Евтифроне".

К объяснению "Лахеса" (перевод с немецкого).

**Приложения**

**Эпикур**

[Печатаемая в приложении статья кн. С.Н. Трубецкого об Эпикуре первоначально была помещена им в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона.]

Эпикур был создателем одного из значительнейших нравственных учений древности и основателем одной из главнейших афинских философских школ, которая носит его имя. Он был сын афинянина Неокла и родился в 342 г. до Р.Х. на острове Самос. Мы мало знаем о его молодости. Основательно теоретического философского образования он, по-видимому, не получили впоследствии хвалился тем, что он пользовался уроками некоего Памфила, ученика Платона, и Навсифана, последователя Демокрита. Во всяком случае, влияние последнего на Эпикура не подлежит сомнению: Эпикур целиком заимствует у Демокрита его физику, да и некоторые нравственные мысли Демокрита повторяются у него. Самый дух нового учения, однако, совершенно иной. Интерес раннего атомизма есть чисто теоретический, и все стремление его направлено к рациональному, механическому мирообъяснению (Aet., I, 25, 4); Демокрит предпочитает открытие одной научной истины обладанию могущественнейшим царством в мире (fr. 118, D.). Эпикур отвергает математику, как праздную; естествознание само по себе его нисколько не интересует; он занимается физикой лишь в виду ее практических результатов, для устранения суеверных страхов, для понимания устройства человеческой природы.

Эпикур учительствовал сначала в Колофоне, Митилене, Лампсаке, но после этих опытов переселился в Афины (306 г.), где основал свою школу в купленном для нее саду, который и перешел в ее собственность после его смерти (270 г.). Вдали от всяких общественных дел он жил, окруженный многочисленными друзьями и почитателями, посвятив себя всецело делу нравственного учительства. Он был учителем жизни для своих учеников и сплотил их в одну дружную семью, которая неизменно, в течение шести веков, держалась его учения, в ряде сменяющихся поколений. Он пользовался общим уважением не одних учеников, но и сограждан, которые воздвигали памятники после его смерти.

Нравственное учение Эпикура, признававшее верховным принципом своим удовольствие, вызвало немало недоразумений и возражений со стороны других школ, в особенности со стороны стоиков, причем они не раз пытались бросить тень на нравственный облик Эпикура и его друзей; эти последние не оставались в долгу у своих противников. Тем не менее личность самого Эпикура и характер его школы являются нам в чрезвычайно выгодном свете. Строгая умеренность и самообладание, мужество, самое широкое дружелюбие, любовь к родителям, нежная заботливость по отношению к друзьям, гуманное обращение с рабами, полное согласие жизни с тем нравственным идеалом радостного и невозмутимого мира душевного, который он себе поставил, — вот черты нравственного образа Эпикура, которые запечатлелись в предании его школы и продолжали сказываться в ней и впоследствии, как мы видим, например, из слов Цицерона (De fin. 2, 25, 81). Единственная черта, неприятно поражающая нас, это отношение Эпикура (и его последователей) к предшественникам — не только к тем, с которыми Эпикур глубоко и принципиально расходился, но и к тем, которым он был обязан, например, к Демокриту. Большая вера в себя, в единую спасительность своего учения и опознанной истины, при отсутствии теоретического интереса и широкого философского образования, делали его нетерпимым и неспособным к пониманию чужой мысли — не только Платона и Аристотеля, но даже Демокрита, с его научными интересами. "Праздно рассуждение философа, которое не вращает никакой человеческой страсти; как нет

никакой пользы в медицине, которая не удаляет болезни из тела, как нет пользы в философии, если она не удаляет страсти душевной" (fr. 221). Свое учение Эпикур излагал в беседах, многочисленных письмах и сочинениях, написанных в простой, иногда тяжеловесной форме, без всяких прикрас и литературной обработки. Из древних философов едва ли кто с более нелюбимым презрением относился к "словесному искусству", чего древние критики ему не прощали. Из эпикурейцев выделяется Метродор, любимый друг и последователь Эпикура, который умер раньше учителя и которому впоследствии школа воздавала посмертные почести наряду с Эпикуром, согласно завещанию последнего. Затем можно назвать Полиэна и Гермарха. Из позднейших преемников Эпикура особенно известны: Колот, против которого полемизирует Плутарх в особом сочинении; Зенон Сидонский (нач. 1 в. до Р.Х.); Федр, которого слушал Цицерон; Филодем, книги которого найдены в Геркулануме (ср. Amim, "Philodemea", 1888); наконец, Лукреций Кар, автор знаменитой поэмы ("О природе вещей" — представитель римского эпикурейства (см. Constant Martha, "Le poëme de Lucrèce", 1873). Источниками знакомства с учением Эпикура служат: 1) Диоген Лаэртский (X кн.), который дает обильный доксографический материал о философии Эпикура, три письма Эпикура (из коих второе представляет компиляцию из его сочинения "О природе") и собрание *главных тезисов* (χρηματὶς) Эпикура. Остальные многочисленные сочинения и письма Эпикура сохранились лишь в фрагментах; превосходное издание их дал H. Usener ("Epicurea", 1887), по которому мы их цитируем, за исключением двух книг "О природе", найденных в Геркулануме. Затем идут фрагменты эпикурейцев — Метродора, Филодема, Лукреция, обильный доксографический материал, критические или полемические сочинения других философов, например Плутарха, Цицерона и других.

*Философия Эпикура* имеет исключительно практическую цель. Он определяет ее как деятельность, которая посредством рассуждений приводит к счастливой жизни. Все, что не касается этой цели, все науки, поскольку они преследуют чисто теоретический интерес, например математика или история, им пренебрегаются. Логика или *каноника*, обнимающая собой элементы теории познания, и *физика* занимают служебное подчиненное положение. Каноника дает нам критерий для отличения истины от заблуждений и убеждает нас в возможности познания, без которого разумная жизнь и деятельность были бы немислимы; физика избавляет нас от суеверных страхов, от веры в сверхъестественное и дает нам верное понимание человеческой природы и природы вещей, необходимое для исследования наших естественных целей.

*Каноника* Эпикура знаменует *отказ* от умозрения, даже от самого скептицизма. И то и другое — бесплодное умствование. Остается, следовательно, лишь чувственное восприятие с его непосредственной убедительностью или очевидностью (ἐναργεια). Теория познания Эпикура есть самый решительный и в месте элементарный *сенсуализм*. В ощущении лежит критерий истины, критерий познания: все ощущения реальны, во всех ощущениях я испытываю и постольку познаю с непосредственной очевидностью действующую на меня реальность. Источник заблуждений заключается не в ощущении и не в том, что ощущается нами, а в наших суждениях об ощущаемом и в наших мнениях по поводу ощущений. Ощущения всегда реальны и постольку истинны; понятия же и мнения наши иногда истинны, иногда ложны, смотря по тому, соответствуют ли они ощущениям. Из повторения ощущений рождается понятие (εἰδωλόν), которое есть как бы воспоминание испытанных впечатлений. Поскольку такие понятия выходят за пределы прошедших или настоящих ощущений, они являются предположениями (εἰρησιμὸν) или мнениями, которые оп — ять-таки могут быть истинными или ложными, смотря по тому, соответствуют ли они действительным явлениям и подтверждаются ли они опытом. Общий вывод такого воззрения на природу человеческого познания представляется чрезвычайно важным как для этики, так и для физики Эпикура: *нет ничего сверхчувственного*. Это-то и есть основание материализма Эпикура, в развитии которого он примыкает к Демокриту. Из всех мнений или предположений те, которые касаются сверхчувственного мира, абсолютно не встречаются никакого подтверждения и противоречат самому "критерию" истины или реальности, т.е. чувствам. Предположение об атомах, наоборот, не противоречит чувственному опыту и подтверждается им, так как явления материального мира всего легче объясняются при помощи атомистической гипотезы. Что есть тела и пустое пространство, без которого они не могли бы двигаться, — этому учит чувственный опыт; что эти тела не могут быть делимы до бесконечности, — это есть истинное предположение: иначе материя рассеивалась бы в пустоту, и самих тел не было бы вовсе. Элементарное тело есть такое, которое не имеет в себе пустоты; если бы таких тел не было, все было бы пустотой, а если они есть, они физически неделимы. Это и есть атомы. В дальнейшем изложении физики Эпикур повторяет Демокрита, хотя, по справедливому суждению Цицерона (De fin., I, 6, 17), "извращает то, что хочет исправить".

Во-первых, в отличие от Левкиппа, признававшего изначальное движение атомов в пустоте, Эпикур сводит главное движение к *падению вниз*, между тем как Демокрит сознавал, что в бесконечности нет верха или низа. Во-вторых, что еще существеннее, Эпикур допускал, что в своем падении атомы сами собою *совершают минимальное* отклонение от прямой линии: такое предположение являлось ему необходимым для объяснения столкновений атомов и образования тех крупных движущихся масс, из которых произошли миры по Демокриту.

В этом воззрении Цицерон усматривает уклонение от строгого механического детерминизма атомистов: хотя отклонение и минимальное (το ελαχιστον), оно беспричинно, не определяется никакой необходимостью. Если для Левкиппа атомизм являлся принципом рационального строго механического миропонимания, то Эпикур восстает против самого понятия необходимости; по его мнению, лучше следовать мифу о богах, которых можно смягчить мольбами, нежели рабствовать этой неумолимой госпоже, изобретенной физиками (Epic., p. 65).

Эту мысль он проводит настолько последовательно, что отрицает единообразие или закономерность небесных явлений, которая представляется ему праздным измышлением астрологов (ib., 9 и 53): одно и то же небесное явление, например, движение солнца или луны, может быть результатом *различных* причин, каждая из которых достаточна для его

объяснения. Это показывает, как далек был Эпикур от того научного интереса тех физиков, к которым он примыкал. Он заимствует от атомистов и учение о душе, слегка изменяя его: как и у них, она состоит у него из мелких удобоподвижных атомов (хотя и не из одних огненных, как у Демокрита). Эпикур особенно настаивает на том, что по смерти душа рассеивается, так что никаких посмертных страданий или ощущений быть не может. Теория восприятия (посредством призрачных образов, состоящих из атомных истечений) тоже заимствована Эпикуром у атомистов, как и их представление о богах: существование богов — телесных, человекообразных и прекрасных "живых идолов" или образов, какими их признавал Демокрит, — допускает и Эпикур. Общее согласие всех народов, общее мнение или представление свидетельствует об их реальности; но *суждения о них* — ложны и превратны. В действительности эти существа далеки от бренного мира и чужды ему. Эпикур помещает их в промежутках между мирами, чтобы показать, что образование этих миров их не касается и разрушение им не опасно. Чуждые забот и страхов, они сами их никому не дают; безмятежные, чуждые любви, страсти или гнева, они пребывают в покое, являя образец истинного блаженства и не вмешиваясь в человеческие или мирские дела. Физика и каноника Эпикура служат лишь подстройкой его *этики*. Она освобождает его от самого пагубного из всех заблуждений — от веры в сверхъестественное и от страха смерти. "Живые идолы", населяющие пустые промежутки между мирами, это — явная сделка с толпой, с официальными верованиями, которые мудрец не желает оскорблять, оставляя их в толпе, поскольку они ему не мешают. Богов, в общепринятом смысле, не существует; и настоящее нечестие состоит не в том, чтобы их отрицать, а в том, чтобы признавать их существование: если бы бог существовал, он хотел и мог бы упразднить существование зла; а если бы он не хотел и не мог, он был бы немощным и злым — не был бы богом. *Нет сверхъестественных сил, которых мы могли бы бояться* и которые могли бы отклонять нас от преследования нашей естественной цели — довольства или удовольствия. Равным образом мы освобождаемся и от страха смерти: все хорошее или дурное, благо или зло состоят в ощущении, а вместе со смертью прекращаются ощущения. Смерть — ничто для нас: есть мы — нет смерти; есть смерть — нас нет. Таким образом пред мудрым исчезает страшнейшее из всех зол: надо только усвоить эту истину. Жизнь человека ограничена настоящей действительностью, настоящими ощущениями. Следовательно, этика должна заключать в себе науку о благе в этой действительной жизни и о средствах, к нему ведущих. Путь для нее расчищен устранением ложных страхов и ложных целей; истинная цель, истинное благо является нас с непосредственной очевидностью как *удовольствие*, истинное зло — как *страдание*. Всякое животное с момента своего рождения стремится к удовольствию, радуется ему, как высшему благу, и по мере сил старается избегать страдания, как величайшего зла; делая это, оно подчиняется внушению самой природы. Нет надобности доказывать какими-либо рассуждениями, почему надо стремиться к удовольствию или избегать страдания: это чувствуется непосредственно, как то, что огонь жжет, снег бел, мед сладок (Cic. De fin., 1, 9, 30). Никто не избегает или не порицает удовольствия как такового: от него отказываются шаль в том случае, когда оно влечет за собой большие страдания. Никто не любит страдания и не подвергается ему ради него самого; его избирают лишь там, где оно ведет к *большему* у удовольствию или к избавлению от больших страданий.

Таковы данные этики, таковы условия человеческой жизни. Отсюда вытекает задача: как при таких условиях, при таком устройстве мира и человека наилучшим образом устроить нашу жизнь? Если наша цель есть удовольствие и избавление от страданий, то достижима ли эта цель и каким образом? Этика Эпикура построена на принципе удовольствия (гедонизм), который был заложен в основание нравственного учения *киренской школы*. Но самое понимание удовольствия у Эпикура своеобразное — иное, чем у Аристиппа, жизнерадостного родоначальника этой школы. Для Аристиппа удовольствие есть кратковременное наслаждение, самый процесс приятного ощущения (*ἡδονή εν χινησει*); все жизненное искусство состоит в том, чтобы ловить наслаждения минуты, дорожа настоящим и не смущаясь заботами и страхами за будущее. Состояние, в котором мы не испытываем ни положительного наслаждения, ни страдания, представляется ему *безразличным*. По Эпикуру, напротив того, *ценно лишь то удовольствие, которое упраздняет страдание*; вместе с Платоном он признает, что удовольствие состоит в удалении страдания или утолении мучительной потребности. "Мы нуждаемся в удовольствии там, где мы страдаем от его отсутствия; там же, где мы не испытываем никакого страдания (от лишения), там мы не нуждаемся и в удовольствии" (Us. Epic. 67). По прекращении страданий удовольствие не увеличивается, а только разнообразится (Ep. Sent. XVIII). Безразличного состояния Эпикур не признает: удовольствие есть *отсутствие* страдания; и такое отсутствие страданий есть высшая цель и мерило для оценки отдельных действий и отдельных удовольствий. Мимолетные наслаждения не могут служить истинной целью нашей жизни уже по одному тому, что погоня за ними нарушает покой души и влечет за собою страдания, а также и потому, что такие наслаждения временны и преходящи. Отсюда — естественный переход к пессимизму, который, по-видимому, и был сделан в школе Аристиппа.

"Устойчивое удовольствие", которое проповедует Эпикур, представляется ему целью не только естественною, но и вполне достижимою при помощи разумной жизни. Так как всякое удовольствие обуславливается удалением страдания, причиняемого теми или другими потребностями или лишениями, заботами или страхами, то наиболее верным средством к удалению страданий или "устойчивому удовольствию" служит возможное освобождение от потребностей и полное освобождение от страхов и забот. Результатом является *тишина* и *спокойствие* души, которые проповедовал еще Демокрит. Как ни далеко отстоит исходная точка Эпикура от учения киников или стоиков, практической целью его мудрости является та же "невозмутимость" (атараксия), то же самодовление мудреца, господствующего над страстями и прозревшего суету человеческой жизни. Философия освобождает нас от всякого страха, показывая нам ничтожество смерти и истинную меру удовольствия и страдания. Вместе со страхом богов и страхом смерти исчезают наиболее грозные призраки, отравляющие нашу жизнь. Но и страх страданий или внешних бедствий исчезает для того, кто познал истинную цену жизни и меру страдания. Все человеческие потребности делятся на такие, без удовлетворения которых можно, и такие, без удовлетворения которых нельзя обойтись. Сильное страдание, зависящее от неудовлетворения какой-либо необходимой естественной потребности, либо скоро проходит, либо влечет за собою смерть. Если оно

длиться, значит мы можем обойтись без удовлетворения той потребности, которая его вызывает, и тогда оно выносимо. Если мы живем, значит у нас есть другие удовлетворения, которые компенсируют страдания, — ибо все то, в чем нет страдания, нас удовлетворяет. При продолжительном и безусловном перевесе страдания над удовольствием, жизнь должна прекратиться (448); а пока есть жизнь, есть и довольство ею.

Итак, страдания либо кратковременны, либо выносимы; постоянная мысль об этом, к которой мы должны себе приучать, придает нам мужества и невозмутимого спокойствия духа. Есть потребности естественные и необходимые — например, голод и жажда, — требующие удовлетворения безусловно; есть потребности естественные, но такие, без удовлетворения которых можно обходиться, например, половая потребность или потребность в приправленной пище; наконец, есть множество потребностей, которых нельзя признавать ни естественными, ни необходимыми, — мнимые, искусственные потребности роскоши, котыстолюбия, тщеславия. Удовлетворение необходимых естественных потребностей наиболее просто, доступно, дешево, требует всего менее забот и дает действительное утешение. Насыщение "чрева" есть самое необходимое и вместе самое простое и доступное из всех удовольствий. Удовольствия второго рода — естественные, но не необходимые — служат как бы приправой к первым: доставление их, там, где они не выходят за пределы удовлетворения простой и естественной потребности или аппетита, обыкновенно не сопряжено с большими трудностями; а там, где такие трудности возникают, надо уметь довольствоваться лишь необходимым. Наконец, удовлетворение мнимых, неестественных потребностей есть не только наиболее дорогое и трудное, но и наиболее опасное для нашего душевного спокойствия и совершенно мнимое: ложные и неестественные потребности по существу своему ненасытны, и все несчастья и скорби человеческие вытекают из этих мнимых потребностей или неразумных желаний и неразумных страхов, между тем, как счастье дается покоем и довольством. Поэтому все заботы наши должны быть направлены на сохранение душевного и телесного здоровья и невозмутимости духа. Стоит только возмутиться покоем душевному — и в нас разражается буря, которая не утихает, пока наша страсть не находит удовлетворения. Покой душевный достигается довольством и бесстрашием, а довольство и бесстрашие даются мудростью. Чтобы достигнуть довольства, достаточно слушаться голоса природы. Как и у стоиков, верховное правило Эпикура состоит в том, чтобы жить согласно природе; как и у них, это правило требует опрощения жизни, отречения от суеты. Голос природы требует немногого: он говорит нам "не голодай, не жажда и, не мерзни", и все это удобоисполнимо. Наоборот, ложные мнения требуют от нас бесконечного. Живи согласно природе — никогда не будешь беден; живи согласно мнению — никогда не будешь богат.

На самом деле, корень "удовольствия" лежит в области "чрева", и его потребности суть единственно-необходимые, почему и удовлетворение их необходимо. Все остальные удовольствия могут быть в случае надобности отвергаемы нами по измерении сопряженных с ними страданий и лишений; умение довольствоваться необходимым является великим благом — не для того, чтобы всегда пользоваться малым, а для того, чтобы довольствоваться им, когда не имеешь многого. Кто не довольствуется малым, тому ничто не будет достаточным. Всего приятнее наслаждаются обилием те, кто всего менее в нем нуждаются; кто всего менее боится будущего, тот всего приятнее его встречает. Отсюда — необходимость приучать себя к самому скромному и умеренному образу жизни, равно полезному для здоровья и для душевного спокойствия. Чем меньшим мы довольствуемся, тем меньше мы зависим от судьбы, тем бесстрашнее глядим в будущее, зная, что необходимое достать легко, и суетное или излишнее достается всего труднее. "Поэтому, когда мы признаем удовольствие конечною целью, мы разумеем не удовольствия развратников, заключающиеся в наслаждении, как это полагают некоторые незнающие, несогласные с нами или дурно усвоившие наше учение. Мы разумеем под удовольствием то, чтобы не болеть телом и не смущаться душою; ибо не попойки, не непрерывные кутежи, не любовные наслаждения или пышный стол рожают приятную жизнь, а трезвое рассуждение, исследующее основание всякого стремления или отвращения и изгоняющее те мнения, которые порождают наибольшее смятение души. Начало всего этого и величайшее благо есть мудрость (φρόνησις), источник всех прочих добродетелей, которая учит нас, что нельзя жить приятно, не живя разумно, и хорошо, и праведно, и наоборот, нельзя жить разумно, и прекрасно, и справедливо, не живя приятно. Ибо добродетели срослись воедино с приятною жизнью, и эта последняя неотделима от них" (Ep. epist. 111 Us. p. 64). Эпикур не хочет быть отвлеченным моралистом. Он признает, что добродетели избираются не ради них самих, а ради удовольствия, с которым они нераздельны: "я призываю к непрерывным удовольствиям, а не к пустым и тщетным добродетелям, лишенным твердой надежды на плоды"; "я плюю на прекрасное и на тех, кто суетно им восхищается, если оно не доставляет никакого удовольствия" (Ep. fr. 116, 504, 512). И тем не менее Эпикур является самым красноречивым моралистом, убежденным в том, что все отделимо от удовольствия, кроме добродетели (506).

Мудрость освобождает нас от страха и ложных мнений и дает нам верную расценку благ и зол; она внушает нам *мужество*, без которого жизнь отравлена страхом, *умеренность*, без которой нет спасения от душевных бурь, и *справедливости*, без которой нет спокойствия в человеческой жизни. Разумеется, нет отвлеченной "правды" или справедливости самой по себе; неправда или преступление дурны не сами по себе, а по тому страху возмездия, который с ними связан и который мешает настоящему спокойствию и довольству. Преступник может избежать наказания, но не может избежать страха. Невозмутимое спокойствие (φραζια) есть высший плод праведности (519). Если сущность справедливости состоит в том, чтобы никому не вредить, то люди нуждаются также во взаимопомощи и дружбе. Дружба также неотделима от удовольствия. Она нам нужна для того, чтобы жить безопасно, и внушается нам благоразумием, эгоистическими соображениями (Cic., De fin., 2, 26, 82, и 1, 20, 66); но вместе с тем Эпикур признавал, что для счастливой жизни нет ничего выше и приятнее дружбы, как это он доказывал не только словами, но и делами до самой смерти. Ничто не дает душе большего успокоения и довольства, в особенности там, где, как в саду Эпикура, люди соединяются нравственной солидарностью в одном и том же идеале жизни. Таким образом над телесными удовольствиями возвышаются духовные. Правда, по Эпикуру, нет ничего сверхчувственного, и, следовательно, нет удовольствия или

страдания, которые бы не зависели от испытанных телесных движений или состояний, как нет и мнений, понятий или представлений, которые бы не обуславливались испытанными ранее чувственными восприятиями. И тем не менее на тело действуют непосредственно лишь настоящие впечатления, а на душу — и прошедшие и будущие, почему мы можем искать в ней утешения от настоящих страданий. Кроме того, спокойствие и невозмутимость души есть ведь тоже своего рода физическое состояние. Таким образом, несмотря на свой сенсуализм, Эпикур превозносит силу духа, его господство над страстями. Источник величайших зол заключается не в теле и его потребностях и не во внешних обстоятельствах, а в ложных мнениях и страстях нашей души; равным образом счастье зависит не от внешних благ и богатства, а от состояния духа, от разума.

Мудрый всего менее зависит от внешних обстоятельств; при помощи усвоения истинного правила жизни он может реально побеждать телесные скорби и страдания, перенося их мужественно и с невозмутимой ясностью. Ни один киник или стоик, не признававший страдание за зло, не высказал в столь резкой и решительной форме свое убеждение в бессилии страдания над истинным философом: на костре или на кресте он не падет духом и будет счастливым; среди жесточайшей пытки, в медном быке Фалариса, он будет в состоянии сказать: "как сладко мне, сколь это меня не заботит!" И как ни преувеличено это выражение, которое кажется Цицерону (Tusc. 2, 7, 17) прямо смешным, оно перестает быть таковым, когда мы читаем последнее, предсмертное письмо Эпикура к Идоменею (Us., p. 143). "Провода счастливый и вместе последний день жизни, мы написали вам следующее. Мы испытывали боли пузыря и кишечника, сила которых превзойдена быть не может. Но всему этому противоборствовала радость душевная при воспоминании о продуманных нами размышлениях. Ты же, достойно твоей преданности мне и философии с отроческих лет твоих, заботься о детях Метродора" (друга Эпикура, умершего ранее него). Немудренно, что эпикурейский идеал мудреца близко подходит к стоическому: та же "атараксия", самообладание, бесстрашие, независимость от внешней судьбы, та же божественная самодовлеющая свобода. Мудрый живет безмятежно, как бог среди миров. На хлебе и воде он может спорить блаженством с самим Зевсом.

