

ПЛАТОН



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
ЛИТЕРАТУРА»
МОСКВА 1965





ПЛАТОН

•

ИЗБРАННЫЕ ДИАЛОГИ



ПЕРЕВОД
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО

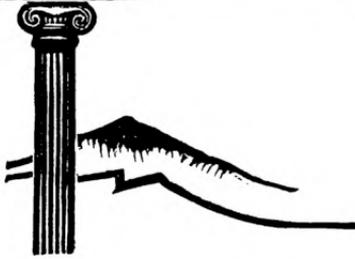


Издание осуществляется под общей редакцией
С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского,
А. Тахо-Годи, С. Шервинского

Составление,
вступительная статья и комментарии
В. А С М У С А

Редактор переводов
А. Е Г У Н О В

Художник
А. Г О Н Ч А Р О В



ПЛАТОН — ФИЛОСОФ-ХУДОЖНИК АНТИЧНОГО МИРА

I

Деятельность Платона протекала в первой половине четвертого века до н. э. Это время, когда город-государство («полис») античного мира, основу которого составляло рабовладение и рабовладельческие отношения, переживал глубокий кризис. Обострились классовые противоречия, Пелопонесская война разорила крестьянство, возник новый класс богачей, затмивший и оттеснивший старинную аристократию. В городах многие рабовладельцы превратились в мелких и средних свободных производителей. В больших городах образовался люмпен-пролетариат («чернь», «охлос»). Формы классовой борьбы и степень сознательности люмпенов были несовершенны. В своих требованиях и мечтах бедняки не шли дальше передачи и перемещения богатства из одних рук в другие. Кроме пропаганды уравнительного передела, другой линией развития общественной мысли была идеализация старины, отеческого и дедовского строя.

В V веке до н. э., после победы над персами, Афины достигли вершины процветания, могущества и культурного блеска. Но в первой половине IV века, после неудач Пелопонесской войны, после тирании Тридцати, знаменитая держава начала клониться к упадку. Рабовладельческая по своей социальной основе демократия не могла преодолеть многочисленных трудностей и противоречий. Исторический опыт выявил многие ее недостатки и несовершенства. Постоянными ссылками на них пользовались как оружием в политической борьбе классов реакционные публицисты. Они критиковали афинский политический строй. Это была критика античной демократии не как демократии *рабовладельческой*, а как *демократии*, как выборной власти, выдвигавшей на государственные должности ремесленников, мелких производителей и торговцев.

Сын родовитого афинского гражданина, Платон был противником демократии, ее политических форм, возникшей при ее господстве духовной культуры, в том числе художественной. Но Платон не был заурядным реакционером. Его гениальный ум открыл ему глаза на многие действительные недостатки рабовладельческой демократии. И в наши дни не только профессиональный историк античного мира, но и простой любознательный читатель с интересом прочтет суждения Платона о несовершенстве афинского полиса.

Социальные и политические воззрения Платона неотделимы от основ его философского мировоззрения. Историческое значение этого мировоззрения в том, что оно оказалось первой в истории философии широко и глубоко разработанной системой объективного идеализма, и притом идеализма в своем существенном характере — *диалектического*.

До конца V века до н. э. основным и преобладающим типом древнегреческих философских учений был *материализм*: идеализма, как учения, сложившегося в осознанную систему, еще не существовало. Однако зародыши будущих разногласий и будущей противоположности материализма идеализму возникли задолго до Платона. Они могут быть обнаружены уже в самых ранних учениях о природе и о человеке: в мифологических воззрениях Фалеса («все полно богов»); в учении пифагорейцев о переселении и перевоплощении душ; в учении элейцев о противоположности достоверной истины, открывающейся уму, — недостоверному мнению, возникающему из чувств; в от-

дельных мыслях материалиста Гераклита (например, в афоризме о всеуправляющем логосе); в учении Анаксагора о том, что всеобщей движущей силой является Ум; в субъективизме некоторых софистов; в сократовском отрицании познаваемости природы и во взгляде Сократа на самопознание как на главную задачу философии; в учении мегарской школы о «бестелесных видах» или «родах» и т. д.

Но все это были только *задатки*, только *возможности* развития философии в сторону идеализма, но не идеализм как *система взглядов*. В учении Платона древнегреческий идеализм впервые складывается в *мировоззрение*, *противопоставляет* себя материализму, который, как мировоззрение и как система научных положений, сложился ранее — у атомистов конца VI и начала IV века до н. э.— Левкиппа и Демокрита.

С этого времени материализм и идеализм образуют уже вполне оформившуюся противоположность двух основных направлений в развитии древнегреческой философии, и не только древнегреческой, но и всей последующей. Ленин подчеркнул определяющее значение этой противоположности, впервые так резко выступившей в философии Демокрита и Платона: говоря о «кругах», или циклах, развития идей в истории философии, Ленин для античной философии таким «кругом» считает «круг» «от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита» (Философские тетради, Полное собрание сочинений, изд. пятое, т. 29, стр. 321), а в «Материализме и эмпириокритицизме» говорит о двухтысячелетней борьбе идеализма и материализма как о борьбе «тенденций, или линий, Платона и Демокрита в философии» (Полное собрание сочинений, изд. пятое, т. 18, стр. 131).

О жизни Платона достоверно известно немного. Его философское развитие началось в школе Сократа. После казни Сократа (399 г. до н. э.) Платон уехал из Афин в Мегару, а оттуда в Кирену — к математику Феодору — и в Египет. В то время и даже позже Египет считался образцовой промышленной страной. Платон ознакомился с кастовым общественным строем Египта. Идеализированное изображение этого строя он развил впоследствии в своей утопии — в «Государстве». По видимому, важным этапом в жизни Платона оказалось затем его пребывание в Сиракузах на острове Сицилии. В то время это был блестящий политический и культурный греческий центр. При сиракузском правителе («тиране») Дионисии Стар-

шем Платон неудачно пытался вмешаться в политическую жизнь Сиракуз и реализовать при его посредстве свой план идеального государственного устройства. В 388 году Платон вернулся в Афины, а в следующем году основал там школу, получившую, в честь героя Академа, название «Академии». В 60-х годах Платон вновь побывал в Сиракузах и возобновил — при преемнике Дионисия Дионисии Младшем — попытку изменить и преобразовать государственный строй, — впрочем, тоже неудачно. Последние десятилетия своей жизни Платон провел в Афинах.

II

Платон — один из великих творческих умов античности. Его гений многогранен. Его литературное наследство принадлежит не только истории античной философии, но также истории античной науки и античной художественной литературы. И не только потому, что в молодости Платон писал талантливые стихи (его эпиграммы дошли до нас). Философ-ученый неотделим в Платоне от философа-поэта. Его философские диалоги, письма принадлежат к лучшим произведениям древнегреческой художественной прозы. Огромно и влияние, оказанное его искусством на последующую литературу — античную и новую.

Причастность Платона к искусству художественной литературы сказалась в создании и в доведении до высокого художественного совершенства жанра *диалога*. Зачатки этого жанра появились, по-видимому, еще до Платона. Были высказаны предположения, что в форме диалога Демокрит — тоже великий мастер древнегреческой прозы — представил в не дошедшем до нас произведении спор о первенстве между чувствами и разумом. Однако широкое и интенсивное развитие диалогическая форма получила впервые только у Платона. Ряд его диалогов — настоящие сцены, в которых участники философского спора поставлены в ситуации, чрезвычайно рельефно оттеняющие их характеры. Несмотря на то что содержанием диалога всегда является философская беседа или философский спор, в диалогических сценах нет ничего статичного, составляющего предмет пассивного созерцания. Здесь все в движении, в борьбе, в столкновении умов и характеров. Впечатление от обрисовки

характеров усиливается действием их *языка*. Платон мастерски владеет всеми средствами, какие ему, как писателю, вручает его богатый, выразительный, гибкий и меткий язык, его огромная литературная эрудиция, его точная и целеустремленная память. И сам он, и его философские «герои» в изобилии — легко, непринужденно и вместе с тем с никогда не покидающим их чувством меры — цитируют, всегда как нельзя более кстати, изречения эпических и лирических поэтов, трагиков и комиков, лапидарные изречения философов-стихотворцев.

В языке платоновской прозы отражается другая особенность мышления Платона, которая делает его великим художником античного мира. Платон не только мыслит образами, метафорами, уподоблениями, сопоставлениями. В его мышлении эти образы, метафоры и уподобления разворачиваются порой в поистине грандиозные *мифы, иносказания, символы*. При этом Платон не просто *применяет* общеизвестные мифы, давно ставшие для греков средством осознания и объяснения действительности. Платон сам — выдающийся и вдохновенный *мифотворец*. В «Федре», например, он не просто раскрывает в составе человеческой души высшее и низшее начало: разумное, аффективное (чувственное) и волютивное (вождедеющее). Борьба этих начал представляется его мифотворческой фантазии в образе колесницы, движимой парой крылатых коней и управляемой возничим. Возничий — разум; добрый конь — волевой порыв; дурной конь — аффект (страсть). И хотя, по Платону, мы не знаем, каков вид души, мы можем уподобить ее соединенной силе окрыленной пары коней и возничего. Это не простое риторическое сравнение или холодная аллегория. Это действительно миф, разворачивающийся в картину, полную движения, блеска, неожиданной и в то же время поистине живописующей фантазии. Его действие — одновременно смысловое и языковое, оптическое и музыкальное, интеллектуальное и эмоциональное.