Специальная этика эпикурейцев носит такой же казуистический характер, как и этика стоиков. Ее разработка была заложена самим Эпикуром в его многочисленных трактатах и письмах к друзьям, в которых он выступает деятельным, заботливым наставником и пастырем своих друзей, тонким моралистом, поражающим обилием метких и глубоких нравственных советов и правил душевной гигиены. Многие его мысли и выражения служат как бы отголосками иного, высшего мирозерцания, например, следующий отрывок из письма (210), приведенный Сенекой: *aliquis vir bonus nobis diligendus est et semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus et omnia tanquam illo vidente faciamus*: вместо бога, видящего наши действия, мы должны избрать образ чтимого человека и жить так, как будто он нас постоянно видит. Отсюда — эпикурейское правило: делай все так, как будто смотрит Эпикур. Из частных предписаний Эпикура особого внимания заслуживают те, которые касаются общественной жизни и государства и которые вполне соответствуют его нравственному атомизму. Общественно-государственный союз есть учреждение, весь смысл которого заключается во взаимной пользе или взаимном договоре, с целью обеспечения взаимной пользы и безопасности. Животные, которые не могут говорить или заключать союзов, не знают права; не знают его и те народы, которые не могли или не хотели заключать таких договоров. Эпикур таким образом является ранним провозвестником *договорной теории* общества. Верность договору, или лояльность и справедливость, составляет долг каждого гражданина, от которого мудрый, дорожащий тишиной и спокойствием, всего менее может уклоняться. Но вместе с тем то же стремление к тишине и спокойствию заставляет его уклоняться от политической и общественной деятельности и не браться за нее без крайней нужды.

Ut satius nullo iam parere quietum quam regere imperio res velle regna tenere (Lucret., v. V. 1127).

Власть, почести и богатства не дают спокойствия, а, напротив того, рождают тревогу и страхи. Почести суть мнимое благо, бесчестие — мнимое зло, если оно не сопряжено с действительным страданием; погоня за почестями есть величайшее безумие; скрывайся, живи в тиши, в неизвестности (*αθε βιωσαζ*) — вот золотое правило Эпикура. Каково бы ни было наше суждение о самом учении Эпикура, для правильной оценки его следует иметь в виду, что ни одному из философов в древности, за исключением разве Пифагора, не удалось создать такой прочный и тесный союз, каким была его *школа*: взаимная дружба эпикурейцев столь же славилась, как некогда пифагорейская, хотя она и менее превознесена легендами; а верность последователей Эпикура его заветам является не только большей, нежели у пифагорейцев, но даже прямо беспримерной в древности. В течение шести веков, вплоть до торжества христианства, школа Эпикура хратит их, можно сказать, без изменения. Это одно показывает, что притязания Эпикура на оригинальность не лишены основания, сколько бы ни был он обязан своим предшественникам. Его школа есть своего рода философский орден или секта, без таинств пифагорейцев, без мистики или иной религии, кроме культа памяти учителя. Эта школа есть всецело создание Эпикура, давшего ей "догмат" — правило веры и правило жизни, своеобразный идеал мудрости и блаженства, который последователи Эпикура должны были *воспитывать* в себе и своих сочленах, денно и ночью размышляя о преподанном учении. Нравственное общение их между собою и с учителем ценилось здесь выше, чем в любой другой школе; ибо оно являлось условием не искания истины, а счастливой и приятной жизни, которая немислима без дружбы. Совместная жизнь и дружеский союз заменяли семью, "в которой все было общее", хотя коммунизм отвергался и никаких правил относительно распоряжения личной собственностью не существовало: такие внешние правила казались Эпикуру излишними или оскорбительными для общества истинных друзей.

Эпикурейский идеал был чуждым для многих, прежде всего — для людей с деятельным умом и научными интересами, а также и для людей с деятельной, живой волей: печать утомления лежит на этой мудрости — утомления мысли в ее

исканиях, утомления личности в ее борьбе нравственной и политической. Это — философия квиетизма, философия безмятежного, безбоязненного, по возможности безболезненного и мирного *конца*, ясной, радостной резигнации и покоя, без всякой *веры* в будущее и без страха пред будущим. Такая философия соответствовала требованиям эпохи, требованиям в высшей степени утонченной культуры умственной и эстетической, клонящейся к упадку, пережившей своих богов и утратившей ту свободную политическую атмосферу, среди которой она расцвела. Сумерки богов приближаются — сумерки греческих богов, безмятежных и ясных, как греческий день. "Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие — высшее благо" — такова была надпись на вратах Эпикурова сада, где входящего ждала свежая вода и блюдо ячменной крупы, утолявшей, а не раздражавшей голод. Этот сад был в свое время незаменимым санаториумом для многих душ, которые Эпикур сажал на самую строгую диету, проповедуя удовольствие.

Другой вопрос: насколько был последователен гедонизм Эпикура, и не было ли между основным принципом его учения и дальнейшим его развитием такого же несоответствия, как между надписью над вратами сада и той ячменной кашей и водою, которые ждали в нем гостя? Можно ли сводить удовольствие к невозмутимому, бесстрастному покою, к простому прекращению страданий? Можно ли, последовательно развивая принцип удовольствия, прийти к тому же результату, к какому приходили философы, считавшие удовольствие положительным злом?.. Во всяком случае, за проповедником удовольствия скрывается практический моралист, глубоко проникнутый верой в единство добродетели и счастья — основным эвдемонистическим убеждением греческой морали. Последовательно или нет, учение Эпикура было цельно и жизненно. После смерти учителя в его саду менять ничего не приходилось: надо было лишь поддерживать его. Он привлекал к себе множество симпатий; целыми городами нельзя счесть друзей Эпикура, говорит Диоген Лаэртский. Врагов у Эпикура было немного: проповедники мирного, покорного довольства, дружбы, тишины и спокойствия, принципиально чуждавшиеся публичной деятельности, эпикурейцы и не могли вызвать против себя общественной вражды, несмотря на свое вольнодумство, которое так хорошо умело уживаться с мертвыми и "живыми идолами" народной веры. Однако и у этой мирной школы нашлись ожесточенные враги в лице стоиков: полемика разгорелась и с обеих сторон велась нередко с большим раздражением и озлоблением.

В Риме успех Эпикура был велик; поэма Лукреция служит красноречивым памятником того значения, какое имело его учение в духовной жизни предхристианского века. Значение Эпикура как освободителя от суеверий, просветителя и благодетеля человечества, усиливается для многих умов по мере возрастания религиозного брожения, мистицизма и суеверия, знаменующего собой период упадка. Сад Эпикура представляется тихим убежищем от духовных и политических бурь времен империи. При Адриане, при Антонинах количество эпикурейцев возрастает; Марк Аврелий, назначая стипендии афинским философским школам, не исключает и эпикурейскую философию. Даже в III и начале IV века она еще существует: епископ Дионисий Александрийский (249 — 252) опровергает трактат Эпикура "о природе" в пространном комментарии (выдержки у Евсевия "Праер. ev." XIV, 23 — 27); Лактанций резко нападает на учение Эпикура. Но уже с половины IV века сад Эпикура пустеет: он не пережил торжества церкви (Usener, "Epic.", LXXI — LXXVI).

["Творения Платона" / перевод с греческого Владимира Соловьёва, М.С. Соловьёва и князя С.Н. Трубецкого. Том 2-й. Издание К.Т. Солдатенкова.]

*Рассуждение о "Евтидеме"*

1.

Сократ рассказывает своему другу Критону беседу, которую он вел накануне с двумя знаменитыми братьями-софистами, Евтидемом и Дионисиодором, выступающими в качестве учителей добродетели. Сократ, в присутствии многочисленной толпы юношей афинских и других любителей словесного искусства, приглашает обоих братьев показать образец своей мудрости и убедить Аксиохова сына, мальчика Клиния, что добродетель может быть изучаема, "что нужно философствовать и заботиться о добродетели". Оба софиста обрушиваются на мальчика и приводят его в крайнее смущение, доказывая ему зараз, что учатся только неучи и, наоборот, только знающие; что люди познают только то, что они уже знают и, наоборот, — только то, чего они не знают. Сократ приходит на помощь Клинию, захлебывающемуся от аргументов своих новых учителей. Все это только шутки. Евтидем и Дионисиодор должны серьезно показать свою "протрепетическую мудрость", "увещая мальчика, как должно заботиться о мудрости и добродетели". Но сперва он сам показывает, что он понимает под таким увещанием, и дает образец своей протрепетики (278 E — 282 E). Все люди желают, чтобы им было хорошо, и с этой целью желают себе всевозможных благ, богатства, счастья или удачи: но удача во всяком деле дается лишь знающему, мудрому, и одно внешнее обладание благами богатства, могущества, здоровья бесполезно для нашего счастья без умения правильно ими пользоваться, умения, которое опять-таки дается лишь *знанию*. И так как все мы стремимся к счастью, которое достигается лишь через правильное употребление вещей, или через правильное поведение, то человек прежде всего должен стремиться к тому, чтобы быть "как можно более мудрым, не щадя для этого никаких жертв и усилий, ибо правильность ~~использования~~ *использования* *знанием*", "*Если только мудрость подлежит изучению*", — а этот труднейший вопрос предполагается уже разрешенным в утвердительном смысле, — то человек должен стремиться к такому изучению ради собственного счастья. "Вот мой образчик того, каким я желаю, чтобы было увещательное слово", — заключает Сократ и предлагает обоим братьям либо придать искусную разработку его простому "слову", либо же развить его далее и показать, *какое* знание "необходимо делает своего обладателя счастливым и добрым человеком". В ответ на такое приглашение оба брата начинают показывать фокусы своей словесной эквилибристики. Желая сделать Клиния мудрым, Сократ и Ктесипп, поклонник Клиния, хотя и, чтобы он стал таким, каким он не существует, следовательно, чтобы он погиб. Ктесипп восклицает, что это ложь, на что Евтидем замечает, что ложь невозможна, что *лгать нельзя*. Всякий, кто говорит, говорит то самое, что он говорит и высказывает нечто сущее и тем самым говорит истину; не существующее, *небытие не бывает нигде*, его нет безусловно, а следовательно, его не может быть и в речи нашей; несуществующего никто не говорит, ибо, высказывая несуществующее, мы делаем *ничто*, а несуществующее, как таковое, есть ничто и потому ни сделано, ни высказано быть не может. Еще более софистически доказывает Дионисиодор, что нельзя говорить о предметах так, каковы они суть на самом деле, и на замечание Ктесиппа, что все хорошие люди говорят о предметах, каковы они суть в действительности, он отвечает, что, следовательно, они говорят дурно о дурном. Далее он высказывает одно из излюбленных положений антилогической софистики того времени, о невозможности противоречия: каждая вещь определяется свойственным ей словом или понятием, и, высказывая его, собеседники, по необходимости, высказывают одно и то же понятие, одно и то же "слово", имеющее один и тот же смысл; в противном случае они говорят о различных предметах или различных понятиях, так как по отношению к одному и тому же противоречие или различие немислимы. Сократ указывает, что софисты в таком случае напрасно стараются что-либо опровергать или что-либо доказывать: такие речи не имеют смысла. По этому поводу Дионисиодор говорит, что смысл могут иметь лишь существа, обладающие душою, а речей, обладающих душою, нет. В таком случае, возражает Сократ, что-нибудь одно: или я не ошибся, и тогда ты меня не опровергнешь, или я ошибся, и ты сам опровергаешь свое предшествовавшее убеждение относительно невозможности ошибки, лжи или заблуждения. Тут Ктесипп выступает с резким выражением нетерпения: "удивительно, с какою легкостью вы вздор болтаете!" Но Сократ еще раз его останавливает: гости не хотели взаправду показать своей мудрости: когда они начнут говорить по-настоящему, они без сомнения явят что-нибудь необычайно прекрасное. И Сократ опять пытается преуказать обоим братьям, как он желал бы, чтобы они ему явились, предлагая им второй образчик ожидаемого поучения. Уже ранее было установлено, что следует стремиться к знанию; но безусловно желательно лишь такое знание, которое умеет не только *производить* что-нибудь, но и *пользоваться* произведенным. Ни искусство составителя речей, ни стратегическое искусство не относятся к такого рода знанию, как это доказывает Сократу сам мальчик Клиний, к удивлению старого Критона, который прерывает рассказ своего друга, переспрашивая его, подлинно ли мальчик высказал такие слова? После этого, продолжает Сократ, они с Клинием, в своих поисках его самодовлеющего знания, перебрали много различных наук, не остановившись ни на одной из них. Наконец пришли к "царственному искусству" и признали в нем то самое, которого они искали: ему "как единому, умеющему пользоваться всякими знаниями", все прочие передают начальство надо всем, оно есть причина *удачи или правильного ведения дел* в государстве. Но дальнейшее исследование о сущности этого царственного искусства привело собеседников назад к прежнему затруднению: царственное искусство, или политика, состоит не в том, чтобы делать граждан богатыми, свободными, обеспеченными, — все это оказалось ни злом, ни добром; если политика есть то единое искусство, которое дает людям пользу и счастье, так она есть то единое искусство, которое делает людей мудрыми и добрыми, сообщая им *знание*. Но если общественные блага политики отвергаются, то, спрашивается, что же следует считать добрым, кого следует считать добрым и что за наука та, которая может сделать нас счастливыми? С этим вопросом Сократ снова

обращается к двум гостям, прося их спасти его с Клинием от "треволнения мысли" и "взаправду показать" им то познание, "добывши которое, мы могли бы хорошо провести прочее время жизни".

В ответ на эту просьбу философа следует новый град софизмов. Если Сократ знает что-нибудь, он есть знающий и потому знает все; если он чего-нибудь не знает, он — незнающий и потому не знает ничего; "все всё знают; коль скоро знают что-нибудь" (294), — почему софисты приписывают себе совершенное неведение, ибо нельзя быть зараз знающим и незнающим. Все, что мы познаем, мы *всегда* познаем чем-либо (каким-либо органом познания) и притом одним и тем же органом, вследствие чего мы *всегда* все знаем. Всякая попытка Сократа раскрыть ложные логические приемы обоих гостей встречает с их стороны безусловное противодействие. Они требуют лишь простого положительного или отрицательного ответа на свои вопросы, чтобы немедленно привести собеседника к абсурду. Софрониск, отец Сократа, отличен от Хайредема; Хайредем — отец; стало быть Софрониск не отец (*αεταροζ πατροζ τινοζ ου πατηρ εστι*) что т пе с — *твой*; он — *отец*, стало быть, он — твой отец. Никто не нуждается во множестве благ; лекарства есть блага, но никто не нуждается в слишком большом количестве лекарства; никто не нуждается и в золоте: благо нужно иметь всегда и везде и как можно больше при себе, но в таком случае всего блаженнее был бы тот, кто имел бы три таланта золота в брюхе, талант в черепахе и по статуре в каждом глазе. Предполагает ли видимое нами способность зрения? Да. Но в таком случае плащи, видимые нами, следует признать способными к видению, или зрячими (труднопередаваемая игра слов).

Молчащее (напр., дерево, камень, железо) может сказываться и говорящее может быть умалчиваемо. Прекрасные вещи не могут быть прекрасными вследствие присутствия красоты, как Сократ не может быть быком вследствие присутствия быка. Если мяснику или повару пристал убой или жарение, а кузнецуковка — то тот, кто зарезет и сварит повара или подкует кузнеца, будет поступать пристойно. С твоими животными ты можешь распорядиться по произволу — можешь их дарить, продавать, резать; Аполлон — твой; он есть живое существо или животное: следовательно, ты можешь его дарить, продавать или резать. *Πυλαξ ὁ Νραχλειζ* Пиппакс (выражение изумления) о Геракле!" — восклицает Ктесипп; "что из двух, — спрашивает Дионисио-дор, — Геракл, по-твоему, Пиппакс, или Пиппакс — Геракл?"

Разговор кончается среди общего смеха и гама, и в заключение Сократ восхваляет мудрость обоих братьев. Он хвалит их за то, что они пренебрегают мнением толпы и даже людей, всеми уважаемых, ибо, говорит он, если речи, подобные слышанным, и нравятся немногим, похожим на Евтидема и Дионисиодора, то "прочим они так противны, что они, наверное, более бы стыдились опровергать такими речами других, нежели быть самим опровергнутыми таким образом". Далее он хвалит их за то, что они, отрицая возможность какого бы то ни было суждения и общего определения, тем самым зашивают рты не только другим, но и самим себе. А главное, он ставит им в заслугу, что приемы их рассуждения изобретены так искусно, что любой человек может научиться им в самое короткое время. Сократ кончает, рекомендуя обоих братьев вниманию Критона.

"Здесь, собственно, оканчивается Диалог, дальнейшее приставлено впоследствии", — замечает В.С. Соловьев. В дальнейшем Критон отвечает Сократу советом остерегаться от подобного общества. Он слышал сам, как один из присутствовавших при беседе Сократа с обоими братьями осуждал его за то, что он водится с такого рода людьми; признавая обоих софистов наиболее выдающимися из теперешних учителей, он осуждал и самое дело их, и тех людей, которые, подобно им, занимаются философией. Последнее, по мнению Критона, несправедливо; но публичное общение с людьми вроде Евтидема и Дионисиодора действительно заслуживает порицания. Узнав от Критона, что его высокомерный порицатель был известный составитель речей (Исократ), сам никогда не показывавшийся в судилищах, Сократ замечает, что люди, подобные ему, стремятся занять среднее место между философией и политикой [Так именно делает Исократ в своей 13-й речи (против софистов). Ср. начало 10-й речи (похвала Елене).] и мнят, что тем самым они становятся выше философов и политиков; на деле они не имеют преимуществ ни тех ни других и уступают и философам и политикам. Им можно простить их вожделения, но следует почитать их тем, что они суть. Что же касается вопроса о том, следует ли Критону заботиться о философском образовании своих сыновей, то ему нечего смущаться тем, что и в философии, как и в других занятиях, встречается немного достойных и хороших деятелей и много плохих и недостойных; оставив в покое тех, кто занимается философией, хороши они или дурны, надобно хорошенько испытать самое дело: "если оно явится тебе дурным, отвращай от него всякого человека, не только сыновей; если же оно окажется таковым, каковым я его считаю, то смело предавайся ему и подвизайся в нем и сам, и с твоими детьми".

2.

"Евтидем" не окончен, — говорил мне В.С. Соловьев, — есть туловище, но оно не обрублено". Заключительный разговор с Критоном представлялся ему позднейшей приставкой, которая не заканчивает собою диалог, а является как бы отступлением от него, написанным по совершенно постороннему поводу в ответ одному "известному составителю речей", осуждавшему Сократа вместе с философией и софистикой.

К сожалению, Владимир Сергеевич не успел высказать своих взглядов на этот диалог. В первом томе ["Творений Платона"] он относит "Евтидем" вместе с обоими Иппиями и Протагором к последним годам жизни Сократа. "В них, — говорит он, — дух Сократова учения характеризуется главным образом отрицательно — через сопоставление с духом софистики.

Необходимо признать, что два более значительные из этих диалогов — "Протагор" и "Евтидем" — были существенно переделаны Платоном в последующее время". Как знают читатели, Владимир Сергеевич существенно изменил свой взгляд на "Протагора", подлинность которого он решительно отрицает. К каким выводам привело бы его исследование Евтидема, мы решать не беремся. По-видимому, он представлялся ему отражением "Сократовской борьбы". Сократ выступает здесь в борьбе с "софистами улицы". Два принципа воспитания сталкиваются между собою и изображаются в своей противоположности друг другу, или, как говорит Бонитц, "призвание философии быть истинной воспитательницей юношества оправдывается против притязаний мнимой мудрости, посягающей на ее место, — посредством самораскрытия той и другой" [Bonitz, *Platonische Studien* (3 Aufl.) 1886, с. 126.]. И Сократ, и софисты показывают, в чем состоит их мудрость: один стремится к "царственному искусству", которое делает людей мудрыми и добрыми, указывая им идеал высшего блага и путь к его достижению; другие стремятся к чисто словесному искусству, упраздняя возможность всякого знания.

"Нельзя ли предполагать, — спросил я Владимира Сергеевича, — что под маскою Евтидема и Дионисиодора Платон местами издевается над киниками, как это думали и некоторые немецкие ученые?"

— "Возможно, — отвечал он, — очень уж жестоко Платон их пробирает. Это надо будет разобрать!.." Теперь мне пришлось разбирать этот вопрос. Рассматривая "Евтидем", я пришел к тому заключению, что Платон при его написании имел в виду киников не только "местами", а в целом: весь диалог представляется сплошной сатирой на эвристику, диалектику, гносеологию Антисфена. И, как мне кажется, только такое объяснение делает нам его понятным и в частях, и в целом.

3.

За исключением краткого вступления и заключительной беседы Сократа с Критоном, наш диалог довольно явственно делится на пять частей: 1) обращение Сократа к Евтидему и Дионисиодору и первые софизмы двух братьев, сбивающие молодого Клиния; 2) речь Сократа, который дает софистам образчик своей собственной протретики и просит софистов показать такой же образчик их "увещательной мудрости" (знание, как начало добра и счастья); 3) ряд новых софизмов о невозможности лжи, противоречия, бессмыслицы; 4) вторая речь Сократа, беседуя с Клинием, он приходит к требованию "царственного искусства" или того знания, которое есть "единое на потребу" для человека; он просит софистов объяснить ему природу этого знания, но, передавши им слово, получает от них вместо того 5) доказательство, что он уже обладает всеми возможными знаниями, вслед за тем рассыпается заключительный букет наиболее грубых софизмов.

Читая внимательно "Евтидема" я не вынес из него впечатления чего-либо недоконченного. Расчленение его замечательно ясно и просто, и беседа между Сократом и обоими софистами кончается весьма естественно среди общего гама и смеха, когда мудрые братья договорились, что называется, до чертиков; продолжать с ними беседу далее было бы более чем бесполезно: и без того уже Критон журит Сократа и передает ему, как осуждают его за то, что он водится с такими праздными и вздорными болтунами. Правда, можно заметить, что Сократ так и не дает своего определения "царственного искусства"; но, во-первых, это заходило бы далеко за пределы простого "увещания"; во-вторых, Сократ и хотел показать лишь образчик такого увещания, а вдаваться в пространное исследование о существовании "политики" в присутствии таких собеседников, как Евтидем и его брат, значило бы метать жемчуг между "псами".

Обличительная цель нашего диалога, этой живой и остроумной философской "комедии", как называет ее Бонитц, достигается вполне в связи с другою апологетическою целью, которую подчеркивает сам Платон в заключительной беседе Сократа с Критоном. Противниками великого учителя являются вовсе не Евтидем и Дионисидор, и не к ним обращена его защита. Противниками его выступают те лица, которые смешивают Сократа с софистами, подобными только что названным, и не различают между философией и софистикой. Таким противником Сократовой философии является знаменитый ритор-литератор, который сам никогда не показывается в судилищах, но сочиняет речи для других. Этот ритор, в котором нетрудно узнать Исократа, встречает себе оценку не только в конце нашего диалога, но и в середине его, где в лице "словотворцев", не умеющих произносить собственные речи, мы находим довольно язвительный намек по его адресу [Такие словотворцы не обладают "царственным искусством" и, как иные мастера, сами не умеют играть на тех лирах, которые они выделывают. Далее, их искусство заговаривать судей и народных представителей сравнивается с искусством заговаривать змей, ядовитых пауков и скорпионов.]. По мнению В.С. Соловьева, вся заключительная беседа с Критоном есть *post scriptum*, приставленный впоследствии; но если в нашем диалоге кто-нибудь выступает с каким-либо обвинением против Сократа, так это именно "словотворец", сочинитель речей, о котором говорится здесь и которому "Евтидем" должен служить косвенным ответом. Что касается обоих братьев-софистов, выведенных в этом диалоге, то ни один из них нигде не выступает с полемикой против Сократа или с обличением его деятельности; он обличает их, а не они его. И если в отдельных их софизмах можно усмотреть полемическую тенденцию против какого-либо действительного философского учения, так это не против этики или диалектики Сократа, а против позднейшего учения самого Платона: в одном из софизмов Дионисиодора (300 E — 301 A) В.С. Соловьев справедливо видит "*краткое, но очень определенное указание на Платонову теорию идей*". Стало быть, "Евтидем" был написан в эпоху, когда означенная теория не только сложилась, но и преподавалась Платоном и подвергалась нападкам его противников. Кто были эти противники, полемизировавшие против учения об идеях? Таковую полемику мы находим отчасти у представителей мегарской школы; но всего резче и определеннее она развивается у *киников*. Их-то, по-видимому, и осмеивает Платон под личиною Евтидема и Дионисиодора.

Подобное предположение высказывалось уже давно и притом столь авторитетными знатоками Платона, как Бониц, Целлер, Дюмлер. Правда, Бониц, вместе с другими учеными, указывает лишь на отдельные черты Евтидема, напоминающие родоначальника кини-ческой школы, и полагает, что Платон соединяет в этом диалоге коллекцию наиболее модных, ходячих софизмов, фокусов мысли и слова, распространенных в его время [Boniz, Platonische Studien, 135 сл., ср. Zeller, 2, 1 477.]. "Евтидем" является типическим обобщением софистики в ее вырождении. Но тщательный анализ *всех* софизмов нашего диалога показывает, что здесь мы имеем дело с софистикой совершенно особого рода и направления, несколько не похожей на софистику Протагора, Горгия, Продика, занимавших Платона до написания "Евтидема". Называть Евтидема и Дионисиодора "площадными" учителями, "софистами улицы" мы не имеем основания, несмотря на ту комическую роль, какую Платон заставляет их играть в своей карикатуре: он сам замечает, что речи их нравятся лишь немногим, им подобным, и что толпа относится к ним неодобрительно, равно как и некоторые всеми уважаемые люди, в глазах которых они компрометируют саму философию. В основании их софистики лежит своеобразное представление о знании — своего рода антилогическая, агностическая теория, которая являлась Платону достойной не одного глумления, но и серьезного исследования, как мы видим это из других его диалогов, например, из "Теэтета" или "Софиста". Какая же эта теория и кому она принадлежала? Нам кажется, что Платон имеет в виду главных своих противников, *киников*, и что скрытая цель диалога состоит именно в том, чтобы показать различие между их софистикой и подлинной философией Сократа. Таким образом мы усматриваем в "Евтидеме" не отдельные намеки на Антисфена, как это делают другие, а прямую сатиру, всецело посвященную киникам, "собачьим детям". "Правда, есть в "Евтидеме" софизмы, которые сближают диалектику обоих братьев со скептическим учением Горгия. Но Антисфен был учеником именно этого софиста, агностицизм которого явно отразился на диалектике киников. По выражению Прантля в его "Истории Логики", *Антисфен в области логики "ничему не научился и ничего не забыл" во время своего общения с Сократом.*

4.

Обратимся, однако, к самим софизмам "Евтидема" и рассмотрим их в их отношении к тому учению, которое в них действительно высказывается.

Давая общую характеристику речей обоих братьев, Сократ замечает: "когда вы утверждаете, что нет ничего ни прекрасного, ни благого, ни белого, и ничего прочего в этом же роде, ни другого в другом роде, то вы в самом деле попросту зашиваеете людям рты, как вы это и сами говорите; но что вы поступаете так не только с чужими, но, по-видимому, и с собственными вашими ртами, — это уж совершенно мило и уничтожает все досадительное в ваших речах". Смысл этой характеристики таков: отрицая возможность каких бы то ни было общих определений, общих предикатов, общих понятий, Евтидем и его брат уничтожают возможность всякого суждения или связи между субъектом и предикатом. Такая характеристика, дающая ключ к пониманию софизмов нашего диалога, как нельзя лучше подходит к крайнему номинализму Антисфена. Антисфен, а не кто иной, отрицал возможность общих понятий и определений, точно так же, как и общих свойств, признавая, что существуют лишь единичные предметы, которые мы можем только называть, а не определять. Отсюда он доказывал, что о каждом отдельном предмете может сказываться лишь одно "слово", заключающее в себе его "собственное" понятие; нельзя сказать, например, "человек добр", потому что человек есть *человек*, а не *добро*, и *добро* есть *добро*, а не *человек* [Ср. Zeller, 2, 1, 293.], или, как это иллюстрируется в нашем диалоге, нельзя сказать, что Софрониск есть "отец", потому что Софрониск отличен от "отца" или отличен от Хайредема, который признан "отцом". Отсюда, по свидетельству Аристотеля и его комментаторов, Антисфен выводил чисто софистическое учение о невозможности противоречия, лжи и заблуждения. Противоречие невозможно, потому что мы либо высказываем "собственное" понятие вещи, либо не высказываем его, или, точнее, высказываем понятие *другой* вещи. Это положение Антисфен доказывал совершенно в таких же выражениях, как Дионисиодор в нашем диалоге (285 E) [Ib. 301, 3 и комментарий Алекс. Афр. к V 29 метафизики Арист. V, ~~285~~ *ὅτι ο Αντισθηνῆς εχαστον τών οντων λεγεσθαι τώ οίχειψ λογῳ μονῳ και ενα εχαστον λογον ειναι... εξ ὧν και συναγειν επειρατο οτι μη εστι αντιλεγειν. τους μεν γαρ αντιλογονταῖς περι τινοῦ διαφορα λεγειν ο φειλενν, μη δυναῖσθαι δε περι αυτου διαφορουῶ τουῶ λογοῶ φερεσθαι τῳ ενα τον οίχειον εχαστου ειναι. ενα γαρ ενοῶ ειναι και τον λεγοντα περι αυτου λεγειν μονον, ὡστε ει μεν περι του πραγματοῶ του αυτου λεγοιεν αλληλοῶ (ειῶ γαρ ο περι ενοῶ λογοῶ), λεγοντεῶ οε ταυτα ουχ αντιλεγοιεν αλληλοῶ. ει δε διαφοροντα λεγοιεν, ουχετι λεξει ν αυτουῶ περι αυτου.]. Точно так же доказывалась киниками и невозможность лжи или заблуждения — в терминах, весьма близких к нашему диалогу (284) [Ib. 302, 1. Ср. комментарий Прокла к "Кратилу" Платона, ~~284~~ *Ἀντισθηνῆς ελεγειν μη δειν αντιλεγειν. Παῶ γαρ, φησι, λογοῶ αλητευει. ο γαρ λεγῶν τι λεγει, ο δε τι λεγῶν, το ον λεγει, ο δε το ον λεγῶν. На логическом уровне*]. На логическом уровне Антисфена отражалось влияние Горгия: этот "софист-мыслитель", развивая учение философов элейской школы, учил между прочим, что в речи нельзя выразить ни небытия, которого нет *безусловно*, ни сущего, каково оно есть в действительности ["Творения Платона". Ср. Euthyd. 284 и Theaet 201 E; простое сличение этого последнего текста с "Метафизикой" Аристотеля кн. VIII гл. 3 (1043 в. 23 сл.), где речь идет об Антисфене, убеждает нас, что Платон говорит о нем же.].*

Строго говоря, этими антилогическими положениями объясняются все софизмы Евтидема и Дионисиодора: в речи нельзя выразить сущее, как оно есть; наши суждения и понятия, наша мысль не соответствуют действительности, и это доказывается обоими софистами и в общем, и на частных примерах. Первая половина софизмов посвящена доказательству того, что учиться нельзя, что познания нет, что ложь и противоречие невозможны; другая половина показывает на конкретных примерах, что любое суждение наше антилогично: если логически ложь и противоречие немислимы, то, в действительности, всякое слово, допускающее *несколько различных значений* или могущее вступать в различные синтаксические сочетания, включает в себе ложь; и всякое суждение, в котором относительно какого-либо

подлежащего сказывается отличное от него сказуемое, заключает в себе противоречие ( $A = \text{не } A$ ). Это антилогическое учение представляется крайним атомизмом мысли, разбивающим все содержание познаваемой действительности на какие-то индивидуальные конечные элементы, которые отнюдь не могут вступать в логическую связь между собой. Замечательно, что Евтидем и Дионисиодор раскрывают это учение в виде "протрептики", в ответ на просьбу Сократа убедить молодого Клинию в необходимости заниматься философией и заботиться о добродетели. Ясно, что практическая философия основывается здесь на развалинах философии теоретической: значения нет, и науки не существует.

Такое изображение, несмотря на свою карикатурность, позволяет нам узнать тот подлинник, с которого оно писано: номиналистическая теория киников известна нам по более объективному свидетельству Аристотеля и самого Платона в его "Теэтете". Эта теория служила киникам для ниспровержения теоретической философии, между тем как Платон стремился воссоздать такую философию, отправляясь от самой диалектики Сократа. Киники считали эту диалектику чисто скептической, отрицательной и не умели различать между ней и эвристикой Горгия; точно так же поступали и противники философии вроде Исократ. Платон, напротив того, видел в этой диалектике истинную логику понятия и из этой логики строил свою онтологию, свое учение об "идеях".

Понятен антагонизм между киниками и Платоном и полемика, разгоревшаяся между ними. Вопросы о возможности науки или учения, о возможности заблуждения и противоречия, о возможности сочетания между идеями ( $\nu\omicron\nu\upsilon\iota\alpha$  το  $\nu$   $\gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ ), о возможности и сущности знания оживленно обсуждались в различных школах. К чему относятся наши общие понятия и определения? Ведь в опыте нам даны лишь единичные вещи; как же могу я познавать или определять их чрез посредство общих понятий, к которым сводится знание по Сократу? Не доказывается ли этим невозможность логического знания, как учили киники? Или, наоборот, не доказывается ли этим недостоверность чувственного познания, как учили философы мегарской школы? Естественно, Платону приходилось разбираться среди противоположных мнений, и такие диалоги, как "Теэтет", "Софист", "Парменид" показывают сколь добросовестно пытался он взвешивать эти мнения, считаясь с проблемами, в них затрагиваемыми. Но ему приходилось сталкиваться не с отвлеченными теориями, а с живыми противниками, и нередко философский спор получал характер ожесточенной полемики, в которую иногда примешивался оттенок личного раздражения. Об этом свидетельствует хотя бы непристойное заглавие одного из трактатов Антисфена, направленных против Платона —  $\Sigma\alpha\theta\omega\nu$   $\eta$   $\pi\epsilon\rho\iota$   $\tau\omicron\upsilon$   $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\epsilon\chi\mu$  Платон не оставался в долгу, как показывает это "Евтидем". За утратой сочинений Антисфена, многие из которых были посвящены теории познания [Таковы его  $\text{Αλθθεια, π. του διαλεγεσθαι αντιλογιχοζ, Σαθων η περι του αντιλ εγειν (Σαθωνοτ σαθη), π. ονοματων Χρησωζ, π. ερωτησεωζ και αποχρισεωζ, π. δοξηζ και επιστημηζ, δοξαι η επιτηχοζ, π. του μανθανειν προβληματα}.$ ], мы можем судить о его споре с Платоном лишь по диалогам этого последнего. Конечно, картина, которая получается таким образом, страдает неполнотой; но все же она объясняет нам до некоторой степени исторические условия возникновения "Евтидема".

Киники доказывали бесплодность попыток теоретического знания, невозможность "синтетических суждений", общих определений и понятий и глумились над Платоном за то, что он обращал отвлеченные понятия в какие-то вечные сущности, сообщающие своим "присутствием" ( $\psi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) те или другие общие свойства и качества вещам. Сюда относится острота Дионисиодора (301 А) насчет быка, "присутствие" которого делает нас быками, подобно тому как "прекрасное" делает прекрасными те вещи, коим оно "присуще" [Ср. аргументацию Дионисиодора 298 А:  $\tau\omicron\upsilon\tau\alpha$   $\tau\rho\omicron\sigma\nu$   $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon$   $\epsilon\tau\epsilon\rho\psi$   $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$   $\tau\omicron$   $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\upsilon$   $\alpha\nu$   $\epsilon\mu$  Аргумент столь же грубый, как тот, который предание приписывает Диогену: узнав, что Платон определяет человека, как "животное двуногое и бесперое", он принес ему оципанного петуха (Diog. L. VI, 2, 40). — Общие определения, рассуждали киники, ложны уже потому, что существует только частное, единичное: нет общих, реально существующих свойств, нет реальных "родов" и "видов". Я вижу человека, а не *человечность* — говорил Антисфен; "это потому что у тебя нет на это глаз", — отвечал Платон [Ср. Zeller. 2, 1, 295.]. Киники признают реальность лишь видимого, осязаемого; общие начала, постигаемые умом, мыслимые отношения, недоступные чувствам, в действительности не существуют вовсе [Plat. Soph. 246 et — 247 Б.]; киники — грубые материалисты, и отсюда-то объясняется их учение о познании [Zeller, 266 сл.].

Каждая вещь есть то, что она есть. Поэтому сказуемое должно быть тождественно с подлежащим, учили киники; допустите, что о подлежащем может сказываться нечто от него отличное, и вы впадете в ряд абсурдов, доказывая, что то, о чем вы говорите, есть нечто другое, чем оно само ( $A = \text{не } A$ ). Но ведь сами же вы, возражает Платон, доказываете невозможность лжи и противоречия и тем сами себе зашиваете рот. Разрывая связь между подлежащим и сказуемым и отрицая возможность общих предикатов, вы уничтожаете возможность не только всякого противоречия, но и всякого познания. — Пусть так, отвечали киники: если знание невозможно, то все же может быть "истинное мнение" — положение, которое Платон пространно рассматривает в "Теэтете".

В "Евтидеме", где он высмеивает своих противников, он заставляет их аргументировать более грубым образом: невежда не может учиться тому, чего он не знает, и знающий не может учиться тому, что он уже знает. Знание *есть*, или его *нет*, и переход между ними столь же немислим, — как от бытия к небытию и обратно [Как увидим впоследствии, сам Платон вынужден был допускать сферу среднюю между ведением и неведением — сферу правильного (хотя и безотчетного) мнения, — чтобы объяснить возможность такого перехода.]. Знающий не может быть незнающим, говорит Евтидем, и потому, если человек чего-либо не знает, то он есть уже незнающий; и наоборот, "все знают всё, коль скоро знают что-нибудь одно", прибавляет Дионисиодор. Как ни карикатурно грубы эти софизмы, в них можно докопаться до серьезной мысли: если бы человек *безусловно*, абсолютно знал что-либо, он обладал бы всеведением, и наоборот, всякое

ограничение человеческого знания показывает, что абсолютное ведение ему не дано — истинно сократовская мысль, искаженная софистикой киников, которые понимают слово "знание" в абсолютном смысле. Но в защиту их можно сказать, что и сам Платон, ограничивая знание сферой абсолютных идей, в известном смысле стоял на одной почве с киниками. Еще более груб другой софизм, влагаемый в уста Дионисиодору, который изображен еще более наивным, чем его брат: "ты уже знаешь то, что ты учишь наизусть, как скоро ты знаешь все буквы, из которых состоит то, что ты учишь". Но и в этом софизме осмеивается философский тезис киников, который обсуждается в "Теэтете" совершенно серьезно: киники учили, что элементы всего познаваемого, которые они сравнивали с буквами, составляющими слоги и слова, сами не доступны логическому определению: их нельзя определять чем-либо *отличным* от них самих, чем-либо *другим*: их можно только *называть*. Определять можно лишь нечто *сложное*, поскольку мы *знаем* составные части, элементы этого сложного целого. Речь есть "сочетание имен", как имя или слово — сочетание букв. Я не могу знать ничего, если я не знаю элементов познаваемого, и наоборот, если бы я знал эти элементы, то я знал бы все, так же как я умею читать все, зная буквы. В софизме Дионисиодора пародируется эта теория и приводится к абсурду; но ясно, что Платон имеет в виду ее и что из нее заимствовано сравнение элементов познаваемого — с буквами.

Мы не можем проследить во всех софизмах нашего диалога (Бониц насчитывает их 21 ) явные указания на учение киников; в отдельных из них, и в особенности в тех, которыми доказываются общие положения, такие указания ясны в связи со свидетельствами других источников; в других, иллюстрирующих собою эти положения, мы можем только с большим или меньшим вероятием подозревать отголоски оживленной полемики между киниками и Платоном.

Мы привыкли видеть в киниках философов, преследующих исключительно моральную цель, и с первого взгляда нам трудно представить себе, чтобы Евтидем и Дионисиодор, выступающие со своей антилогической диалектикой, олицетворяли собой проповедников аскетической добродетели, суровых обличителей всех условностей современного общества, заслуживших прозвище "собачьих" философов или "псов" как за суровость своих обличений, так и за то "упрощение" жизни и возвращение к естественному состоянию, которое они проводили на практике [Школа киников получила свое название от посвященной Гераклу гимназии Киносарг, где она имела свое первоначальное местопребывание: там собирались эти своеобразные атлеты, "пантискратисты" философии. Насмешливое прозвище "псов" осталось за ними, однако, не по одному месту жительства.]. В начале диалога оба брата извещают Сократа, что риторикой они занимаются лишь между делом, посвятив себя всецело обучению *добродетели*. Но Сократ просит их отложить свои лекции до другого раза, а теперь показать лишь образчик своей протретики, убедив молодого Клиния заниматься философией и прилежать к добродетели. Здесь-то и обличается несостоятельность обоих учителей, которые начинают с полнейшего софистического нигилизма и совершенного отрицания самой возможности учения и знания. Если нравственное учение киников оставляется в стороне, если Евтидем и Дионисиодор ничего не говорят о добродетели, то ведь и в "Теэтете" спор с киниками ведется исключительно на почве гносеологии. Как видно, полемика самих киников была направлена именно на этот пункт учения Платона.

В последней группе софизмов Евтидема и Дионисиодора мы находим, однако, и такие, где явно пародируются отдельные пункты нравов учения киников или, скорее, аргументы, которыми они доказывались. Таковы положения — человек не нуждается в большом количестве (внешних) благ, или золото не есть "собственное" благо человека, которое он мог бы носить в себе самом [Несколько странны намеки на гонорар, взимаемый обоими софистами (272 А. 304 С), по-видимому, это не вяжется с нашим представлением о киниках. Однако и помимо Евтидема, свидетельства Исократ (Helen 6, Soph. 4) и Диогена Лаэртского (VI, 9), заставляют думать, что и киники брали с учеников гонорар, хотя и незначительный.]. Аргументы Дионисиодора напоминают здесь грубые "капуцинады" Диогена. Спорящие иронизировали друг над другом, стремясь обратить насмешки противника на его же голову.

Смысл отдельных насмешек нам непонятен. Если бы мы имели в руках утраченные сочинения Антисфена "об употреблении имен", "о вопросах и ответах" или его "эвристический" и "антилогический" трактаты, то, без сомнения, мы поняли бы многие намеки Платона, остающиеся для нас совершенно неясными. Здесь мы можем делать только догадки. Что значит, например, непонятная нам острота по поводу "зрячих" или "способных к видению" плащей? Есть ли это намек на те дырявые плащи, сквозь которые выглядывало тщеславие киников (Diog. L. VI, 8) [ἄϋθλον τα ἤματα ἡμέτερα; val. δύναται οὐκ οὐραν ἔστιν ταῦτα; ἰτερρῶς ἐφῆ οὐ Κτησιπλοῦς. τί δε; δοῦ μῆδεν, σὺ δὲ ὡς οὐχ οἰεῖς αὐτὰ ὑραν οὕτω ζῆδύς εἶ.], или же какой-нибудь каламбур Антисфена, в ответ на упрек Платона, что он признает реальными лишь чувственно воспринимаемые, осязаемые или видимые предметы? Что означают остроты о поваре, которому пристало жаренье, о кузнеце, которому присталаковка, об Аполлоне, которого можно продавать или резать как свое "животное"? По всей вероятности, и это — насмешки киников над диалектиками с их общими определениями вроде "двуногого бесперого", или с их рассуждениями о согласовании родов и сочетании понятий. Повторяю, попытка объяснить всю соль отдельных эпиграмм, рассеянных в нашем диалоге, поневоле окажется тщетной. В одном случае, однако, Платон весьма недвусмысленно указывает, кого бьет его сатира; после того, как Дионисиодор доказал, что отец Ктесиппа — пес и что Ктесипп бьет в нем собственного отца, обиженный юноша замечает: "много справедливее было бы мне бить вашего отца, которого нелегкая угораздила произвести таких мудрых сыновей. Но в самом деле, Евтидем, многим благами поживился *ваш*, он же и *собачий отец* от вашей мудрости!" Отец собачонок (ᾠμέτερος τε χαὶ τῶν χυνῶν πατήρ) есть, очевидно, "пес" (χῦων), отец "кинической школы" (299 А).

Против киников направлена, по-видимому, и та ироническая речь Сократа, где он столь странным для нас образом говорит о борьбе Геракла с гидрой и раком (297 с): гидра была сушая софистка, "которая, по мудрости своей, выпускала на место одной отсеченной главы рассуждения множество новых", а рак — другой софист, "как кажется, недавно

приплывший из моря", который удручал его "не в добрый час разговаривая (ἄριστερα λεγων) кусаясь"; недаром сам Геракл не мог справиться с двумя такими противниками и вынужден был призвать на помощь племянника своего Иолая. С первого взгляда совершенно непонятно, к чему тут Геракл и Иолай и все это натянутое сравнение с гидрой и раком, которое производит впечатление какого-то непонятного намека. Оно объясняется само собою, когда мы припоминаем, что в Афинах святилищем Геракла и Иолая, где они были чтимы вместе, служил *Киносарг* — местопребывание кинической школы (Paus, I, 14, 3). Ссылка на ее патронов, на обоих святых Киносарга, которым киники мнили подражать своим подвижническим образом жизни, приобретает особую пикантность, если с гидрой сравнивается антилогическая, многоглавая софистика Антисфена, а с раком — речи "недавно приплывшего", "кусающего (αἰχων) софиста — Диогена [В "раке, недавно прибывшем морским путем", нельзя видеть намека на "заморских учителей", а разве на *одного* заморского учителя, "недавно приехавшего" софиста. Гидра ниоткуда не приплыла, — Антисфен был уроженцем Афин; Диоген *Синопский* прибыл в Афины из Дельфы, или, по другому преданию, из *Делоса, после смерти Сократа*. Кусательными" считали его речи не только другие, но и он сам (Diog. L. VI, 66) ἄριστερα λεγων χαί οαχων — характеристика Диогена, весьма естественная в устах Платона.].

5.

Таким образом Евтидем представляется нам отголоском не борьбы Сократа с софистами, а борьбы сократических школ между собою. Учение Платона, как и учение Антисфена, представляется вполне сложившимся, и полемика между ними, по-видимому, успела не только обостриться, но и получить схоластический характер. Антисфен выступает учителем добродетели, преемником Сократа, хранителем подлинных его заветов; он прикрывается его авторитетом и обращает свою диалектику против идеологии Платона. И посторонние зрители, подобно Исократу, осуждают Сократа в лице Антисфена. Когда Платон, через 12 лет после смерти своего учителя, вернулся из Сицилии и основал свою собственную школу — Академию, он нашел сильных соперников в лице киников, считавших себя сократической школой и пытавшихся себе присвоить Сократа. Платон вынужден был выступить в защиту не только своего учения, но и своего учителя, заставить его говорить против его мнимых последователей. И с этой целью он выводит его в беседе с Евтидемом и Дионисиодором, софистами, о которых известны почти лишь одни их имена, — и влагает им в уста антилогическое учение киников. Что заставило Платона избрать именно маску Евтидема и Дионисиодора, какие аналогии существовали между искусством словопрения этих двух софистов и эвристикой Антисфена — мы не знаем [Аристотель приводит один софизм Евтидема (Soph. El. 20 177 b, 12), представляющийся совершенно бессодержательной игрой слов. Что Платон нередко выводил своих противников под маской тех или других софистов, обличаемых Сократом, в этом нам еще не раз предстоит убедиться. Диалоги "Иппий Меньший", как замечательно хорошо показал Ф. Дюммлер (Antisthenica, 1882, 31 сл.), также посвящен Антисфену и его превратным толкованиям Гомера.]. Во всяком случае, цель диалога была достигнута более чем успешно: учение, влагаемое в уста Евтидему и его брату, настолько отличается от подлинного учения Сократа и до такой степени приближается к софистике, что в нем долгое время не подозревали доктрину ученика Сократа. В глазах Платона эта доктрина и есть не что иное, как софистика худшего сорта. И он обличает ее не во имя своего учения, не в интересах какого-либо определенного философского догмата, а в интересах самой философии, связанной для него с именем Сократа, философа по преимуществу. От этого удары его получают двойную силу. "Евтидем" — мастерское полемическое произведение, в котором Платон поражает противника, ни минуты не обнажая ему своего собственного учения, не оставляя ему никакой возможности для перехода в нападение.

К какому времени следует отнести "Евтидема"? За отсутствием внешних оснований для решения этого вопроса мы не можем высказаться категорически. В словах Сократа о том, что вопрос об изучении добродетели требует пространного обсуждения и что решение его в утвердительном смысле принято пока без доказательства — *может быть*, возможно, усмотреть некоторое указание на "Менон", написанный не ранее 395 г. Равным образом, *если* принимать с некоторой критикой, что речь Исократа против софистов написана около 390 года [Ср. Blass, Die attische Beredsamkeit, II (1892).], то "Евтидем" с тем большим *вероятием* можно отнести к первой половине восьмидесятых годов, т.е. к эпохе, когда Платон основал свою собственную школу и выступил учителем. Ранее этого времени едва ли возможен был тот школьный спор, столь оживленный и горячий, несмотря на свои схоластические тонкости, о котором свидетельствует наш диалог. Схоластический характер спора естественно заставляет нас относить диалог к возможно более позднему времени. С другой стороны, его заключение, написанное, по-видимому, под неостывшим впечатлением нападок Исократа, не позволяет нам относить "Евтидема" слишком далеко от речи этого оратора "против софистов" — речи, которую едва ли следует относить позже 390 года.

6.

Предлагаемое объяснение "Евтидема" имеет важное значение и для истории греческой софистики в тесном смысле этого слова, и для истории кинической школы в ее борьбе с новорожденной Академией. История кинической школы обогащается новым источником; софистика, наоборот, в лице "Евтидема" освобождается от одного из самых опасных свидетелей, какие выставлялись для ее обвинения.

Но зато не заставляет ли нас подобное толкование "Евтидема" существенно изменить наше мнение о кинизме — к невыгоде последнего? Едва ли. Ибо, убеждаясь в том, что "Евтидем" направлен против киников, мы допускаем это лишь на основании тех сведений об их учении, которые мы имеем помимо "Евтидема" и которые позволяют нам узнать в этом диалоге карикатуру, сатиру на означенное учение.

Была ли эта сатира заслуженна и справедлива? Сам Платон в других произведениях позволяет нам видеть, что в основании "антилогик" киников лежали серьезные проблемы, которым и он не мог дать окончательного решения. Отвлеченный номиналистический индивидуализм Антисфена представляется противоположностью отвлеченного универсализма самого Платона: Антисфен признает реальность единичного, частного и отрицает реальное существование общего; Платон, наоборот, приписывает подлинное бытие только умопостигаемому, общему, и признает преходящим и призрачным все единичное, чувственное, материальное. Здесь завязывается спор между *номинализмом* и *реализмом*, — спор, которому суждено было тянуться в течение Средних веков, да и впоследствии, вплоть до наших дней. "Евтидем" показывает нам, как рано зародилась схоластика и как тесно примыкает она к софистике у самой колыбели философии понятия.

Но как бы мы ни решали для себя спор между реализмом и номинализмом, между Платоном и Антисфеном, мы должны признать историческую правоту Платона и его победу, одержанную не во имя той или другой специальной философской теории, а во имя философии и в духе Сократа. Победа Антисфена с его "антилогикой" была бы несомненным поражением не только умозрения, но и философии вообще. Победа Платона была победой философии, победой сократовского принципа свободного исследования, одушевленного верой в "разум истины". И в этом высшем смысле Владимир Сергеевич Соловьев был прав, видя в "Евтидеме" веяние Сократова духа и отражение "Сократовской борьбы", — хотя наш диалог был несомненно написан много позже Сократа и вызван спором о его духовном наследстве.

### **Рассуждение об "Апологии Сократа"**

"Мы должны жить для познания и делания того, что само по себе хорошо и потому не зависит ни от внешнего авторитета, ни от мотивов кажущейся выгоды и мнимого удовольствия. Истинная же выгода и подлинное удовольствие или удовлетворение получается от следования *самому добру*, познаваемому свободной деятельностью ума, причем склонность людей ко злу вместо добра объясняется лишь незнанием и умственными ошибками" — так резюмирует В. С. Соловьев сущность учения Сократа, усвоенную Платоном. *Познание блага* есть высшая цель человеческой деятельности, и та человеческая жизнь, которая к ней не направлена, есть недостойная, рабская, дурная. Пробудить в человеке сознание этой высшей цели, этого высшего призвания к самоценному добру, вызвать в нем ту свободную деятельность ума, посредством которой оно познается, — такова была жизненная задача Сократа.

"Само добро" ни от чего внешнего не зависит, а потому ему нельзя учить внешним образом, как за это берутся софисты: к нему можно лишь направить человеческую деятельность — поскольку добро человека есть добро его души. А чтобы заставить человека искать такого добра, надо начать с него, чтобы вселить в него духовную жажду, показав ему всю ложь и несостоятельность его мнимых правил и убеждений тех целей, к которым он стремится. Если склонность ко злу объясняется незнанием добра, то необходимо прежде всего обличить это незнание или мнимое знание, ибо человек тогда начнет стремиться к истине, когда поймет, что он во лжи.

Этим определялась проповедь Сократа, его многолетнее служение, столь великое по своему значению в духовной истории человечества. Воспитательное действие Сократа и притягательная сила его личности проявляются в самом разнообразии умов, которые оплодотворились в его общении: Антисфен, Аристипп, Ксенофонт, Платон, Аристотель, Критий, чтобы не называть других, преданных ему восторженных почитателей, — вот имена, за которыми скрываются величайшие умственные и нравственные противоположности и которые свидетельствуют о единственной в своем роде духовной мощи Сократа. Тайна его обаяния заключалась в глубине и яркости его духовной жизни, в замечательной гармонии, единстве умственного и нравственного в нем. Это был *философ* по существу, живое воплощение философии как особенного настроения ума и воли, особенной искренней и чистой любви к мудрости. Эта-то философия сообщалась, передавалась другим, заражала других. Она была неподкупна и никогда не обманывалась на счет человеческих мнений, каковы бы и чьи бы они ни были, и никогда не принимала их за свой конечный предмет, за идеал. Вера в этот идеал истины и добра была живою, а потому и мораль Сократа не была отвлеченной моралью; его нравственные требования, при всей своей высоте и строгости, никогда не являлись в форме внешних заповедей; они жили в глубине его духа, где за голосом его разума, ему слышался другой вещей голос, охранявший его от зла. Он учил, что у человека нет сокровища дороже его собственной души, и требовал, чтобы человек, прежде чем заботиться о чем-либо внешнем, хотя бы о самой жизни своей, заботился о своей душе, о ее благе и правде. И эта нравственная истина, это убеждение в безотносительной ценности человеческой личности, столь красноречиво высказанное в "Апологии" (29 D сл.), привлекало и увлекало не потому только, что оно впервые высказалось в такой глубине и ясности сознания, а потому, что Сократ умел неотразимо внушать его своим друзьям. С прозорливостью влюбленного видел он внутреннюю идеальную красоту и ценность каждой человеческой личности, с которой он вступал в нравственное общение, и в то же время умел дать почувствовать каждому несоответствие его образа жизни и душевного строя этой высшей природе, этой идеальной ценности, заключающейся в человеке. В "Федре" и "Пире" Платон с гениальной художественной силой показывает нам тайну могущества Сократа в изумительном сочетании величайшей иронии с глубоким нравственным идеализмом, трезвой рассудочности с мистической внутренней жизнью. Отсюда восторженное отношение учеников к Сократу и те могущественные нравственные связи, которые их соединили с ним. По-видимому, однако, не все ученики, — или, как он называл их, "товарищи", "друзья" — были одинаково близки к нему. Многих привлекала одна внешняя и отрицательная сторона его философии — его диалектическое искусство — тот словесный *αἶψον*, то постоянное умственное состязание, в котором Сократ, как бы играя, постоянно и со всеми пробовал свои силы. Он сам говорит, что досужая молодежь ходит за ним и рада послушать, как он это делает, чтобы затем подражать ему (23 C); и он отлично знает, что всюду, куда он ни

пойдет, будет то же самое (37 D). Неудивительно поэтому, что иные приходили к нему просто для того, чтобы послушать "софиста Сократа" и поучиться у него "словесному искусству".

Деятельность Сократа привлекла ему фанатических поклонников, но она же, естественно, возбудила против него много врагов. Еще за четверть века до осуждения Сократа, Аристофан выступил против него "в мудрейшей из своих комедий", как он называет "Облака". "Апология Сократа" свидетельствует о том, как долго сохранилось впечатление этой комедии, где философ был изображен учителем нечестия и развратителем молодежи. Аристофан оказывается более строгим, чем сами судьи Сократа: он поджигает дом Сократа и устами Стерпсиада призывает сограждан к крайним мерам, чтобы положить конец величайшему и гибельному соблазну. И если в 399 г. против Сократа были выставлены те же обвинения, что у Аристофана, если в "Апологии" он прежде всего считает нужным опровергать клевету комедии, то приходится удивляться лишь тому, что катастрофа не наступила раньше.

Она произошла при реставрации афинской демократии и дело было возбуждено патриотами и ревнителями благочестия. Главный обвинитель Мелит, тщеславный, озлобленный неудачник, был ничтожным выскочкой, и Сократ, по-видимому, имел основание думать, что без помощи Ликона и Анита Мелит был бы неизбежно оштрафован, не собрав и пятой части голосов. Но за ним стоял Анит, вождь народно-демократической партии, человек влиятельный, уважаемый и богатый, главный сподвижник Фразибула, горячий патриот, который в своей вражде против Сократа руководился, очевидно, теми же консервативными побуждениями, что Аристофан. Как человек, положивший душу на реставрацию афинской демократии, он был ревнителем ее старины, ее преданий и верований. Для него не было ничего выше Афин и богов афинских, афинской славы и могущества. Он верил в отечественных богов, в цензуру и полицию и, подобно многим охранителям, думал, что возможно управлять движением умов путем поощрительных и карательных мер. Прежде чем выступить обвинителем Сократа, он наградил Геродота: он был восторженным почитателем великого историка и в начале своей общественной деятельности убедил сограждан подарить тому 10 талантов за то, что в своей истории он превознес Афины над всеми городами греков и воздвиг им великий памятник. Понятно, что такой человек не благоволил к софистам, учителям вольномыслия, подкапывающим отеческие предания, законы и верования, из школы которых выходят такие люди, как Критий или Харикл [Ср. это обвинение у Исократ XI 5. См. Ivo Brans, d. literarische Portrat d. Grieben, 1896, с. 193-195]. В вопросах воспитания Анит был строгим консерватором и считал, что лучшее воспитание есть то, которое получают от отцов, учась у них вести домашние и общественные дела и назидаясь от них в любви отечеству и всякой иной добродетели. В глазах его, как и в глазах многих, Сократ был худшим из софистов уже по одному тому, что он был самым известным и популярным изо всех; к тому же он хотел сбить с толку собственного сына Анита, находя его слишком способным, чтобы обучаться кожевенному делу, — ремеслу Анита.

В основании обвинения Сократа лежало недоразумение и непонимание, на которые указывает "Апология": в действительности Сократ не был ни софистом, ни тем более метеорософистом, натурфилософом школы Диогена Аполлонийского, каким изображает его Аристофан. И тем не менее тут было нечто большее, чем простое недоразумение. Осуждение Сократа нельзя объяснять случайным стечением обстоятельств или извинять его судебной ошибкой. Великий и неумирающий интерес к этой драме, ее общечеловеческое значение обуславливается тем, что здесь произошла действительная коллизия добра и зла, света и тьмы. Сократ пал жертвою ложного национализма, ложного патриотизма и ложного правоверия. Пусть он не был софистом, а философом, — разве это не то же самое, разве это не хуже для таких патриотов, как Анит, если бы только они могли уловить различие между философией и софистикой? Вместо суеверий древнего благочестия — идеал высшего универсального разума и универсальной, самодовлеющей правды (ср. "Евтифрона"); вместо национального патриотического самомнения — самоисследование, самоиспытание; вместо заботы о приращении могущества и богатства Афинского государства — забота о самом существовании государства, о его нравственном строе, о *воспитании граждан в любви к мудрости*. Пусть Сократ не метеоро-софист, не астроном, как Анаксагор; пусть он "свел философию с неба на землю" и ограничил ее нравственной областью, делами человеческими. Тем хуже, — он коснулся заповедной области, в которой всего менее следовало бы допускать умствование, он человеческие дела переносит с земли на небо, и в то время как демократическое правительство не признает никаких законов, кроме писанных, и уничтожает неписанный закон обычного права [Ср. Eluduard Meyer, Gesch. d. Alterthums, V (1902) пар. 848.], он грезит о каком-то вечном и высшем законе правды, который выше самих богов. И притом он еще ссылается на свое божественное посланничество. Софист или философ, он виновен в нечестии — он вводит новые божества и он развращает молодежь, эмансипируя ее от традиционных убеждений и мнений, требуя от нее свободного исследования всего принятого на веру, возбуждая в ней дух критики и, наконец, вселяя в нее иные нравственные идеалы, которые он признает высшими, чем вековечные отечественные идеалы. И пусть он никогда не выходил из родного города и верно ему служил: его идеал вне Афин, выше Афин.

Защитительная речь Сократа рассеяла недоразумения у некоторых, но в результате она увеличила число голосов обвинения. Голос Анита, голос фарисейского национализма и православия пересилил голос свидетеля истины. Тут было недоразумение и непонимание, но и нечто большее, чем недоразумение и непонимание; тут была и вражда, ожесточение против высшей правды, о которой свидетельствовал Сократ, или, как выражается В.С. Соловьев, — "глубина зла, какую нельзя объяснить одним незнанием и непониманием" [Как долго держалось в некоторых кругах озлобление против Сократа, видно из того, что более чем через полвека после его смерти Эсхин, желая уязвить своего противника Демосфена, сравнивает его с "софистом Сократом" (против Тимарха, пар. 173).].

Что такое "Апология Сократа" и какое значение имеет она в качестве исторического свидетельства о жизни и деятельности Сократа, о его процессе, о его защите перед судьями? Вот вопрос, который до сих пор обсуждается критиками с различных точек зрения.

"Апология" не есть стенографический протокол судебного заседания, и она не есть точная запись защитительной речи Сократа. Это не фотография, а художественный портрет, изображение, в котором действительные воспоминания о том, что было сказано учителем, соединяются с тем, что его незабвенный образ продолжает говорить Платону в ответ на обвинения, выставленные противниками, старыми и новыми, начиная с Аристофана, который вывел Сократа в своих "Облаках", когда Платону было всего четыре года (424 г.), и кончая теми софистами, которые, как Поликрат, писали против него обвинительные речи через несколько лет после его смерти.

Отказываясь обдумывать свою апологию, Сократ, по словам Ксенофонта, отвечал, что он наилучшим образом позаботился в ней всей своей праведной жизнью. Произведение Платона есть творческое изображение именно такой идеальной апологии, которая является плодом, венцом всей жизни Сократа.

Отсюда ее неотразимое впечатление: кажется, что Сократ не мог говорить иначе, что он должен был говорить именно так, как он говорит у Платона. Отсюда объясняется то, что в "Апологии" видели чуть ли не подлинный текст Сократовой речи — иллюзия, которая показывает всю силу художника, увековечившего просветленный образ Сократа. В наш век филологической критики эта иллюзия была поколеблена, причем, как это обыкновенно бывает, иные исследователи ударились в крайность: убедившись, что гениальное изображение Платона не воспроизводит действительность с фотографической точностью, они стали отрицать самое сходство и признали Апологию Платона "чистой фикцией", лишенной исторического характера. На самом деле следовало ограничиться правильным наблюдением того, что "Апология" не есть простой судебный отчет. Укажем на некоторые основания в пользу такого взгляда. Первое обвинение против Сократа состояло в том, что он вводит *религиозные новшества* (таков действительный смысл слова *δαμονια* [δαμονιον в смысле демон только в Новом Завете.]) и что он не чтит богов, признанных государством. В "Апологии", приписываемой Ксенофону, Сократ начинает с ответа на это обвинение, указывая на то, что он всегда публично исполнял свои религиозные обязанности, участвуя в установленном культе, и что он не признавал никаких богов помимо Зевса, Геры и тех, которые чтимы вместе с ними. У Платона он не говорит об этом ни слова, а защищается против обвинения в безбожии, которое было выставлено против него не на суде, а в театре и литературе. Что Сократ в своей речи мог иметь в виду и такие обвинения своих многочисленных врагов, — это вполне возможно и в том случае, если он не обдумывал заранее своей речи; но чтобы он имел в виду одних своих литературных противников, не отвечая на самое обвинение — это маловероятно и помимо свидетельства Ксенофонта. Есть и другие формальные основания, заставляющие нас видеть в произведении Платона нечто иное, чем простой судебный отчет: во-первых, беседы с Мелитом, этот маленький "сократический диалог", чисто литературного характера, который едва ли мог иметь место в действительности и в котором вдобавок Сократ выступает с чисто софистической аргументацией, а Мелит обращается в послушного собеседника, беспомощно дающего ему реплику. Во-вторых, пространное заключительное слово Сократа, с философскими рассуждениями о жизни и смерти: это слово, влагаемое в уста Сократа по постановлению смертного приговора, также едва ли могло быть сказано и услышано, так как судоговоренье кончилось и притом среди настроения, крайне враждебного Сократу. В-третьих, обращает на себя внимание отсутствие свидетельских показаний, которые всегда приводятся в дошедших до нас судебных речах аттических ораторов и которые несомненно должны были приводиться и здесь: Ксенофонт о них упоминает, и сам Платон их предполагает [Xen.-Apol. 22 συναγορευοντεςρ. у Платона (21 сл.) ссылка на брата Херефонта и перечисление возможных свидетелей (33 D и сл.). Возможно, что таким перечислением Платон заменяет сами показания.].

Таким образом, мы стали бы напрасно искать в "Апологии" Платона дословной передачи Сократовой речи. Но дает ли это нам право признавать ее "чистой фикцией"? Прежде чем это сделать, мы должны, во всяком случае, ответить на вопрос, что собственно могло заставить Платона уклоняться от истины или сочинять другую речь, отличную от той, какую Сократ действительно произнес в его присутствии перед афинскими судьями? В других диалогах он влагает в уста Сократа свое собственное учение. Но здесь мы этого не видим, хотя в отдельных местах "Апологии" и можно найти указание на подлинное учение исторического Сократа, точнее, на основные жизненные принципы этого учения. Совершенный отказ от натурфилософии; требование самопознания и самоиспытания; самоуглубления; философский скепсис, обличающий несовершенство всякого человеческого знания и вместе отправляющийся от идеала совершенного, божественного разума; вера в такой разум и связанный с этой верой глубокий нравственный идеализм; признание промысла и признание безотносительной нравственной ценности человеческой личности, — *души* человеческой; наконец самый интеллектуализм Сократа, его учение о том, что доброе есть вместе хорошее и полезное, — все эти черты нашли в "Апологии" яркое, отчетливое выражение. И вместе мы не находим нигде ни малейшего намека на специально платоновские мысли или учения. В отличие от других сократовских диалогов, мы не находим здесь никакого отвлеченного рассуждения, никакого отвлеченного вопроса вообще.

Весь интерес сосредоточивается вокруг личности Сократа, которая изображается во весь рост, в сознании своего религиозного служения, в своем отношении к богам и к людям, к государству, к общественной деятельности, к философии и софистике, к друзьям, к молодежи, к ближним вообще. В отдельных местах "Апологии Сократа" можно искать отголоски *настроения* Платона, например, в рассуждении о ничтожестве благ человеческой жизни; но это только набравшая тень, которая еще ярче заставляет выступать духовную ясность, безмятежно светлое настроение самого Сократа; то же следует сказать о том сдержанном пафосе, о том торжественно-религиозном настроении, которое сквозит

в речи Сократа. Быть может и тут Платон усилил краски, как художник, который достигает высшей идеальной правды не там, где он гонится за внешним сходством, а там, где он, следуя своему вдохновению, освещает и выдвигает то, что составляет самую жизненную суть воспроизводимого им образа. И в сдержанном пафосе "Апологии", в том сознании высшего достоинства и высшего призвания, в котором говорит Сократ, какая спокойная, величавая простота какое полное отсутствие того кичливого самовосхваления, которое мы находим в "Апологии" Ксенофонта!

Таким образом, если "Апология" Платона представляет собою отступления от действительности, то это, во всяком случае, не в каком-либо догматическом или теоретическом интересе. Остается предположить, что они вызваны литературными, художественными требованиями или апологической целью. Но художественно-литературные требования заключаются в наибольшей яркости и правдивости изображения — цель, которая всего менее достигалась бы изображением чисто фиктивным, представляющим простое искажение действительности. Такое искажение было бы бесцельным и недопустимым и с точки зрения апологической, а следовательно, мы не видим основания ее допускать. "Апология" Платона, дающая нам законченную характеристику Сократа в рамках его судебной речи, представляет собой не искажение действительности, но и не вполне реальное ее воспроизведение, а идеальное художественное изображение. Это "стилизованная истина", *stilisierte Wahrheit*, как выражается Гомперц; и, конечно, никакой анализ не поможет нам различить, что в "Апологии" было действительно сказано самим Сократом, а что было только внушено им его гениальному ученику. Платон воспроизводит эту речь, опуская то, что представляется ему менее существенным, выдвигая, обобщая типическое. Он обобщает как художник, он обобщает и как апологет, ибо та апология, которую он дает, заключает в себе ответ не одним случайным обвинителям, каковы были Анит, Мелит и Ликон, а всему афинскому обществу, которое стоит за ними, ответ на все обвинения, недоразумения, клеветы, каким подвергался учитель в течение более четверти века. Точнее, в "Апологии" Платона ответ Сократа его случайным обвинителям получает общее значение. Это правда о Сократе, правда, которой проникнут Платон и которую он хочет высказать не иначе, как устами самого Сократа. "И теперь я не раскаиваюсь в том, что я защищался таким образом и скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели остаться живым, защищаясь иначе" (38 E). Эти слова, которые Платон заставляет сказать Сократа, равносильны клятвенному подтверждению верной передачи апологии Сократа, — засвидетельствованию того, что в ней нет лжи или прямого искажения действительности.

3.

"Сократическая борьба", борьба за Сократа и против Сократа не кончилась сего смертью, а продолжалась с новой силой. "Апология" Платона была далеко не единственной в своем роде. Несмотря на все непонимание, которому он подвергался, Сократ пользовался не только самым восторженным поклонением своих друзей, но и самой громкой известностью и популярностью: это доказывает аттическая комедия, которая делает его одним из любимых своих героев — кроме Аристофана, Телеклид, Евполис, Амейпсий, Каллий выводят его на сцену; это доказывает свидетельство Дельфийского оракула в ответ на вопрос Херефонта [Текст оракула приводится различно, причем простейшую редакцию дает Платон. На вопрос Херефонта, есть ли кто-нибудь мудрее Сократа, "пифия отвечала, что никого мудрее нет". У Диогена Лаэртского — "всех мужей Сократ мудрейший", (II, 5, 18); у схоласта — "мудр Софокл, мудрее Еврипид, всех мужей Сократ мудрейший"; у Ксенофонта — очевидная амплификация — "Аполлон отвечал, что нет никого ни благороднее, ни праведнее, ни мудрее" .], это доказывает наконец и сам процесс Сократа. Еще при жизни Сократа среди его друзей и сторонников, в противовес комикам, выводившим его на сцену, развивается новая литературная форма — так называемый *сократический диалог*, в котором Сократ выводится в качестве главного действующего лица философского разговора. Что Платон писал такие диалоги еще при жизни учителя, это признается многими, и это всего убедительнее показывает В.С. Соловьёв в блестящем рассуждении в конце I тома. По всей вероятности, такие диалоги писал не только один Платон. Когда Сократ умер, во всяком случае, к нему присоединились многие, и апология Сократа, по-видимому, служила темой для *многих* произведений этой сократической литературы: по крайней мере Ксенофонт говорит нам, что *многие* уже до него написали на эту тему. Быть может, он имел в виду апологию Платона, хотя это и спорно, как мы увидим далее; быть может — речь Лисия, написанную в ответ на обвинительную речь против Сократа, — риторическое упражнение, составленное софистом Поликратом около 393 года [Содержание речи Поликрата сохранилось у Ксенофонта (Метог. I, 2,9 — 61); он вставляет в уста Анита и обвиняет его в том, что он приводит своих учеников к осуждению существующего порядка (напр., избрания посредством жребия); он учит их праздности, он пользуется толкованием поэтов, чтобы распространять революционные антинациональные воззрения, — недаром из среды его учеников вышли такие люди, как Алкивиад и Критий. Что касается речи Лисия, то, как предполагают иные, напр., Герке, ею в значительной мере воспользовался Ливаний в своей "Апологии" (IV в. по Р.Х.)]. Кто были остальные из "многих" нам неизвестно, и мы лишены возможности сравнить их произведение с "Апологией" Платона, что, разумеется, помогло нам глубже понять и оценить ее особенности, ее место среди других памятников "сократической" литературы. Единственное уцелевшее произведение, которое мы можем с нею сопоставить, есть небольшое, наивное сочинение Ксенофонта, перевод которого мы предлагаем читателю [См. Творения Платона, приложение ко II тому.]. Судьба его была довольно плачевна, поскольку оценка его почти всегда бывала обратно пропорциональна оценке гениального произведения Платона, с которым оно, очевидно, не выдерживает сравнения ни в каком отношении. В наши дни, однако, когда "сверхкритика" поколебала авторитет показаний Платона, оценка маленькой апологии Ксенофонта значительно повысилась: нашлись даже ценители, которые, отвергнув историческую ценность большой "Апологии", признали маленькую за подлинное историческое свидетельство о речи Сократа, чем показали меру своего критического чутья [Ср. Wetzel, Die Apologie d. Xenophon in Neue Jahrbucher f. d. Klass. Alterhum 1900, 389.]

Другие, наоборот, и притом столь авторитетные судьи, как Целлер или Виламовиц Меллендорф [Zeller, Philos, d. 9 г. Н 195; v. Wilamowitz Moellendorf Hermes XXXII. 1897 с. 99 сл.], считают Ксенофонтovu "Апологию" безусловно неподлинной и не имеющей никакой цены. По-видимому, однако, и то, и другое мнение — крайности: апология Ксенофонта несомненно уступает "Апологии" Платона во всех отношениях и тем не менее она является и подлинной и ценной, поскольку она сохраняет отдельные исторические черты, опущенные этой последней, и дает нам важные указания для ее оценки и понимания.

Подлинность Ксенофонтовой "Апологии" доказывается прежде всего тщательным анализом ее языка: это несомненный подлинный язык Ксенофонта, с его излюбленными выражениями, его особенными отступлениями от чисто аттической речи, которые еще в древности объяснялись странствованиями и лагерной жизнью автора [Ср. O. Immisch в Neue Jahrbücher f. d. Kl. Alterthum 1900 s. 415: wäre die Apologie ohne Verfasseramen da, man könnte auf Grund der sprachlichen Kennzeichen kaum anders als sie eben dem Schriftsteller zuweisen dessen Namen sie jetzt in der Ueberlieferung trägt. Und die Kennzeichen sind so zufälliger, so unaufdringlicher Art, dass eine bewusste Nachahmung... so gut wie ganz ausgeschlossen ist.]. Подлинность этой апологии доказывается с тем неподражаемым простодушием, тем особенным специфическим пониманием, или, лучше сказать, непониманием Сократа, которое отличает автора "Воспоминаний": те частные различия или противоречия, какие отмечались между Ксенофонтovou "Апологией" и "Воспоминаниями" [Главнейшие из этих различий между Апологиями и Мемора-биями сводятся к следующему: в первой Сократ не защищается от обвинений в атеизме и метеорософистике и признает, что воспитание(αἰδία) есть его призвание (20); в Меморабиях Ксенофонт считает нужным оправдывать его от обвинения в метеорософистике и безбожии, якобы выставленном против него (1, 2, 64... ω ζ εν τη γραφῃ εὐεῦραττο), вероятно, под влиянием памфлета Поликрата, а может быть и "Апологии" Платона. Далее в Меморабиях же он настаивает, подобно Платону, что Сократ не признавал за собою учительства.], отходят на задний план и объясняются простым различием источников и литературных влияний, когда мы видим, каким образом автор этой апологии настаивает на строгости благочестия Сократа и самую смерть его объясняет утилитарными соображениями.

При написании своей "Апологии" Ксенофонт руководился как свидетельством Гермогена, так и показаниями других предшественников [Помимо возможного литературного влияния, на которое указывает сличение с Платоновой "Апологией" (см. ниже), укажем на Apol. 28 и 29 ~~указывает~~, может быть, указывает на источник, отличный от Гермодора.]. Произведения этих последних, судя по Ксенофонту, не были свободны от той литературной ошибки, в какую впадает он сам, влагая похвальное слово Сократу в уста самого Сократа. По этому поводу даже Ксенофонт выражает некоторое недоумение: во всех апологиях Сократ сам себя хвалит, и если все так пишут, значит так оно и было; но только зачем же он так неразумно себя хвалит? Ведь этим он, очевидно, мог лишь восстановить против себя своих судей.

Поведение Сократа представлялось загадочным для многих из его друзей: он как бы сам вызывал свой смертный приговор; противники его не ожидали даже, что он явится на суд: они полагали, вероятно, что он покинет Афины, подобно Анаксагору или Протагору, как это можно заключить из слов Аниита (Plat. 29 C). Как же объяснить его вызывающее поведение на суде, в особенности после того, как он был признан виновным и когда ему предоставлено было высказаться по поводу назначения ему наказания? Судя по словам Ксенофонта, будто никто из его предшественников этого не объясняет, можно было бы подумать, что "Апология" Платона ему неизвестна. Как бы то ни было, сомнения его разрешил Гермоген, от которого он узнал, что Сократ заранее предпочел умереть в полном обладании своих душевных и телесных сил, дабы избежать немощей и недугов старости: "велеречие" Сократа, возбудившее против него судей, соответствовало его намерению. И вот, воспользовавшись этим соображением, Ксенофонт заставляет Сократа говорить самому себе похвальное слово, "сильно восхищаясь собою" (ὁ ἑαυτοῦ ἀγαπεύοντος) и не брезгая плохой риторикой (напр., 18ο. δε τοὺς ἄλλοις μὲν τὰς εὐπαθεῖνας ἐκ τῆς ἀγορᾶς πολυτελεῖς πορίζεσθαι, ἐπεὶ δὲ ἐκ τῆς ψυχῆς ἀνεῦ δαλανῆς ἡδίους εἶχων μηχανασθαι). Таким образом нашлись критики, признавшие эту апологию достоверным свидетельством о действительной речи Сократа, — понять трудно, тем более что сам Ксенофонт не оставляет читателя в сомнении и со свойственной ему наивностью ставит точку над i. Передавши по-своему речь Сократа, он торопится заметить: "очевидно, и самим Сократом и друзьями, говорившими в его защиту, было сказано больше этого; но я не старался рассказать все, что было на суде, и мне было достаточно показать, что Сократ более всего дорожил тем, чтобы не быть нечестивым по отношению к богам и не являться несправедливым к людям, а чтобы ему не умирать, об этом он не считал нужным спрашивать, полагая, что ему самое время умереть [Ср. "Апологию" Платона 32 D.]. Таким образом Ксенофонт указывает цель своего произведения — поговорить о благочестии, праведности и мудрости Сократа: "не могу не вспомнить об этом муже, а вспоминая, не могу не хвалить". При этом благочестивый и суеверный Ксенофонт старается особенно подчеркнуть совершенное правослабие Сократа: он может умереть спокойно и сохранить о себе столь же высокое мнение, как и до осуждения, потому что оказалось, что никаких новых богов, кроме Зевса, Геры и существ с ними, он не почитал. За свое благочестие он и удостоился от богов особого пророческого дара и свидетельства Дельфийского оракула.

"Апология" Ксенофонта имеет много литературных предшественников и передает сведения, полученные из вторых рук, так как сам Ксенофонт, в отличие от Платона, на суде не присутствовал. Его "Апология" написана сравнительно поздно — в ней говорится, что Аниит и после смерти пользуется худой славою, а между тем еще в начале 387 г. Аниит занимал правительственную должность [Он был ~~был~~ τοφύλαξ см. Lys. 22,8 и Wilamowitz, Aristoteles und A them, II. 374 сл.; вскоре после этого он, по-видимому, умер.]. И тем не менее, несмотря на все это, на свой риторический характер, эта апология, как сказано, сохраняет некоторые исторические черты, опущенные Платоном. Мы отметили уже, что он упоминает о свидетелях защиты (οἱ ἄλλοι οὐκ ἔχοντες φῶλον) что он указывает ответ Сократа на обвинение в

религиозных новшествах: Платон опускает этот ответ, противопоставляя обвинению энергичную контратаку в "Евтифроне"; воспроизводить ее в "Апологии" было бы неуместным во всех отношениях и представлялось бы погрешностью против исторической и художественной правды. С другой стороны, было бы наивным распространяться о православии Сократа, как это делает Ксенофонт. Об отношении Сократовой философии к древнему благочестию Платон предпочитал говорить особо, а здесь, в "Апологии", ему подлежало выяснить общерелигиозный характер служения Сократа.

Это становится особенно ясным при сличении обеих "Апологий" в их ссылках на Дельфийского оракула. У Ксенофонта Сократ просто ссылается на него как на засвидетельствованное свыше в ответе на обвинение в нечестии и развращении юношества, и это, по-видимому, — правильное историческое воспоминание. Затем следует риторика: приведя предсказание, Сократ приглашает судей убедиться в его истинности и под этим предлогом вдается в напыщенное прославление собственных добродетелей. У Платона, понятно, подобного безвкусыя мы не находим, но самая ссылка на оракула получает у него совершенно особый смысл. Он пользуется ею чрезвычайно искусно, чтобы показать религиозное значение деятельности учителя, и вместе он как бы стремится снять с него всякий упрек в "неразумном велеречии" [20E... μη θορυβίσετε, μη εαν διξω τι τιν μεγα λεγει. д. Ср. 34 Д, 37 А.], которое Ксенофонт, напротив того, доводит до нелепости. У Платона Сократ толкует предсказание в том смысле, что бог признал его мудрейшим из людей, дабы показать ничтожество человеческой мудрости пред мудростью божественной, так как он один признает про себя, что он ничего не знает: "на самом деле мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он хочет показать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит". Вследствие этого и обличение мнимого знания и мнимой мудрости представляется служением богу и проповедью мудрости божественной. Но этого мало: Сократ говорит, что оракул послужил *началом* его философской деятельности: его обличительный допрос, обращенный к ближним и в особенности к тем, кто почитались в чем-либо мудрыми и сведущими, вызван будто бы одним стремлением проверить и подтвердить истину слов оракула. Такой прием чрезвычайно искусен, показывая и объясняя в доступном для всех образе ту внутреннюю связь, какая существовала в действительности между положительным содержанием, идеальной сутью философии Сократа и отрицательной формой, в которой она являлась. И тем не менее это все-таки лишь прием, что как оракул, на который ссылается Сократ, так и самый вопрос Херофонта, его восторженного почитателя, уже *предполагают* не только начало философской деятельности Сократа, но и его известность. И чем искуснее такой прием, тем более вероятно приписывать его Платону [С точки зрения судебного красноречия, чрезвычайно удачна сама форма ссылки на Херофонта — "приверженца моего, да и большинства из вас, который разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами" (очевидно, по свержении 30 тиранов): Сократ обращается к представителям господствующей партии, вожаком которой был Анит и которая косо смотрела на Сократа за его сношения с некоторыми из олигархов. Это нужно иметь в виду и при рассказе Сократа о его одинаковой стойкости перед демократическим и олигархическим деспотизмом (32)]. По-видимому, философ, ссылаясь на оракула, указывал на него как на высшее свидетельство своего религиозного служения, как на внешнее подтверждение своего внутреннего оракула; он говорил перед судьями о своей миссии, своем посланничестве, как это показывает Платон (29 — 31), и это-то и показалось судьям тою "хулою", за которую он был признан виновным и приговорен к смерти.

И таким образом из этого сопоставления обеих "Апологий" оказывается, что Платон ближе к истине, даже там, где он, по-видимому, от нее отклоняется. Пусть у Ксенофонта случайно сохранился первоначальный, более простой смысл ссылки на Дельфийского оракула; он искажает его тем, что он влагает в уста Сократа сейчас же вслед за нею. Пусть Платон, напротив того, дает несколько искусственное толкование оракула, — он тем глубже и вернее раскрывает религиозный смысл Сократовой мудрости. Ксенофонт стремится показать, что Сократ всего более стремился быть благочестивым и не делать несправедливости, а смерть ни во что не ставил (22); у Платона сам Сократ показывает это на деле (23 D). Ксенофонт стремится оправдать "велеречие" Сократа, которое самому ему казалось неразумным, желанием Сократа вызвать смертный приговор, что могло служить оправданием судьям скорее, чем осужденному. У Платона Сократ говорит в мужественном сознании своего высшего достоинства, как носитель высшей правды и вместе с верою и смирением перед тем богом, которому он служит. Он не боится смерти и не сделает ни одного шага, чтобы избежать ее, но он ее и не ищет; он не только отказывается назначить себе наказание, как свидетельствует Ксенофонт, но требует себе содержания в Притании; но вместе с тем он и не отказывается уплатить денежной пени и не мешает друзьям платить за него. Чтобы показать отношение Сократа к ожидающей его смерти, Ксенофонт передает его беседы с друзьями до и после процесса; Платон, в противность вероятно, заставляет Сократа высказывать философские размышления о жизни и смерти в самой речи, в обращении к судьям [29 и заключительная речь после приговора.]. Но насколько плоски и тривиальны мысли, высказываемые Сократом Гермогену, настолько размышления платоновского Сократа представляются возвышенными, проникнутыми глубокою верою в безотносительную ценность нравственного добра и правды и вместе подлинными по существу (напр., 29 А и В, или 41 С. D).

4.

"Апология" Платона представляется настолько проникнутой объективным интересом — правдивой и вместе философски осмысленной характеристикой Сократа в защите его перед судом афинским, что вопрос о времени ее написания для истории внутреннего развития философии самого Платона представляется второстепенным и вместе трудноразрешимым. Отсутствие признаков специально платоновских учений здесь ничего не доказывает.

По-видимому, однако, "Апология" едва ли была написана немедленно или вскоре после катастрофы, иначе субъективное настроение Платона каким-либо образом прорвалось бы в ней, как оно прорывается в "Горгии", где чувствуется

неостывшее, по трясущее впечатление пережитой драмы. "Апология" слишком выдержана в своей ясности и величавом спокойствии. Затем умолчание относительно ответа на первое обвинение — в нечестии — заставляет предполагать написание "Евтифрона".

Некоторые критики идут еще далее, доказывая, что если "Апология" Платона оказала влияние на автора "Воспоминаний", то она была еще *неизвестна* ему при написании его "Апологии", которая, как мы видели, не могла быть написана до 387 — 386 г., когда Анит был еще жив, а следовательно, даже не ранее конца 380-х годов.

Действительно, суждение Ксенофонта относительно предшествовавших апологий плохо подходит к произведению Платона, который гораздо глубже и вернее объясняет отношение Сократа к его смерти и несравненно лучше оправдывает его от обвинения в "велеречии". Тем не менее между обеими "Апологиями" есть совпадения в деталях, которые трудно признать случайными.

Оставляем в стороне трехчастное деление обеих "Апологий", ссылку на оракула, на демоническое знамение, собственную бедность — все это можно объяснять действительными воспоминаниями. Более обращают на себя внимание частности, например, упоминание о невинно убиенном Паламеде (Ксен. 26, Плат. 41 В), о пророческом даре умирающих (Ксен. 30, Плат. 39 В сл.) или двукратное упоминание о шуме среди присяжных (Ксен. 14 и 15, Плат. 20 Е и 21 А) [Любопытно сопоставить следующие тексты:

Ксенофонт

(22) ολλ' ἴρχεσε μοι οἰλωσαι στι Σωκρατης το μεν μητε περι θεουζ ασεβσοα, μητε περι ανθρωπουζ οδιχοζ φανηναι περι παντοζ εποιετο (23) το οε μη αποθαναν ουχ ψετο λπαρητεον.

Платон

(32 D)...τοτε μεν τοι εγω ου λοδψ, αλλ' εργψ αυ ενεσειξαμην, οη εμα θανατου μεν μελει, ε ι μεν μη αγρουχότερον ην ειπειν, ουδ' οποιον, του δε μηδεν αδιχον μηδ' ανοσιον εργαζεσθαι το υτο δε το παν μελει.]

Влияние Ксенофонта на Платона немыслимо и недопустимо, обратное влияние допустимо, хотя, быть может, приведенные совпадения недостаточны, чтобы его доказать, и могут быть объясняемы заимствованиями Ксенофонта из какой-либо другой апологии, написанной кем-либо из свидетелей суда над Сократом. Впрочем, мы не беремся взвешивать здесь вероятия различных возможностей. Да они и не имеют существенного значения для оценки апологии Сократа.

### ***Рассуждение о "Критоне"***

Сыновнее повиновение отеческим законам есть безусловная обязанность каждого гражданина, хотя бы такое повиновение требовало его смерти. Испробовав законные пути убеждения, каждый должен подчиниться суду отечественному, хотя бы он и считал несправедливым его решение, ибо неповиновение закону в корне подрывает закон, которым держится отечество. И если мы не можем насильно разгневанного отца, хотя бы он бил нас, или если мы не должны послушаться воли родительской, то тем паче, перед людьми и богом, несправедно и нечестиво неуважение к закону, слушание отечеству.

Таков смысл этого маленького диалога, в котором Сократ изображается самым любящим и покорным из сынов своего отечества, благодарным и преданным охранителем его законов, привязанным к Афинам до самой смерти более всех своих сограждан. Здесь, очевидно, мы имеем иного рода защиту, нежели в "Евтифроне" или "Горгии". В первом Сократ защищается от обвинения в нечестии, обличая суеверное благочестие своих современников и противопоставляя ему веру в начала добра и правды. В "Горгии" он осуждает государственную жизнь и деятельность Афин, все стремления величайших из мужей афинских, создателей славы и могущества родного города; он противопоставляет их суетным усилиям, их ложной политике — свою единую спасающую истинную политику, направленную на нравственную реформу общества, ту реформу, о которой он говорит в "Апологии", отвечая на обвинение в развращении юношества. В обоих диалогах Платон противопоставляет обвинению энергичную контратаку, которая является особенно сильною и резкою в "Горгии", — диалоге, по мнению большинства современных критиков, написанном под неостывшим впечатлением казни Сократа.

"Критон" дышит другим настроением, исполненным глубокого мира, и защищает Сократа совершенно иным оружием. Законы отеческие являются здесь предметом благоговейного уважения и благодарности со стороны осужденного философа. Перед смертью в темнице он свидетельствует, что не от них, не от законов афинских терпит он неправду, а от людей. Законы его родили, вскормили, воспитали. Сократ видит в них устои отечества, признает за ними высшую нравственную санкцию и называет их "братьями" тех вечных законов, которые царствуют в Аиде, в мире загробном. Они превосходят законы других городов и народов, и хотя философ и хвалит постоянно законы Крита и Спарты, соответствующие аристократическому строю, однако же он не променял на них отечественных законов, сохранив им

верность до конца и самую смертью запечатлев свое послушание им и свою преданность Афинам. Таким образом мы видим здесь смягчение тех положений, которые с такой силой высказаны в "Горгии". В "Критоне" слышится голос афинского гражданина Периклова века, который звучит каким-то анахронизмом: идеал свободного народа, в котором нет иной власти, кроме законов и вечного божественного права, как их общей, неписаной основы, — этот возвышенный идеал высказывается и в знаменитой Перикловой речи (Фу к. II, 37), и в трагедиях Софокла, "Царь Эдип" и "Антигона".

Шлейермахер (1, 2, 162) считает "Критона" чуть ли не записью действительного разговора Сократа, и Целлер видит в нем один из "наиболее ранних и наиболее исторических" диалогов Платона (II, 1, 142). Указанные особенности его заставляют, однако, усомниться как в раннем происхождении "Критона", так и в его историческом характере. Не следует, впрочем, смешивать эти два вопроса.

Время написания "Критона" действительно представляется более поздним, чем полагал Целлер, по-видимому, более поздним, чем эпоха написания "Горгия", "Евтифрона", "Апологии". Помимо примирительной тенденции, которая отличает от них наш диалог, мы находим в нем такое решительное и последовательное утверждение принципа *μητιμηναιεδαι* (никому не навреди), которое встречается только в "Государстве" и является чуждым не только Ксенофонову Сократу, но даже Платону в его "Горгии", где, наоборот, высказывается мысль, что мы должны содействовать гибели нашего врага, способствуя его безнаказанности (480 E) [Мы отметили в "Критоне" место, которое *может быть* ссылкой на "Горгия". См. "Творения Платона". Ср. также "Апологию" 28 B — 31.]. Далее Гомперц младший приводит весьма веские соображения, заставляющие нас признать, что "Критон" написан после "Федона", в котором находится прозрачная ссылка на "Апологию", между тем как "Критон" не только не предполагается, но, по-видимому, еще неизвестен. На вопрос Федона, знает ли он об обстоятельствах, относящихся к суду Сократа, Эжкрат, в начале диалога "Федон", отвечает, что они были возвещены (*φωτα μεν ημιν ηγγελε τι*) что он недоумева ет, почему приговор столь долго не был приведен в исполнение. Федон подробно объясняет ему причину задержки: в отправлении священного корабля в Делос, до возвращения которого смертный приговор не мог быть исполнен, причем Федон говорит и о самом учреждении делейской Феории. В "Критоне" *все это предполагается известным*: или судно (*πλοιον*) пришло из Делоса? — спрашивает Сократ. Далее Эжкрат спрашивается, пускали ли друзей к Сократу в темницу, что также показывает, что "Критон" еще неизвестен [H. Gomperz. f. Philos, und philos Kritik. Bd. 109 (1896) 2, 176 сл.].

И таким образом этот диалог, по-видимому, написан после "Горгия", "Евтифрона", "Федона" и "Менона" (на которого ссылается "Федон"). В этом диалоге Платон, возвратившийся в Афины и начавший свою учительскую деятельность, мирится с родным городом, показывая в образе самого Сократа, что его требования коренной нравственной реформы, его обличения неправды, царящей в обществе, совместимы с любовью к отечеству и верностью государству, до последнего издыхания: мало того, философия Сократа, его нравственно-общественный идеал сходятся с тем, что есть наиболее возвышенного в афинской государственной идее, как ее понимали величайшие и лучшие люди афинские V века.

Итак, "Критон" не принадлежит к числу ранних диалогов Платона. Но верен ли тот образ Сократа, который он нам дает? Справедливо ли в историческом смысле такое истолкование деятельности Сократа? Быть может, если бы "Критон" был написан ранее, Платон не выдвинул бы столь энергично чисто аттический патриотизм своего учителя. И тем не менее эта афинская окраска политического идеализма, которая останавливает наше внимание в Сократе "Критона" — есть подлинная историческая черта. Сократ, действительно, с полным правом мог сказать про себя, что он был вскормлен и воспитан афинскими законами, что нравственно-общественный идеал Афин Периклова века был воспринят им и возведен на высшую ступень философского сознания. Этот идеал человеческого общества, управляемого законами, в основании которых лежит вечное право — божественный закон, — входит органически в философию Сократа и после него передается его преемникам, великим философам афинским. "Знать законное" относительно богов и людей — в этом ключ благочестия и справедливости, в этом высшая цель разумной человеческой деятельности — частной и общественной. И государственный идеал Периклова века, идеал государства как свободно-разумного союза людей, осуществим лишь при том условии, чтобы граждане "познали законное", прониклись сознанием права и закона, который только тогда и будет действительно царствовать, станет живою нормой. Но "познать законное" для Сократа еще не значит знать законы писанные и неписанные; само понятие "неписаного закона" в эпоху Сократа было двусмысленно, обнимая в себе как обычай (*εθη*), положения обычного права, так и высший божественный закон (*θειοζ νομοζ*) — общие и вечные нормы права, которые еще Гераклит признавал как основу и источник всех человеческих законов. И о этом самом вечном законе, об естественном праве, среди греческой интеллигенции велся горячий спор: имеет ли он разумный, этический характер, или же он сводится только к праву силы и лежит за пределами, по ту сторону добра и зла? Для Сократа вечный и божественный закон есть разумная норма, есть вечная правда, справедливость (*νομικον* — *δνχαιον*). То противоречие между правом и законом, в сознании которого разлагалась государственная идея, исчезает тогда, когда законодатели и правители проникнутся правосознанием, сознанием справедливости. Законы перестанут быть произвольным постановлением господствующей партии или господствующей власти, когда "познание добра" или познание правды станет общим достоянием. Если Сократ осуждал современный ему строй, то это во имя этого идеала; если он осуждал государственных людей, современных ему и предшествовавших ему, то за недостаток ясного сознания этого идеала, за то, что ни один из них, не исключая и Перикла, не умел дать отчет в том, что такое государство, что такое закон, что такое справедливость. Он не только был величайшим политическим идеалистом, но самый идеализм его коренился в афинской почве. Нередко указывали на его симпатии к спартанскому строю, в противоположность уклонениям афинского демократического радикализма и его распущенности. Но те черты, которые он ценил у спартанцев — уважение к закону, строгость дисциплины, заботу о нравственном воспитании юношества, — еще не делают его политическим сторонником лаконской партии. Этого мало, его этический идеал государства как нравственно-

разумного целого, благо которого совпадает с благом отдельных граждан и осуществляется в их разумном взаимодействии, в наиболее целесообразном разделении труда, соответствующем способности, умению, знаниям каждого, — такой идеал мог вырасти лишь на свободной афинской почве, а не на почве узкого спартанского традиционализма.

"Критон" дает нам исторически верное изображение, и в основании его могут лежать действительные воспоминания. Это не значит, однако, чтобы наш диалог был простою записью разговора Сократа с его учеником, как предполагает Шлейермахер (I, 2, 162), хотя автор мог с большим правом сказать про него то же, что он говорил и про остальные в своем письме к Дионисию II 314 С... "да и нет никакого сочинения Платона и впредь не будет, а то, что говорится здесь, принадлежит Сократу, сделавшемуся вновь молодым и прекрасным" (οὐδ' ἔστι συγγραμμά Πλάτωνος οὐδέν, οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἔστι χαλοῦ καὶ νεοῦ γεροντοῦ).

### Рассуждение о "Евтифроне"

Близ царского портика Сократ встречается с известным прорицателем Евтифроном. Сократ подвергнут уголовному преследованию Мелетом, который обвиняет его в разращении юношества: измышляя новых богов и отвергая старых, он виновен в нечестии. Евтифрон, напротив того, сам подвергается уголовному преследованию родного отца, который нечаянно уморил пойманного им преступного наемника. Евтифрон знает, что многие найдут его поступок нечестивым, между тем как, по его мнению, единственный путь к тому, чтобы избавиться от осквернения, причиняемого кровью убитого, состоит в уголовном преследовании убийцы, кто бы он ни был, свой или чужой. Гордый своим благочестием и богословскими знаниями, Евтифрон пренебрегает мнением людей, не знающих, как само божество относится к благочестию и к нечестию.

Услышав это, Сократ, по обычаю, выражает желание пойти к Евтифрону в науку и просит его дать ясное определение того, что есть благочестие и нечестие. Свой ответ Евтифрон начинает с логической ошибки, обычной в устах многих из собеседников Сократа, выводимых Платоном: вместо требуемого общего понятия он указывает на единичный случай: благочестиво то, что он делает, преследуя отца своего за преступление, имеющее религиозный характер (убийство, как и свято татство, относится именно к этому роду преступлений и связанным с ним осквернением). В доказательство своего благочестия Евтифрон ссылается на пример лучшего и справедливейшего из богов — Зевса, который за различные преступления связал своего отца. Такой ответ, конечно, не удовлетворяет Сократа: во-первых, он высказывает свое неверие по отношению к такого рода мифам о вражде и битвах богов, а во-вторых, требует, чтобы Евтифрон, не ограничиваясь указанием единичных случаев благочестия, показал бы ему самые общие черты благочестия, его внутренней образ, или «идею», которая делает все причастное ей или подобное ей благочестивым. В ответ на это Евтифрон дает *второе определение*: благочестиво то, что угодно богам, нечестиво — то, что им не угодно. На это Сократ замечает, что, по мнению Евтифрона, меж самих богов нет согласия: одним из них может нравиться нечто такое, что ненавистно другим, — приятное Зевсу может быть ненавистно Кроносу, и наоборот; с такой точки зрения боги, подобно людям, должны расходиться в своих суждениях о добре и зле, о справедливом и несправедливом, а стало быть, одно и то же может быть ненавидимо и любимо богами. Но в таком случае одно и то же может быть заразно и благочестиво и нечестиво. Сократ предлагает Евтифрону внести поправку в его определение и признать нечестивым то, что ненавидят *все* боги, и благочестивым то, что любят *все* боги; то, что любезно одним и ненавистно другим, — безразлично. Но и это исправленное определение не удовлетворяет Сократа, который ставит знаменательный вопрос, потому ли благочестиво благочестиво, что оно любимо богами, или наоборот, потому оно любимо богами, что оно благочестиво? Диалектика Сократа приводит его к этому последнему утверждению, а вместе с тем и к опровержению предложенного определения. Определяя благочестиво как то, что любимо богами или угодно богам, мы раскрываем не сущность (οὐσία) благочестия, а лишь одну из его «акциденций», нечто такое, что ему случайно, как производное свойство, зависящее от отношения благочестия к отличным от него богам. И Сократ просит вновь своего собеседника сказать ему, в чем сущность благочестия, все равно, любимо оно богами или случается с ним еще что-либо другое.

Евтифрон признается в своем затруднении и жалуется на то, что все предположения его оказываются неустойчивыми. Сократ приходит к нему на помощь и дает новое определение благочестия как «части праведного» или «справедливого» (μερὸς τοῦ δίκαιου). Но какую часть праведности составляет благочестие? Ту, которая относится к попечению о людях. В чем, однако, состоит наше попечение о богах? Совершая что-либо благочестивое, приносим ли мы богам какую-нибудь пользу или делаем ли мы их лучшими, как это случается там, где мы печемся о наших ближних или о домашних животных? Очевидно, нет, и потому попечение о богах определяется здесь как своего рода служба или служение. Всякое служение или служба предполагает какую-нибудь деятельность, целями которой подчиняются служащие. Так, те, кто служат врачам, кораблестроителям или земледельцам, служат достижению специальных целей медицины, кораблестроения или земледелия. Поэтому, если мы хотим познать сущность благочестия, мы должны определить, в чем состоит то специальное дело богов, для которого им нужна наша служба. Евтифрон явно затрудняется указать, в чем состоит это «хорошее дело», говоря, что боги делают много хорошего и что понять все в точности, как оно есть, заняло бы слишком много времени. Желая упростить дело, он дает еще новое определение благочестия как умения делать богам приятное, молясь им и принося им жертвы, от чего зависит благоденствие и спасение как отдельных домов, так и целых государств. «Но ведь приносить жертвы значит дарить богов, а молиться значит просить богов, — замечает Сократ, — откуда выходит, что благочестие есть наука о том, что нам нужно дарить и просить богов». Мы просим у них то, что нам нужно, и дарим им то, что им нужно, так что благочестие превращается в какой-то торговый обмен между людьми и богами. Но Сократу не нравится подобное определение: «какая может быть польза богам от тех даров, которые они от нас получают? Всякому ясно, что они дают, потому что нет ни одного блага, которого бы они не давали. Но какая им польза в том, что они от нас получают?» Евтифрон отвечает, что боги получают от нас не пользу, а честь и почет, которые им любезны и

милы, вследствие чего речь возвращается снова к прежнему определению благочестивого, как любезного и угодного богам. Сократ констатирует это и жалуется, что Евтифрон, уходя от него, лишает его великой надежды узнать, в чем суть благочестия и нечестия.

2

Таково содержание этого небольшого диалога. Он представляет значительный интерес не только для изучения нравственной философии Платона и Сократа, но и для освещения того духовного кризиса, который переживала греческая религиозная мысль в пятом и четвертом веке и который подготовлялся уже издавна, с тех пор как нравственное сознание греков стало перерастать их богов и их мифологию. Уже с шестого века (если не ранее) начинает проявляться все более и более резко неудовлетворенность философской мысли и религиозного чувства, которая сказывается как в попытках зарождающегося рационализма и религиозной критики, так и в попытках религиозной реформы и развития греческого мистицизма.

Развитие рационализма легко проследить в истории ранней философии греков. Если первые начатки этой философии и следует искать в религиозном умозрении и если античная мысль долго сохраняет религиозную окраску, то тем не менее протест против мифологии появляется крайне рано. Мы находим его во всей силе уже у поэта-философа Ксенофана (VI в.). Он не хочет повторять старые и нелепые басни про битвы богов и кентавров: по-видимому, он относится к этим басням, как Сократ в нашем диалоге (6); подобно ему, он хочет чтить богов разумною речью, беседуя о добродетели и высказывая резкое осуждение народному культу и антропоморфизму Гомера и Гесиода:

**Все, что могли, приписал”! богам Гомер с Гесиодом,**

**Что у людей почитается стыдным и всеми хулимо,**

**Множество дел беззаконных они про богов возвестили, —**

**Как воровали они, предавались обману и блуду...**

**Люди делают богов по своему подобно: рыжие, голубоглазые у фракийцев, они черны и курносы у эфиопов:**

**Если бы львам и быкам в удел даны были руки,**

**Если б писали они иль ваяли, как делают люди,**

**То и они б рисовали богов и тела б им создали,**

**Какие самим им даны, сообразно строению каждых:**

**Кони – конями, быками – быки богов бы творили...**

Ксенофан настаивает на единстве, вечности, разумности божества, которое все видит и все слышит, управляя всеми, и не подобно ничему смертному. Признавать бога рожденным есть такое же нечестие, как “читать его смертным, и изображение страстей богов представляется философу нечестием и безумием не только в эпосе, но и в культе: если боги смертны, нечего приносить им жертвы, а если они боги, – нечего их оплакивать и совершать в их честь траурные, печальные обряды, как это делается в иных культах.

Так учил Ксенофан за сто лет до Платона. И если ему, как рапсоду, приходилось более определенно, чем прочим философам, установить свое отношение к религиозному содержанию эпоса, то другие философы, не вступая в прямую полемику с Гомером и Гесиодом, расходились не менее глубоко с народными верованиями и мифологическими представлениями. В тех различных попытках физического миробъяснения, которые мы у них находим, в их астрономии, космологии и метеорологии, боги не играют никакой деятельной роли. Кажущиеся исключения только подтверждают это общее положение, как, например, у Эмпедокла, у которого четыре божества – Зевс, Гера, Аидоней и Нестис, являются олицетворениями или даже простыми наименованиями четырех стихий, или у пифагорейцев, где боги распределяются по планетам, которые движутся согласно вечным математическим законам гармонии.

Естественно, что физика подкапывала мифологию, и в связи с попытками рационального объяснения Вселенной мы постоянно встречаемся с попытками рационализировать и самые мифы – путем аллегорического их объяснения. Первую систематическую попытку в этом направлении мы находим у Метродора из Лампсака, ученика Анаксагора; но отдельные рационалистические объяснения мифов встречаются и гораздо раньше. Не редкостью было на исходе пятого века и чисто отрицательное, крайне скептическое отношение к религии. Несомненно, софистика, с ее поверхностным рационализмом, много способствовала распространению такого скептицизма в широких кругах общества; но видеть в ней источник нечестия и безбожия, как это делали многие древние и новые ее обличители, было бы крайне несправедливым. За немногими единичными исключениями, профессиональные софисты не были оригинальными мыслителями; преподавательская деятельность их определялась спросом, а их нравственная философия ходячими мнениями. Рационалистический характер был присущ всему греческому просвещению, и афинянину V века не нужно было учиться у софистов, чтобы смеяться над Аристофановым Стерпсиадом с его мужицкими верованиями. Консерватор Аристофан, обличающий не только софистов, но и самого Сократа как опаснейшего из софистов, – Аристофан, ревнитель добрых старых нравов и древнего благочестия, ярче других свидетелей показывает нам, как глубоко расшатались такие нравы и такое благочестие. И он делает это не только своей сатирой и обличением, своим изображением нравственного состояния современного ему общества: он сам обращает в комические маски тех самых богов, которых он защищает от их отрицателей. Обличая философию и физическую методологию, он противопоставляет ей невежественного, придурковатого Стерпсиада, который думает, что Зевс мочится через решето, когда идет дождик...

Не следует, однако, представлять себе греческое общество эпохи аттического просвещения враждебным или равнодушным к религии, зараженным повальным сомнением и отрицанием. Напротив, иногда оно является нам крайне суеверным, способным к настоящим взрывам фанатизма (напр., процесс осквернителей Герм или хотя бы процесс Сократа). Своеобразная смесь суеверия и свободомыслия является характерным признаком не только всего общества указанного времени, но и отдельных выдающихся его представителей, например, того же Аристофана, или даже самого Сократа, соединявшего крайний рационализм с верой в мантику и оракулов; правда, эта последняя черта, быть может, отчасти преувеличена у Ксенофонта – другого, крайне суеверного рационалиста того времени; но она в достаточной мере засвидетельствована и самим Платоном.

Быть может, нигде и никогда мы не встречаем такого разнообразия духовной жизни, такого роскошного расцвета всевозможных фирм человеческого творчества, такого богатства и свободного развития человеческой личности, как именно в Афинах V века. Но это развитие было бы неполным и односторонним, если бы те религиозные инстинкты, которые так глубоко коренятся в нашей природе, были бы в нем подавлены. Этого и не было. Среди крайнего рационализма философская мысль, свободная от всякого внешнего авторитета, приходит, в лице Сократа и Платона, к учению, религиозному в самой основе. Среди высшего напряжения человеческого творчества и высшей идеализации человеческой чувственности рождается сознание сверхчеловеческой вечной красоты и правды, слагается убеждение в высшей реальности духовного мира, в возможности и необходимости высшей духовной жизни для человека. И в свете этого нового религиозного сознания прежние боги являются призраками и прежние верования – грубым, недостойным суеверием, которое должно уступить место *новому благочестию*.

Но если этот идеал открывается духовным очам немногих избранников, отрекшихся от прежних идолов и подвигом философского делания возвысившихся над простым рассудочным отрицанием, древнее благочестие продолжает жить в греческом обществе, несмотря на софистику и просвещение, на высокие идеалы искусства и философии, на сатиру комиков, на вольнодумство интеллигенции. Оно крепко держится старых преданий и, в защиту от нигилизма, призывает на помощь новое суеверие и новый мистицизм. Оно относится враждебно к софистике, к сомнению и отрицанию; и естественным образом в Сократе, в провозвестнике новой духовной истины, оно нашло еще злейшего и опаснейшего врага.

Мы сказали, что неудовлетворенность религиозной мыслью и чувства сказывается в развитии греческого рационализма. Но она сказывается и в развитии греческого мистицизма, который получает значительное распространение одновременно с зарождением греческой философии, и в различных попытках религиозной реформы, связанных с этим мистическим движением. Не удовлетворенный своими богами и культами, верующий нередко ищет чисто внешним способом успокоить или подавить объявшаю его тревогу: он строит великолепные чертоги богам, которых прежде чтили под открытым небом; он изображает богов, прежде вовсе не имевших образа, в величественных и прекрасных кумирах; он приносит им больше жертв, чем когда-либо, и чтит их пышными и сложными церемониями. Роскошные храмы нередко являются надгробными памятниками религии. Но, с другой стороны, наоборот, иные пышные гробницы становятся святилищами. Роскошь внешнего культа может свидетельствовать о внутреннем упадке веры; но нельзя отрицать и того, что эта роскошь по-своему питает веру, гипнотизирует верующих. Внешним культом, однако, нельзя удовлетворить ни разума, ни самого религиозного чувства. И с той минуты, как оно перестало удовлетворяться им, оно ищет новых культов и новых богов-искупителей, которые могли бы дать ему уверенность в конечном спасении. В усложнении культа, в заимствовании и усвоении новых богов – вся история древнего политеизма. И до самого конца язычества мы можем указать целый ряд новых культов, постепенно проникавших в Грецию.

Но недостаточно вводить новых богов. Нужно вступить в новое, более интимное общение с ними, приобщиться их жизни и силам, их благодати; нужно познать тайны духовного мира путем нового откровения. И вот с VII в. постепенно усиливается вера в мантику и появляется ряд боговдохновенных сивилл, волхвов и пророков, посредников нового откровения, которые возвещают людям волю богов, производят очистительные обряды, основывают новые культы и таинства, а иногда даже особые религиозные союзы с определенным мистическим богословским учением.

Легенда рано завладела образами этих божьих людей; некоторые из них, каковы Орфей или Мусей, всецело представляются ее созданиями; другие, как Эпименид, принадлежат ей наполовину. Но дело их принадлежит истории и, как ни скудны наши сведения об этих пророках VII и VI века, мы должны видеть в них первых возбудителей того могущественного духовного движения, которое дало толчок развитию греческих мистерий и греческого мистицизма, которое породило орфиков и пифагорейцев, отразилось на всей истории ранней греческой философии и оставило глубокий след в лирике Пиндара и в умозрении самого Платона.

Как ни было глубоко и плодотворно это духовное движение, оно не привело ни к реформе, ни к созданию новой религии и постепенно вошло в общие рамки греческого политеизма. Религиозная реформа в среде этого национального политеизма могла бы вести лишь к замене одних богов другими и была бы осуществима лишь вместе с политической революцией, при помощи политического заговора.

Недаром орфики группировались вокруг Пизистратидов в Афинах, а пифагорейцы составляли в Великой Греции политический союз, преследовавший цели аристократической партии. Изгнание Пизистратидов и разгром пифагорейцев предрешали не только политическую, но и религиозную будущность этих союзов. Пифагорейский союз получает свое историческое значение главным образом в качестве философской школы, а секта орфиков, завещав свои пантеистические идеи другим философам, постепенно вырождается, умножая собою лабиринт греческих культов и суеверий.

О создании какой-либо единой церкви на почве совместных культов греческого политеизма, очевидно, не могло быть и речи: само христианство не могло впоследствии окончательно побороть греческого национализма. Но пифагорейцы или орфики всего менее думали о какой-либо универсальной религии, ревниво охраняя свои таинства от непосвященных. И потому, несмотря на те новые религиозные идеи, которые нашли в них свое выражение (пантеизм орфиков, вера в загробное возмездие и жизнь будущего века), эти таинства не могли изменить основного строя греческой религии. Тем не менее, мистическая потребность была пробуждена и зародившееся духовное движение захватывало не одни верхние аристократические слои; недаром оно связывалось с деревенским, демократическим богом оргиастического экстаза, с Дионисом, культ которого лишь постепенно переходит из деревни в город. Государство старалось овладеть этим движением, ввести его в общее русло своей религии. И оно достигло этого при помощи организации *мистерий*, вошедших в систему государственного культа. В Афинах орфики, вероятно, способствовали этому процессу: более, чем кто-либо, они акклиматизировали, приручили «дикого» Диониса. Но, естественно, их собственное значение должно было упасть, когда их частные оргии были совершенно затемнены блеском пышных таинств Элевсина. Об орфиках или орфеотелестах, торгующих своим таинственным гнозисом, мы слышим впоследствии: они производят очистительные церемонии, они обольщают не только частных лиц, но и целые города (Plat. Resp. 2, 7), принося искупительные жертвы

за прегрешения живых и мертвых, освобождая людей от божественной кары, всевозможных бедствий, следующих за вольным или невольным осквернением. Но не одни орфики вступают на почву этого практического мистицизма; по следам Эпименида является множество «ведунов» или гностиков, претендующих на познание воли богов и на познание специальных средств искупления. Иногда они дают совершенное освобождение от гнева божества, иногда – отсрочку грозящей кары (ср. Plat. Conv. 201 D); они обладают даром предсказания, являются частными прорицателями, которые соперничают с официальными оракулами. Они, подобно нашему Евтифрону, выдают себя за специалистов благочестия; они являются хранителями древних преданий и мифов, наряду с которыми рассказывают и многие другие фантастические басни про дела богов и демонов.

Но эти эпигоны мистиков VII и VI века уже не играют выдающейся роли в духовном движении Греции. Правда, в лице Эмпедокла мы видим философа, который выступает в роли практического теософа, приписывает себе чудесные способности и чудесное ведение, пишет трактат об «очищениях». Но это едва ли не последний гностик древнейшего периода; и то он представляет собою переходный тип, соединяя мистику с рационалистической физикой и катартику с риторикой. Если он последний мистик V века, то он же и первый софист. Во всяком случае, обыкновенные бродячие гадалки, прорицатели и хресонологи на него не похожи: это «специалисты благочестия» вроде нашего Евтифона, которые ничего не знают, кроме басен, и ничему не могут научить, кроме суеверий.

3

И вот такого-то специалиста выводит Платон в споре с Сократом, которого обвиняют в нечестии. Евтифрон сначала принимает Сократа за собрата: ведь и Сократ претендует на особого рода специальное откровение, на особого рода «демоническое» знамение, которое «указывает» ему волю божью. Евтифрон думает, что Сократ возбуждает к себе то же недоброжелательное и насмешливое отношение, с каким приходится встречаться и ему самому, когда он прорицает перед большой публикой. Он охотно делится с Сократом своей мудростью, и здесь-то, в их беседе, раскрывается вся бездна, разделяющая старое и новое благочестие.

Для Евтифона все благочестие есть лишь собрание мифов и обрядов, корень которых лежит в суеверном страхе. Его отношение к богам противно разуму и лишено всякого нравственного характера: это простая боязнь перед слепой прихотью демонов, их случайным гневом, их губительными чарами. Религия сводится к внешнему культу, к искусству ухаживать за богами, как будто боги нуждаются во внешнем, физическом попечении. Культ состоит в жертвах и молитвах, в дарах и прошениях. Мы просим у богов то, что нам нужно, и дарим им то, что им нужно, так что благочестие обращается в торговый обмен между людьми и богами, причем в таком обмене человек стремится к возможно большей выгоде.

Обличая всю нелепость таких верований, Сократ поднимает великий вопрос о нравственном характере религиозного долга, религиозных отношений, религии вообще: зависит ли нравственно-должное в религиозной сфере от случайной прихоти, от расположения богов, или же, наоборот, нравственно-должное определяет собою расположение неизменно благой, разумной воли богов? Потому ли благочестивое имеет нравственную цену, что его любят боги, или, наоборот, потому они его любят, что оно благо? Для Сократа не может быть сомнения. Боги блага и «нет ни одного блага, которого бы они не давали». Они блага, потому что они разумны, потому что они «знают добро», «знают благо». Известно, что к такому знанию Сократ сводил всю добродетель и все добродетели. Поэтому-то благочестие и не может быть особой, отдельной частью праведности: обнимая собою всю сферу служения человека богам, оно обхватывает и всю возможную сферу его деятельности, в которой он может творить добро: – «нет ни одного блага, которого бы не давали», а потому, делая добро, человек естественно служит богам, как подателям благ. Нравственно добрая деятельность и нравственно добрая жизнь есть поэтому единственное истинное благочестие, истинное служение богу, как мы увидим это в «Апологии»; «Евтифрон» ограничивается, по-видимому, лишь отрицательным результатом, – совершенным изобличением старого благочестия. Смущенный и беспомощный, божественных дел мастер Евтифрон не в силах определить или показать Сократу «идею» истинного благочестия; но сам Сократ, обличающий своего собеседника, явно знает, чего он хочет. И в самой его диалектике, в самом требовании показать «идею» благочестия, точно так же как в раскрытии всей внутренней лжи ходячих религиозных представлений сказывается глубокая вера в *автономию добра*: в сфере самой религии и религиозных отношений оно *самозаконно*, не зависит от случайной прихоти богов; оно не определяется их произволом, но само определяет всякую разумную волю.

Совместим ли такой возвышенный религиозный идеал с языческим политеизмом? Не правы ли были обвинители Сократа, утверждавшие, что он своим учением в корне подрывает отеческую веру? Но вера отеческая была в достаточной мере подорвана и без Сократа и распадалась сама собою в духовном росте греческого общества. Да и сам Сократ, очевидно, хотел не подрывать религию, а, наоборот, очистить ее, утвердить благочестие на высшем и незыблемом разумном основании.

Тем не менее этот высший пророческий идеал несомненно перехватывает за рамки языческого политеизма. Над его ограниченными богами воздвигается высшее идеальное начало объективного Добра, та «Идея Блага», которая впоследствии является в качестве верховного божества в Платоновом государстве. В нашем диалоге философ еще не говорит об этом «умном солнце», которое подает всему жизнь и свет, но уже здесь добро признается началом самодовлеющим, независимым от субъективной прихоти или расположения самих богов. Платон не определяет, каким образом боги относятся к этому высшему началу, нормирующему их волю: но ясно, что с такой точки зрения они должны последовательно обратиться в служебных духов. Для богов в смысле прежнего мифического пантеизма не остается более места: они осуждены и разумным и нравственным чувством.

4

К какой эпохе в жизни Платона можно с наибольшим вероятием отнести «Евтифрона»? Высказывалось предположение, что он был написан в то самое время, к которому относится воспроизведенный разговор, т. е. в начале процесса Сократа, до суда над ним. Согласно другому мнению, «Евтифрон» был написан вскоре после смерти Сократа, в непосредственном соседстве с «Апологией» и «Критоном». Первое предположение едва ли допустимо. Хотя «Евтифрон» и служит ответом на обвинение в нечестии, выставленное против Сократа, но обнаружение этого диалога в начале

процесса оказало бы философу плохую услугу и могло бы дать врагам лишнее оружие, так как наш диалог явно направлен против старого благочестия.

Относить «Евтифрона» к чисто сократическому периоду деятельности Платона мешают нам и заключающиеся в нем указания если не на само учение об идеях, составляющее личную особенность Платона, то, во всяком случае, на связанную с этим учением диалектику. «Разве благочестивое, святое не тождественно самому себе во всяком действии, – говорит Сократ, – и разве нечестивое во всем, что ни есть нечестивого, не противоположно всему благочестивому, не подобно себе самому и не имеет, по своему нечестию, некоторую единую общую форму („идею“)?» И далее Сократ требует, чтобы Евтифрон показал ему «тот самый общий вид (ἰδέω), ю которым все благочестивое – благочестиво; ведь ты же установил, что единая «идея» делает все нечестивое нечестивым или все благочестивое благочестивым», так научи же меня этой самой идее, что она такое, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом (παράδειγμα), □ признавал благочестивым то, что будет по добным ей (6 D E).

Правда, Бониц и Целлер указывают, что здесь слова «идея» и «вид» обозначают лишь *форму*, а под образом разумеется не первообраз самих вещей, а лишь общее понятие, представляющееся нормой для частных случаев. «Хотя Платон и стоит здесь у порога Сократова учения о понятии, – говорит Целлер, – но он еще не перешагнул через него». Однако где доказательство, что он через него не перешагнул? Бониц ссыпается на параллельные места в «Меноне» (72 C) и «Политике» (262 B), где δῖδοϛ θ ἰδέα действительно означают лишь «вид» и «форму»; но в этих двух диалогах Платон уже бесспорно очень далеко ушел от «сократической» философии своей первоначальной молодости. Во всяком случае, «единая, всегда тождественная себе самой форма, делающая все благочестивое благочестивым», и служащая «первообразом» или «нормой» для суждений о благочестии единичных поступков, представляет собой чисто платоновскую концепцию Сократовой диалектики, всего более близкую к учению об идеях. «Взирая на единую идею сводить рассеянное во многих местах» и «уметь снова делить по видам» – вот требования, которые Сократ придал истинному диалектику в Платоновом «Федре» (265 D E) и которые мы находим и в нашем диалоге: благочестие относится к высшему роду – праведности, которая затем делится на два подвида (12).

Таким образом, в «Евтифроне» мы находим не только методологические особенности позднейшей Платоновой диалектики, но и саму терминологию этой диалектики (идея, вид, образец (παράδειγμα), рущность (οὐσία) – β отличие от παθοϛ – рлучайного свойства). С другой стороны, нам понятно, почему критики затруднялись отделять «Евтифрон» от «сократически» диалогов. Диалектическая разработка вопроса о существе благочестия принадлежит Платону, но сам вопрос несомненно возбужден Сократом, и спор, воспроизведенный Платоном и приуроченный им к началу процесса учителя, служит важным и живым отголоском «Сократической борьбы». Беседа с Евтифроном, очевидно, вымышлена, как и прочие диалоги; но в этой вымышленной форме Платон дает нам действительное историческое содержание, показывает, уясняет нам отношение своего учителя к современному благочестию и объясняет то роковое столкновение, в которое он вступил с его представителями.

Когда же написан был «Евтифрон»? По всей вероятности, по истечении некоторого времени после смерти Сократа, вместе с рядом сочинений, предназначенных частью апологии учителя, частью же – обличению того общества, которое его осудило. Наиболее ярким и сильным из таких обличительных диалогов является «Горгий». В каком отношении к «Горгию» стоит «Евтифрон», сказать трудно: там обличаются риторы и политики, мастера дел человеческих, претендующие знать, что есть справедливость; здесь обличается божественных дел мастер, специалист по благочестию. Благочестивое определяется у Ксенофонта (Mem. IV, 6, 4), как *законное* относительно богов, в «Евтифроне», – как *справедливое* по отношению к богослужению, в «Горгии» – как *должное* по отношению к богам: нетрудно убедиться в тождестве этих трех определений, хотя нельзя решить, которая из трех формул принадлежит Сократу. Susemihl, сравнивая «Горгия» с «Евтифроном», считал последний более поздним, точно так же как Гомперц: в «Горгии» и «Протагоре» благочестие представляется еще особою добродетелью наряду со справедливостью, мужеством, мудростью и воздержанием, между тем как в «Евтифроне» благочестие перестает быть особою добродетелью наряду с справедливостью: благочестивое – праведно, и делание добра и правды есть истинное служение богам как «подателям благ» – воззрение, близкое к тому, какое мы находим в «Государстве» Платона. Вторая книга этого последнего сочинения, заключающая в себе пространное обличение мифологических представлений, "дает содержательный комментарий к сжатому тексту «Евтифрона».

**К объяснению «Лакхеса»<sup>[148]</sup> Перевод с немецкого статьи кн. С. Н. Трубецкого (журнал «Hermes» V. XL, 1905)**

Весьма известный в России писатель, философ Владимир Соловьев в своем переводе Платона выразил недоумение по поводу насмешек над афинским полководцем Никем в Лакхесе. Это весьма недружелюбное издевательство над почтенным старым полководцем много спустя после его трагической кончины кажется нашему критику очень странным, даже непонятным. Неудача сицилийского похода была не его виной, так как он был решительно против этого предприятия и, кроме того, на поле битвы храбро сражался за дело своего отечества, несмотря на тяжкую болезнь и преклонный возраст. Как осторожный и умеренный вождь консервативной партии, как человек с незапятнанной нравственностью, о котором Фукидид говорил, что он менее всех своих современников был достоин такого конца – δια την λασαν εἰς οφειτήν νενομισμένην ελιτήδεσθιν (VII, 86) – Никий, казалось, должен был вызвать к себе больше уважения со стороны молодого Платона. Предполагать личные неприязненные отношения между ним и Платоном невозможно, ибо последний был еще двенадцати-четырнадцатилетним мальчиком, когда пожилой уже Никий отправился в Сицилию. И тем не менее Никий в нашем диалоге изображен почти как комическая фигура и жестоко осмеивается Лакхесом, который был его другом и сторонником. «Если этот диалог написан Платоном, – говорит наш критик, – то изображение в нем Никия требует исторического объяснения, данных для которого, насколько мне известно, у нас не имеется» (Твор. Плат., т. I, с. 228–229).

Это наблюдение верно и вопрос обоснован, хотя разрешение его, может быть, не так безнадежно, как могло бы казаться. В то же время другие обстоятельства вызывают новые недоумения.

При более внимательном рассмотрении мы замечаем, что полемика Лахеса становится особенно резкой и озлобленной именно там, где Никин выступает с типично сократовским положением – что мужество есть познание или наука о том, чего нужно и чего не нужно бояться.

«Мне-то уже давно кажется, Сократ, что ты неверно определяешь мужество, потому именно, что ты не применяешь к делу того, что ты сам так превосходно говорил и что я не раз от тебя слышал... Часто я слышал, как ты говаривал, что всякий из нас хорош в том, в чем умен, а в чем глуп, в том и дурен» (Lach. 194, С. D – Твор. Плат., т. I, с. 215–216). Мужество есть известная мудрость или наука – именно вышеупомянутая наука о том, чего следует и не следует бояться. В последующем изложении это положение критикуется и опровергается Лахесом и *самим Сократом*, причем выясняется, что Никий ничего не может поделать со своим сократовским определением мужества и не в состоянии найти искомого.

Homeffer (Plato gegen Sokrates 1904) старается показать, что наш диалог содержит в себе прямую полемику Платона против Сократа. Лишь из уважения к памяти учителя его учение выводится под маской несчастного полководца и в таком виде опровергается и осмеивается Лахесом с помощью Сократа! И тут в основании лежит верное наблюдение, но объяснение неестественно, насколько только возможно, и оставляет без ответа вопрос: почему Платону понадобился именно Никий, для того чтобы возложить на него, как на козла отпущения, вину сократовского учения?

Настоящее положение дела таково: учитель (Сократ) и его коллега Лахес опровергают Никия с его сократическим тезисом, потому что он является несовершенным сократиком. Мужество есть не техническая наука, не какое-нибудь частное искусство, как и вообще всякое знание, по истинно сократовскому взгляду, означает мудрость, а не эмпирическое частное знание. Наш диалог не есть выпад против старого полководца Никия, погибшего в сицилийском походе: платоновский «Лахес» направлен против какого-то несовершенного сократовца, который выступает под именем Никия.

Чтение одного «Лахеса» уже приводит нас к предположению о существовании какого-то *литературного* «Никия» – сократического диалога с таким заглавием, созданного в среде сократовцев-сотоварищей Платона, «Лахес» которого записан в противовес этому диалогу. Ведь Никий выступает здесь не первый раз в качестве собеседника Сократа:  $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\ \eta\sigma\eta\ \chi\alpha\lambda\acute{o}\zeta\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\omicron\zeta\ \alpha\chi\eta\chi\omicron\alpha\ \dots\ \rho\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\iota\zeta\ \alpha\chi\eta\chi\omicron\alpha\ \sigma\omicron\upsilon\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\omicron\zeta\ (194\ P.\ D.)\dots\ \epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\ \eta\sigma\eta\ \tau\epsilon\ \epsilon\mu\iota\ \tau\psi\delta\epsilon\ \chi\alpha\iota\ \omicron\iota\delta\ \omicron\tau\upsilon\ \alpha\nu\alpha\gamma\chi\eta\ \upsilon\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \rho\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \dots\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \mu\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\ \alpha\eta\theta\epsilon\zeta\ \omicron\upsilon\delta\ \alpha\nu\ \alpha\eta\delta\epsilon\zeta\ \upsilon\pi\omicron\ \Sigma\omega\chi\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\zeta\ \beta\alpha\sigma\alpha\nu\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \theta\ \delta\ (188\ A\ B).$  Подтверждение этого предположения находится у Диогена Лаэртского II, 9: Федон, сообщает  $\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\zeta\ \delta\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\ \epsilon\gamma\rho\alpha\psi\epsilon\ \gamma\eta\eta\sigma\iota\omicron\upsilon\zeta\ \mu\epsilon\nu\ \Sigma\omega\pi\lambda\upsilon\rho\omicron\nu\ \Sigma\iota\omega\nu\alpha\ \chi\alpha\iota\ \delta\iota\sigma\tau\alpha\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\ \text{Н}i\chi\alpha\nu^{[149]}\ \omicron\nu\ \phi\alpha\sigma\iota\ \tau\iota\nu\epsilon\zeta\ \Lambda\iota\sigma\chi\iota\nu\omicron\ \omicron\iota\ \delta\epsilon\ \text{П}o\lambda\upsilon\alpha\iota\nu\omicron\ \text{A}\nu\tau\iota\alpha\chi\omicron\nu\ \eta\ \rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\alpha\zeta\ \chi\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\omicron\zeta\ \delta\nu\sigma\tau\alpha\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \sigma\chi\upsilon\tau\iota\chi\omicron\upsilon\zeta\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\zeta\ \text{--}\ \chi\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\zeta\ \tau\iota\nu\epsilon\zeta\ \text{A}\iota\sigma\chi\iota\nu\omicron\ \phi\alpha\sigma\iota.$

Итак, здесь мы нашли того литературного Никия, к которому относится полемика «Лахеса». Я не буду отрицать, что уже в этом произведении, направленном против сотоварища по философской школе, Платон находится на пути к тому, чтобы вырваться из границ первоначальной Сократики. Вероятно, в то время он сам еще не сознавал этого, как и столь многие другие оригинальные, творческие мыслители, которые считали себя правоверными последователями своих учителей даже тогда, когда они их уже превзошли. Впрочем, я не хочу здесь решать вопроса о времени написания этого диалога, хотя «Лахес» по характеру языка решительно отличается  $\delta\iota\omega\zeta\ \chi\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\zeta\ \Sigma\omega\chi\rho\alpha\tau\iota\chi\omicron\nu\ (\rho\ \text{Immis}\ h\ \text{v}\ \text{Neue}\ \text{Jahrb.}\ 1899.\ 499).$

Было бы напрасно пытаться точно восстановить ход мыслей и содержание предполагаемого «Никия», хотя платоновский «Лахес» дает нам указания и в этом отношении. *Вероятно*, Никий приводил к определению мужества как науки, указывая на знание ратного дела, приобретаемого путем изучения различных военных наук (напр.,  $\upsilon\pi\lambda\iota\chi\eta\ \theta\ \omicron\lambda\tau\iota\chi\eta\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\ \rho\epsilon\rho\iota\ \tau\alpha\zeta\ \tau\alpha\zeta\epsilon\iota\zeta\ 182)$  – поверхностная сократила ксенофоновского пошиба. Платон протестует против этого во имя и в духе своего учителя, углубляя проблему и ставя ее заново.

## Примечания

1

См. превосходную статью В.И. Вернадского о научном мирозерцании в «Вопросах философии» (1903).  
(обратно)

2

по-русски под ред. проф. Введенского. «Первые шаги древнегреческой науки» (1902) с переводом фрагментов  
(обратно)

3

Доксографы цит. по изд. Дильса (Dox.). Помимо главы об ощущениях (Dox. 499–527), до нас дошли значительные выдержки из первой главы «о началах», сохранившиеся в комментариях Симплиция (IV в. по Р.Х.) на 1-ю книгу «Физики» Аристотеля (Dox. 112 сл.).  
(обратно)

4

Следы древних человеческих жертвоприношений остались в культе Зевса Ликейского, Аполлона Дельфиния, Артемиды Мунийской, Арея, Диониса и многих других.  
(обратно)

5

Ср. Rohde, Psyche 2 Aufl., 1898  
(обратно)

6

Ср. каталог Нереид Ил., XVIII, 39–49), с каталогом Гесиодовой теогонии, 240 сл., с которым смешивается и каталог Океанид.  
(обратно)

7

К тому же выводу приводит и исследование «гомеровских» гимнов. Ср. Gruppe, «Die griechischen Kulte und Mythen» (1887) I, 523 сл., и его же «Griechische Mythologie», 411–420 сл. (1902).

(обратно)

**8**

Сказание о борьбе с Тифоном, или Тифаоном составляет отдельный эпизод, внесенный в "Теогонию" после Титаномахии.

(обратно)

**9**

Eduard Meyer, «Gesch. d. Alterhums» II, 449–460. Ronde, «Psyche», O. Gruppe, «Orpheus» (в Rosch. Lexicon).

(обратно)

**10**

См. Gruppe, «Griech. Mythol.» (1902), 429 сл.; его же «Griech. Kulte und Mythen» (1887), 644, и статью об Орфее в Мифол. лексиконе Рошера.

(обратно)

**11**

См. мое рассуждение о диалоге Платона «Евтифрон» во II томе Творений Платона (1903).

(обратно)

**12**

Diog. L. I, 23, который ссылается на Евдема.

(обратно)

**13**

Aetii Placita IV, 1,1 (Dox. 384 a 20).

(обратно)

**14**

Феофраст сопоставляет учение Фалеса с учением Гиппона, натурфилософа V века, который, по-видимому, был врачом и интересовался физиологией (Ср. Diels, Fr. пар. 26, 4 и 11 сл.). Аристотель считает мнения Гиппона не заслуживающими особого внимания. Не ему ли принадлежат, однако, вышеприведенные соображения о пище?

(обратно)

**15**

Perrot et Chipiez, «Hist. de l'art dans l'antiquite», v. VI, La Grece primitive l'art mycenien. Paris, 1894, с. 924–932.

(обратно)

**16**

См. Tannery, 832.

(обратно)

**17**

Четыре раза Аристотель говорит о беспредельном, как о начале «среднем» между огнем и воздухом (de gen. et com II, I, 328 b 35; ib 5, 332 a 21; Phys. I, 4, 187 a 14; Met. I, 7, 988, a 30); пять раз оно является средним между водою и воздухом (Met. I, 8, 989 a 13, de gen. et corr. II, 5, 332 a 21; Phys. III, 4, 203 a 18; id. 5, 205 a 27; de coelo III, 5, 303 b 12); однажды говорится о стихии, промежуточной между огнем и водой (Phys. I, 6, 189 b 1), но это, очевидно, относится к воздуху. Проф. Каринский (Бесконечное Анаксимандра, СПб., 1890) пытается доказать, что к Анаксимандру относятся только те тексты, в которых беспредельное изображается средним между огнем и воздухом.

(обратно)

**18**

Ср. у Гомера: высокая сосна, выросшая на Идеоι ηεροζ ανθερ ιχανεν (Λ XI V, 288). Воздух в виде мрака, тумана, тучи см. Л. III, 38εχαλυσε γερι πολλη), V, 864 (οη εχ νεφων ε ρεβεννη φαίνεται απη), XIV, 282, (ηερα εδσμενω, ζ мраком); то же в «Одиссее», XI, 15 (киммерийцы, скрытые воздухом и тучей), или IX, 144 (сквозь густой «воздух» не проникает свет луны). Отсюда прилагательные «воздуховидный» – ηεροειδηζ (αεροειδηζ) в значении туманный, синеватый (напр., море), или «воздушный» – ηεροειζ, мрачный, темный, напр. Тартар (Л. VIII, 13) или ночная тьма, ζοφοζ (XV, 191; XXI, 56).

(обратно)

**19**

По Ямвлиху, он воздерживался лишь от мяса тех животных, которые не приносятся в жертву Олимпийским богам (человеческая душа не переселяется в животных, годных для жертвы, V, Pyth., 85).

(обратно)

**20**

Зенон, ученик Парменида, полемизировавший с пифагорейцами, озаглавил свое сочинение, направленное, по-видимому, против их учения, – «против философов», что подтверждает это предание. Другой вопрос, все ли члены союза были «философами»?

(обратно)

**21**

Jamb. de V. P., 89εχαλειτο δε γεφμετρια προζ Πυθαγορου ιστορια.

(обратно)

**22**

Филолай, fr. 11. Ср. фрагмент Спевсиппа у Дильса, 245, и у Tannery, «Hist. de la science hellene». 374. Пифагореец Пророс, современник Платона, писал о «седмиче».

(обратно)

23

По свидетельству Аристоксена, из восьми «симфоний», установленных позднейшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., I, 20; И, 45). Однако Архит определил соотношение тонов в гаммах энгармонической, хроматической и диатонической.

(обратно)

24

Ает. II, 7 Дох. 336 (вероятно, свидетельство Феофраста).

(обратно)

25

См. Zeller, I, 430 сл. Филолай, который говорит о десяти небесных телах, по-видимому, обходит «гармонию сфер» молчанием. Древнее учение о гармонии знало лишь семь тонов гептахорда (точнее, пять тонов и два полутона). Земля остается неподвижной среди вращающихся небесных сфер еще у Парменида (начало V в.).

(обратно)

26

Дильс и Вуwater извлекают этот фрагмент из схолий к Ил. IV, 4 (I, 69, 6 Sehr.); по-видимому, однако, ps. Πίρροσκληρὸς οἰατήρ I, 11, ашиже к Гераклиту.

(обратно)

27

Трудно передать этот греческий термин, буквально означающий «слово», одним равнозначим русским выражением: ближе других «рассуждение», как в смысле «речь», «слово о чем-нибудь» (fr. 39, 87, 108), так и в смысле «разум» (fr. 115 и 2, ср. fr. 11 ἔξυνον ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν), в смысле «отношение» («в рассуждении» – в отношении fr. 4 a и 31). Некоторые ученые, как Schuster (Heraklit von Ephesus, 1873, 17) или Burnet (Early Greek Philosophy, 133, 13), признают *логос* лишь в смысле «речь» (argument, discourse etc.); но это едва ли возможно, как ввиду fr. 2 (ἡγεῖται ὁ λόγος ἑξ ὀνόματι φρονήσεως), а и ввиду fr. 115, если только его можно приписать Гераклиту. Fr. 1 – λόγου τοῦ εὐοντοῦ ἀεν – может означать "хотя рассуждение это истинно всегда"... (Burnet, I, с!). Противоположного мнения держится Целлер, I, 668, 2; Tannery, I, с. 171; A. Aall. Gesch. der Logosidee, 1896, I, 28–40; Diels, I, с., и др. Во всяком случае, само понятие всеобщего разумного закона, мысли или «единой мудрости» у Гераклита имеется, и хотя терминология его сбивчива, есть полное основание думать, что сам термин *логос* для обозначения мироправящего разумного начала был заимствован стоиками у Гераклита, а не приписан ему ими.

(обратно)

28

Fr. 32; ἐν τῷ σοφῶν μόνον λεγέσθαι οὐχ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνοῦ ὀνόματι. Comperz Zu Heraklit's Lehraufgaben (1877) соединить этот фрагмент с fr. 41 (Вуw. 19), который он вставляет между словами μόνον θ λεγέσθαι.

(обратно)

29

Πῆρστηρ – буквально – молонья, или жгучий вихрь; Сенека (Quaest. Nat. II, 56) передает igneus turbo, Дильс – Glutwind, или «смерч с электрическим разрядом» (!), Вернет – «ураган, сопровождаемый смерчем» (153). Важно, что огонь обращается непосредственно в воду, а не в воздух, несмотря на ошибочное толкование Климента Strom. IV, 101, p. 712, Potter; ср. Diog. L. IX, 9, который черпает из достоверного источника – Феофраста. Огонь *угасаем* в воду, вода *высыхает* частью в землю, частью в огневицу *пῆρστηρ*, θи в воздух, земля частью вновь растворяется в воду, частью выделяет те светлые испарения, которые тают на солнечных лучах, которыми питается солнце. «Воздухом», как уже сказано, называется туман; естественно, такой туман рождается из воды (как испарение) или земли, а не из огня (76).

(обратно)

30

См. Sext. adv. math. VII, 128–130 – несмотря на примесь позднейших идей и позднейшую терминологию. Ср. Ает. IV, 3, 12 (Дох.)

(обратно)

31

Fr. 112 – ποιεῖν χάρα φρεσίν – если и не подлинное выражение Гераклита, то все же верно передает его основную мысль, выраженную во fr. 2 и 114.

(обратно)

32

Из fr. 53 о войне как отце и законном царе, делающем одних свободными, а других рабами, можно было бы заключить, что Гераклит считал нормальным подчинение Эфеса персидскому владычеству (ср. fr 33; но было бы успешным строить подобные догадки на основании столь недостаточных данных. Предание о сношениях Дария с Гераклитом оставило следы в (подложных) письмах Гераклита и персидского царя. Ср. J. Verhays, Die heraclitischen Briefe (1869), 13. Ср. Clem. Strom. I, 65, p. 354, где говорится о том, что Гераклит *не последовал* предложению Дария, звавшего его к себе, очевидно, не в качестве философа, а в качестве противника господствовавшей в Эфесе демократической партии.

(обратно)

33

Элегический отрывок Ксенофана (№ 1 у Дильса) пленил самого Пушкина, который передал его в вольном подражании.

(обратно)

34

Трудно соединить эти положения с представлением о сферической форме «всеединого» – противоречие, объясняющее разногласие свидетелей по вопросу о том, признавал ли Ксенофан свое божество ограниченным или беспредельным.

(обратно)

**35**

Tannery, Hist. de la sc. hell., 132.

(обратно)

**36**

Ср. δοχεουσι (fr. 14).

(обратно)

**37**

Diels, Hermes XXV, 196 сл.

(обратно)

**38**

Собственно «сущее со всех сторон закончено, так как существует конечный предел».

(обратно)

**39**

Эмпедокл состоит в связи с местной сицилийской школой врачей, главою которой был его современник Акрон (Гг. 157; ср. Plinius, Nat. hist. XXXIX, I, 5; Diels, Fr. § 21 A 3).

(обратно)

**40**

ααα γαρ ανθρωποιζ περιχαρδιον εστι νοηα.

(обратно)

**41**

Ср. v. Amim. Die Weltperioden bei Empedokles в Festschrift Th. Gomperz dargebracht, 1902).

(обратно)

**42**

Сочинения Демокрита были собраны Фрасиллом в 15 тетралогиях согласно списку их у Каллимаха.

(обратно)

**43**

На самом деле, как указывает Гомперц, центробежная сила, наоборот, должна была бы отбрасывать наиболее тяжелые части к периферии; по-видимому, Демокрит имел в виду те воздушные шарики, которые крутят и поднимают кверху только пыль и легкие предметы.

(обратно)

**44**

Ευδωλον – оризрак, призрачный образ. Поскольку и из самого глаза нашего исходят истечения, образы видимых предметов изменяются ими. «Образы», однако, проникают в глаз не непосредственно: они приводят в движение воздух, отделяющий нас от них, и сообщают ему свой отгиск.

(обратно)

**45**

Слово ορθωσιζ ve было передано автором по -русски, хотя с этой целью им был оставлен в рукописи пробел, который нам и пришлось заполнить помещенным в тексте выражением (см. пер. Diels'a. Прим. изд.).

(обратно)

**46**

Coumot, Traite de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 1861, I, 245.

(обратно)

**47**

Шлейермахера, Целлера, Бернета и других; новейшее исключение составляет Гомперц (I, 446), хотя его основания не особенно убедительны.

(обратно)

**48**

Arist

(обратно)

**49**

Хотя Энопид и признавал началами «огонь и воздух» (теплое и холодное!). Sext. Puth. hyp. III, 30 (D.Fr. § 29, 5).

(обратно)

**50**

Ср. эпитафию Фрасимаха Халкидонского у Athem. X, 454 F (D, 542, 21).

(обратно)

**51**

Протагор у Платона (Prot. 329 B); Горгий (Gorg. 477 C).

(обратно)

**52**

См. хотя бы «Федра» (266 B sq.), где Платон показывает свое знакомство со всей литературой предмета.

(обратно)

**53**

Горгий 452 B; ср. Филеб 58 A – по видимому, близкая передача мысли самого Горгия. Ср. Гекубу Евриппда ст. 814.

(обратно)

**54**

Слова *в духе* вставлены здесь издателями ввиду сделанного проф. П. И. Новгородцевым указания, что изречение, поставленное в кавычках, принадлежит не Гиппию, а взято кн. Трубецким из Διαλεξις, – ороизведения неизвестного софиста. *Прим. изд.*

(обратно)

**55**

«Теэтет» 152A ... παντων χρηματων μετρον ανθρωπον ειναι, των μεν οντων ω ζ εστι, των δε μη οντων ω ζ συχ εστιν.

(обратно)

**56**

Ср., напр., «Протагор» Платона, 334 A след.

(обратно)

**57**

Это было сделано Аристотелем.

(обратно)

**58**

Продик написал своего «Геракла у распутья» (Хен. Мем. II, 1, 21–34). Гиппий – поучения Нестора Неоптелему. Антифон – о единомыслии, Горгий – многие похвальные и надгробные слова. Ср. также «Миф Протагора» у Платона (Prot. 32 °C sq.).

(обратно)

**59**

«Финикиянки», 536–538.

(обратно)

**60**

Облака 372 сл.

(обратно)

**61**

αστεροζ μδροζ – сакими считал солнце и Анаксагорμδροβ η πετρον διαυροβ (Act. II, 20, 6).

(обратно)

**62**

Вслед за этими словами в рукописи начинается рассуждение по вопросу о том, может ли добродетель быть предметом обучения, но дополнение, которое предполагал здесь сделать автор, осталось незаконченным, и, чтобы избежать перерыва в ходе мысли, мы место это помещаем в примечании. После слов «заслуживая упреки Аристотеля» в рукописи стоит: *Но в действительности дело не сочтем так просто, как оно представляется иным «сократовцам», на что указывает Платон в своих «сократических диалогах»: если добродетель есть знание, то почему она не составляет предмет преподавания или обучения (οδδιδαχτου)? Почему ни добрые граждане не могут обучить ей своих детей, ни софисты, профессиональные учителя, не успевают в этом деле, и отчего сам Сократ, отождествляющий ее со знанием, отвергает возможность ее преподавать! (Конец «Протагора»)*. На этом рассуждение обрывается, и поставленный здесь вопрос остается беч ответа. О характере его можно, однако, догадываться на основании данных в предшествующем изложении указаний относительно природы добродетели как осуществленной мудрости, истинного и деятельного знания, которого нельзя передавать или преподавать внешним образом, как это делают софисты, но которое каждый должен искать внутри себя, так что роль философа сводится к тому, чтобы побуждать к подобному исканию, повивая умы в духовном рождении.

(обратно)

**63**

Хен. Мем. 1, 4, 8. Тот же аргумент и в аналогичных выражениях Платон влагает в уста Сократа в своем «Филебе» (28 D sq.).

(обратно)

**64**

Из возможного не может произойти невозможное. А т. к. невозможно, чтобы нечто совершившееся стало теперь иначе, чем оно есть, то невозможно, чтобы и прежде оно могло быть иначе. Невозможное никогда не может быть возможным, и наоборот.

(обратно)

**65**

Напр., «Истина», о диалектике, о знании и мнении, о опрашивании и ответе, об употреблении имен, об учении и т. д. Относительно полемики Антисфена с Платоном см. мое рассуждение к диалогу «Евтидем» во II т. творений Платона.

(обратно)

**66**

Ср. также Кратес, Diog. L. VI, 98.

(обратно)

**67**

«Тот вид (видовое понятие), в силу коего все святое свято».

(обратно)

**68**

«Единую идею; в силу единой идеи все несвятое несвято и все святое свято».

(обратно)

69

«Святое» определяется как «справедливое относительно почитания богов».

(обратно)

70

См. Siebeck, Platon als Kritiker Aristotelischer Ansichten, в Zeitschr. f. Philos, u. philos. Kritik.

(обратно)

71

Διμουρῶς ἀγαθός, πατήρ (Tim. 28 P – 29 A); θεός οὐραμὴ οὐδαμῶς ἀδίκος, ἀλλ' ὡς οἶον τε δίχατοτατος (Theaet. 176 P); ἀγαθὸς ὁ γὰρ θεὸς τῷ ὄντι (Resp. 11 379 B) – вот какие определения дает ему Платон.

(обратно)

72

Так и мегарики отождествляли Бога с абсолютным.

(обратно)

73

Также в «Федре» – χινησεῶς μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ εἶναι χινοῦν (245 D)...μη ἀλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ εἶναι χινοῦν ἢ ψυχὴν (245 E)

(обратно)

74

Феофраст сообщает, как передаст Плутарх, что под конец жизни, все более и более приближаясь к пифагорейцам. Платон признал подобно им центральный огонь, отказавшись, таким образом, от своей геоцентрической теории.

(обратно)

75

В конце «Тимея»: наполненный живыми существами мир εὐφρόν δραστὸν τὰ δπλατὶ πετιεχόν, εἰχῶον τοδ νοητοδ φοδ ἀσθητοδ, μεγιστοδ χαὶ ἀριστοδ χαλλισιοδ τε χαὶ τελεωτατοδ.

(обратно)

76

При этом все первые души явились в мужском образе.

(обратно)

77

Порода животных, в которые переселяется душа, зависит от характера, который был у человека при жизни.

(обратно)

78

Первоначально божество, согласно мифу Платона, и создало одну лишь голову, которой была дана круглая форма наподобие мирового тела. И только впоследствии было привешено к ней туловище.

(обратно)

79

За пределами 40 лет для женщин и 55 для мужчин им разрешаются половые отношения за исключением кровосмешения между родителями и детьми. Степени родства определяются так: всякий ребенок, родившийся между 7-м и 10-м месяцем после торжественного заключения брака, считается ребенком всех тех мужчин и женщин, которые тогда вступили в браки. По-видимому, брак заключался на время, а не на всю жизнь; отличившиеся на войне пользовались особыми преимуществами: на них чаще падал выбор, и им приготавливалось большее число браков (Resp. 468 C).

(обратно)

80

Впрочем, Платон высказывает мысль, что всякая война между греками есть лишь междоусобие: поэтому идеальное «справедливое государство» не допускает опустошения и разрушения греческих городов даже во время усобицы, имея в виду ее конечное прекращение и умиротворение. Подобно Исократу и многим другим современникам Платон мечтает об объединении эллинов для совместного военного предприятия против «варваров». Рабами могут быть только варвары, а не эллины.

(обратно)

81

Любопытно сравнение Платона с трактатом Ксенофонта о Лакедемонском государстве.

(обратно)

82

каким образом человек становится вместе хорошим и счастливым.

(обратно)

83

Школа Аристотеля носила название *перипатетической* от крытого перипатоса (колоннады), ее окружавшего.

(обратно)

84

Чтобы построить свое учение о государстве, Аристотель собрал исторический материал по государственному устройству 158 греческих государств. Недавно открытый трактат *Ἀθηναίων πολιτεία*, внесший так много нового в наши понятия об афинском строе, показывает, как невосполнима утрата полного сборника «политий».

(обратно)

85

Александрец около 200 года до Р.Х., его список передается Диогеном Лаэртцем.

(обратно)

86

Слово *метафизика* имеет случайное происхождение и было неизвестно Аристотелю. Все сочинения по «первой философии» были помещены редакторами сочинений Аристотеля после его физики – *μετα τα φυσικα*. Туда термин «метафизика», который встречается впервые в эпоху Августа у перипатетика Николая Дамаскина.

(обратно)

87

Трактат о категориях, приписываемый Аристотелю, вряд ли принадлежит самому Аристотелю; в других своих произведениях он имеет в виду главным образом указанные четыре первые категории.

(обратно)

88

То τι ην είναι βъякой вещи есть ее суть, то, что она есть действительно и что постигается разумом, как ее истинное, подлинное είναι; истинное определение вещи есть понятие это” сущности τινος потреб ляется здесь, как, напр., в вопросе τι ην το πραγμα τουτο – что это за вещь?

(обратно)

89

Не хорошо многовластье: единый да будет владыка.

(обратно)

90

την ψυχην

(обратно)

91

Скептицизм этот носит совершенно иной характер, чем у нас. Как это ни странно, но у древних он является нравственным учением, основанным на отрицании всякого познания.

(обратно)

92

деятельный разум.

(обратно)

93

Огонь есть *πλεγμα του ζουμου*, франк. *Baumker*, 356, 4

(обратно)

94

Ничто бестелесное не касается тела.

(обратно)

95

Ничто бестелесное не испытывает телесных аффектов.

(обратно)

96

Жить сообразно природе.

(обратно)

97

Несчастье есть повод к добродетели: мудрый все бедствия считает упражнением (в ней).

(обратно)

98

Система (целое), объемлющая в себе богов, людей и существа, родившиеся ради них.

(обратно)

99

Знание служения богам.

(обратно)

100

(Epicurus) negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam (Cic. Fin. I, 9, 30).

(обратно)

101

Я плюю на прекрасное и на тех, кто тщетно ему изумляется, когда оно не доставляет никакого удовольствия.

(обратно)

102

«... и сам Эпикур был хорошим человеком, и многие эпикурейцы были и ныне продолжают быть в дружбе верны и во всей жизни постоянны и серьезны».

(обратно)

103

Т. е. каждая вещь есть «не более то, нежели это», даже – «не более есть, нежели не есть».

(обратно)

104

Печатаемая в приложении статья кн. С.Н. Трубецкого об Эпикуре первоначально была помещена им в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона.

(обратно)

**105**

«Творения Платона» / перевод с греческого Владимира Соловьева, М.С. Соловьева и князя С.Н. Трубецкого. Том 2-й. Издание К.Т. Солдатенкова.

(обратно)

**106**

Так именно делает Исократ в своей 13-й речи (против софистов). Ср. начало 10-й речи (похвала Елене).

(обратно)

**107**

«Творений Платона»

(обратно)

**108**

Bonitz, Platonische Studien (3 Aufl.) 1886, с. 126.

(обратно)

**109**

Такие словотворцы не обладают «царственным искусством» и, как иные мастера, сами не умеют играть на тех лирах, которые они выделывают. Далее, их искусство заговаривать судей и народных представителей сравнивается с искусством заговаривать змей, ядовитых пауков и скорпионов.

(обратно)

**110**

Bonitz, Platonische Studien, 135 сл., ср. Zeller, 2, 1477.

(обратно)

**111**

Ср. Zeller, 2, 1, 293.

(обратно)

**112**

Иб. 301, 3 и комментарий Алекс. Афр. к V 29 метафизики Арист. V, ~~ἄπο~~ ἄπο ξ Αντισθηνης εχαστον τών онταν λεγεσθαι τώ ойειψ λογη μονη και ενα εχαστον λογον ειναι... εξ ων και συναγειν επειρατο οτη μη εστι αντйлеγειν. τουз мен гар ανйлеγονтаз пери тивоз διαφορα λεγεν ο φειλενν, μη δυναζθαι δε пери αυτου διαφορουз τουз λογοз φερεσθαι тш ενα τον ойειοи εχαστου ειναι. ενα гар εноз ειναι και τον λεγονта пери αυτου λεγειν μονον, ωote ει мен пери τουπραγμαтоз του αυτου леγοиен αλληλοиз (ειз гар о пери εноз λοгоз), леγονтез ое таυта ουχ ανтйлеγοиен αλληλοиз. ει δε διαφοροнта леγοиен, ουχετι λεξει ν αυτουз пери αυτου.

(обратно)

**113**

Иб. 302, 1. Ср. комментарий Прокла к «Кратилу» Платона, ~~ἄντισθηνης~~ ελεγεν μη δειν ανтйлеγειν. Παζгар, φησι, λογοз αλητευει. ο гар λεγων τι λεγει, ο δε τι λεγων, то он леγει, ο δε то он леγων, αλητευει.

(обратно)

**114**

«Творения Платона». Ср. Euthyd. 284 и Theaet 201 E; простое сличение этого последнего текста с «Метафизикой» Аристотеля кн. VIII гл. 3 (1043 в. 23 сл.), где речь идет об Антисфене, убеждает нас, что Платон говорит о нем же.

(обратно)

**115**

Таковы его Αλθεια, π. του διαλεγεσθαι ανтйлогичоз, Σαθων η пери του ανтйлеγειν (Σαθωνтйφαθη), π. ονοματον Χρησωз, π. ερωτησεωз και αποχρισεωз, π. δοξηз και επιστημηз, δοξει η еριτιχοз, π. του манθανεи προβληματαφ.

(обратно)

**116**

Ср. аргументацию Дионисиодора 298 и 301A: тина τροпσν εт ερου ετερш παραγενομενου то ετερον αν еη.

(обратно)

**117**

Ср. Zeller. 2, 1, 295.

(обратно)

**118**

Plat. Soph. 246 et – 247 B.

(обратно)

**119**

Zeller, 266 сл.

(обратно)

**120**

Как увидим впоследствии, сам Платон вынужден был допускать сферу среднюю между ведением и неведением – сферу правильного (хотя и безотчетного) мнения, – чтобы объяснить возможность такого перехода.

(обратно)

**121**

Школа киников получила свое название от посвященной Гераклу гимназии Киносарг, где она имела свое первоначальное местопребывание: там собирались эти своеобразные атлеты, «пантикратирасты» философии. Насмешливое прозвище «псов» осталось за ними, однако, не по одному месту жительства.

(обратно)

**122**

Несколько странны намеки на гонорар, взимаемый обоими софистами (272 А. 304 С), по-видимому, это не вяжется с нашим представлением о киниках. Однако и помимо Евтидема, свидетельства Исократ (Helen 6, Soph. 4) и Диогена Лаэртского (VI, 9), заставляют думать, что и киники брали с учеников гонорар, хотя и незначительный.

(обратно)

**123**

300 А. οὐν τα ημετερα ψατια; ναι. δυνατα οὐν οραν εστιν ταυτα; υπερφωζ εφη ο Κτησιπλοζ. τι δε; δοζ. μηδεν, συ δισωζ ουχ οκει αυτα οραν ουτω ζ ηδυζ ει.

(обратно)

**124**

В «раке, недавно прибывшем морским путем», нельзя видеть намека на "заморских учителей, а разве на *одного* заморского учителя, «недавно приехавшего» софиста. Гидра ниоткуда не приплыла, – Антисфен был уроженцем Афин; Дноген *Синопский* прибыл в Афины из Дельф, или, по другому преданию, из *Делоса*, после смерти Сократа. Кусательными" считали его речи не только другие, но и он сам (Diog. L. VI, 2, 60); *επ αριστερα λεγων και οαχων* – характеристика Диогена, весьма естественная в устах Платона.

(обратно)

**125**

Аристотель приводит один софизм Евтидема (Soph. El. 20 177 b, 12), представляющийся совершенно бессодержательной игрой слов. Что Платон нередко выводил своих противников под маской тех или других софистов, обличаемых Сократом, в этом нам еще не раз предстоит убедиться. Диалоги «Иппий Меньший», как замечательно хорошо показал Ф. Дюммлер (Antisthenica, 1882, 31 сл.), также посвящен Антисфену и его превратным толкованиям Гомера.

(обратно)

**126**

Ср. Blass, Die attische Beredsamkeit, 11 (1892).

(обратно)

**127**

Ср. это обвинение у Исократ XI 5. См. Ivo Brans, d. literarische Portrat d. Grieben, 1896, с. 193–195

(обратно)

**128**

Ср. Eluduard Meyer, Gesch. d. Alterhums, V (1902) пар. 848.

(обратно)

**129**

Как долго держалось в некоторых кругах озлобление против Сократа, видно из того, что более чем через полвека после его смерти Эсхин, желая уязвить своего противника Демосфена, сравнивает его с «софистом Сократом» (против Тимарха, пар. 173).

(обратно)

**130**

δαζονιον β смысле демон только в Новом Завете.

(обратно)

**131**

Хен.-Апол. 22 συναγορευοντεζ. ρу Платона (21 сл.) ссылка на брата Херефонта и перечисление возможных свидетелей (33 D и сл.). Возможно, что таким перечислением Платон заменяет сами показания.

(обратно)

**132**

Текст оракула приводится различно, причем простейшую редакцию дает Платон. На вопрос Херефонта, есть ли кто-нибудь мудрее Сократа, «пифия отвечала, что никого мудрее нет». У Диогена Лаэртского – «всех мужей Сократ мудрейший», (II, 5,18); у схоласта – «мудр Софокл, мудрее Еврипид, всех мужей Сократ мудрейший»; у Ксенофонта – очевидная амплификация – «Аполлон отвечал, что нет никого ни благороднее, ни праведнее, ни мудрее».

(обратно)

**133**

Содержание речи Поликрата сохранилось у Ксенофонта (Memor. 1, 2,9 – 61); он влагает в уста Анита и обвиняет его в том, что он приводит своих учеников к осуждению существующего порядка (напр., избрания посредством жребия); он учит их праздности, он пользуется толкованием поэтов, чтобы распространять революционные антинациональные воззрения, – недаром из среды его учеников вышли такие люди, как Алкивиад и Критий. Что касается речи Лисия, то, как предполагают иные, напр., Герке, ею в значительной мере воспользовался Ливаний в своей «Апологии» (IV в. по Р.Х.).

(обратно)

**134**

См. Творения Платона, приложение ко II тому.

(обратно)

**135**

Ср. Wetzel, Die Apologie d. Xenofon в Neue Jahrbucher f. d. Klass. Alterhum 1900, 389.

(обратно)

**136**

Zeller, Philos, d. 9 г. Н 195; v. Wilamowitz Moellendorf Hermes XXXII. 1897 с. 99 сл.

(обратно)

**137**

Ср. O. Immisch в Neue Jahrbücher f. d. Kl. Alterthum 1900 s. 415: wdre die Apologie ohne Verfasseramen da, man künnte auf Grund der sprachlichen Kennzeichen kaum anders als sie eben dem Schriftsteller zuweisen dessen Namen sie jetzt in der Ueberlieferung trdgt. Und die Kennezeichen sind so zufälliger, so unaufdringlicher Art, dass eine bewusste Nachahmung... so gut wie ganz ausgeschlossen ist.

(обратно)

**138**

Главнейшие из этих различий между Апологиями и Мемора-биями сводятся к следующему: в первой Сократ не защищается от обвинений в атеизме и метеорософистике и признает, что воспитание (ιδεα) есть его призвание (20); в Меморабиях Ксенофонт считает нужным оправдывать его от обвинения в метеорософистике и безбожии, якобы выставленным против него (1, 2, 64. ω ζ εν τη γραφη εγεγραπτο), ффоятно, под влиянием памфлета Поликрата, а может быть и «Апологии» Платона. Далее в Меморабиях же он настаивает, подобно Платону, что Сократ не признавал за собою учительства.

(обратно)

**139**

Помимо возможного литературного влияния, на которое указывает сличение с Платоновой «Апологией» (см. ниже), укажем на Apol. 28 и 29, где ελεγεται, может быть, указывает на источник, отличный от Гермодора.

(обратно)

**140**

Ср. «Апологию» Платона 32 D.

(обратно)

**141**

Он был σντοφυλαξ ρм. Lys. 22,8 и Wilamowitz, Aristoteles und A them, II. 374 сл.; вскоре после этого он, по -видимому, умер.

(обратно)

**142**

20 E... μη θορυβισετε, μη εαν διξω τι τιν μεγα λεγειν θт. д. Ср. 34 D, 37 A.

(обратно)

**143**

С точки зрения судебного красноречия, чрезвычайно удачна сама форма ссылки на Херефонта – «приверженца моего, да и большинства из вас, который разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами» (очевидно, по свержении 30 тиранов): Сократ обращается к представителям господствующей партии, вожаком которой был Анит и которая косо смотрела на Сократа за его сношения с некоторыми из олигархов. Это нужно иметь в виду и при рассказе Сократа о его одинаковой стойкости перед демократическим и олигархическим деспотизмом (32).

(обратно)

**144**

29 и заключительная речь после приговора.

(обратно)

**145**

Любопытно сопоставить следующие тексты:

Ксенофонт

(22) ολλ ιρχεσε μοι οηλωσαι στι Σωκρατηζ το μεν μητε περι θεουζ ασεβσοα, μητε περι ανθρωπουζ οδιχοζ φανηναι περι παντοζ εποιειτο (23) το οε μη αποθαναν ουχ ψετο λιπαρητεον.

Платон

(32 D)...τοτε μεντοι εγω ου λοδψ, αλλ εργψ αυ ενεσειζαμην, οη εμα θανατου μεν μελει, ε ι μεν μη αγροιχοτερον ην ειπειν, ουδ οτιοιν, του δε μηδεν αδιχον μηδ ανοσιον εργαζεσθαι τουτο δε το παν μελει.

(обратно)

**146**

Мы отметили в «Критоне» место, которое *может быть* ссылкой на «Горгия». См. «Творения Платона». Ср. также «Апологию» 28 B – 31.

(обратно)

**147**

H. Gomperz. f. Philos, und philos Kritik. Bd. 109 (1896) 2, 176 сл.

(обратно)

**148**

Написано в конце августа 1905 г.