Философской мыслью порождены и светятся все сочинения Платона. В «Пире», в «Федре» — шедеврах искусства Платона — запечатлены важные стороны учения Платона об «идеях», об их познании, о прекрасном, о постижении прекрасного, о вдохновенной интеллектуальной любви к прекрасному и т. д. Однако в литературном наследии Платона есть ряд сочинений, очень важных для понимания философии Платона, его космологии,

его диалектики, но в то же время лишенных достоинств высокохудожественных вещей — таких, как «Федон», «Апология Сократа», «Пир» и «Федр». Платон создавал не только блестящие, полные движения и драматической силы картины идейной борьбы, происходившей в Афинах первой половины IV века до н. э. Одновременно он писал произведения, в которых, несмотря на внешнюю диалогическую форму, следует видеть скорее научные трактаты, чем создания поэзии. Это образцы научной прозы. В них только отдельные редкие блески языка, юмора напоминают автора «Протагора» и «Федона». Организующее начало, движущая сила этих диалогов — не искусство, не лепка и не драматическое столкновение характеров и идей, а строгая логика и диалектика. Это мастерская, где испытываются, отбираются и создаются *определения* понятий, где развиваются дихотомические разделения, исследуются таящиеся в них противоположности, обнаруживается динамика этих противоположностей и их единство. Некоторые из диалогов этого научно-прозаического рода принадлежат к важнейшим и глубокомысленнейшим сочинениям Платона. Таковы «Парменид», «Софист» — шедевры диалектики Платона. Есть у Платона и сочинения смешанного рода. В них высокохудожественные части чередуются с сухими прозаическими трактатами. Художественный миф сопутствует или предшествует строго диалектическому построению.

Для настоящего издания отобраны только те диалоги Платона, в которых многие поколения читателей и ученые-литературоведы давно уже справедливо признали первоклассные произведения античной *художественной* литературы. В одномомнике представлен Платон-поэт, Платон-художник. Таким являются Платона вошедшие в одномоник диалоги «Пир», «Апология Сократа», «Федон», «Федр», «Протагор», «Ион», «Критон».

В диалогах сборника Платон рисует образ философа Сократа. В «Пире» мастерски изображены чудачество Сократа, самоотверженное и самозабвенное размышление, направленное на отыскание истины, лукавая скромность, не претендующая на обладание истиной, интеллектуальное самообладание и неутомимость в длящейся всю ночь философской беседе. В этом же диалоге — блестящая речь Аристофана и великолепная сцена шумного появления на пиршестве пьяного Алкивиада.

В «Апологии Сократа» воспроизведена защитительная речь

Сократа перед судом афинской рабовладельческой демократии. Сократ обвинен в том, что он отрицает староотеческих богов, признает какие-то новые демонические знамения, предается чрезмерному исследованию и развращает юношество.

В этом небольшом произведении бесстрашный, непоколебимый, полный чувства собственного достоинства Сократ не столько защищается, сколько нападает. Его «апология» — могучее и беспощадное обличение невежества, выдающего себя за знание, бахвальства людей, только воображающих, будто они знают то, о чем так самоуверенно говорят и чему так самоуверенно учат других. В этом произведении с замечательной силой изображена не ослабляемая никакими угрозами, никаким страхом казни и смерти страсть мыслителя к исследованию истины — к исследованию во что бы то ни стало, до последнего вздоха. Таким же предстает Сократ и в «Критоне», где он прежде собственной жизни ставит свой долг гражданина и философа.

В «Федоне» приговоренный к смертной казни Сократ ведет в тюрьме последнюю — предсмертную — беседу со своими учениками. Печали, тревоге, смятению, сожалению учеников, расстающихся с учителем, противопоставлено доброжелательное и ласковое спокойствие философа, его решимость умереть, исполнить долг повиновения законам отечества, даже когда эти законы несправедливо применяются к невинному в их нарушении. Прощальная беседа превращается в изложение доводов, которыми доказывается бессмертие души; осужденный выпить кубок яда, Сократ утешает учеников, поддерживает в них силу духа и надежду. Диалог заканчивается сценой тихой смерти философа.

«Федр» — также один из шедевров художественной прозы Платона. В «Федре» рисуется философская беседа Сократа с Федром, в которой Сократ опровергает ложное красноречие и доказывает, что риторика может быть ценной только при условии, если она опирается на истинную философию. С новой стороны раскрывается значение вдохновенной любви. Изображение любви связывается с рассмотрением природы души.

В сборник включен также диалог «Протагор». Это одно из лучших произведений Платона. «Протагор» ценен как великолепное изображение умственной атмосферы в современных Сократу Афинах. Страсть к философскому просвещению, жажда

философских новинок, любознательность афинского образованного общества, любовь к философским спорам, к философской борьбе, разнообразие сталкивавшихся мнений изображены здесь с захватывающим реализмом. Выпукло выделяются образы Сократа, Протагора, Продика, Гиппия. Для Платона все они не носители и авторы отвлеченных идей и теорий, а живые люди, со всеми присущими им своеобразными чертами ума и нравственного характера. Философский спор между ними — не чередование деклараций, а подлинная борьба за души молодых людей, которых Сократ и софисты стремятся сделать своими учениками и последователями.

III

Во всех диалогах перед читателем выступают различные грани мировоззрения Платона, его представлений о диалектике, о познании. Поэтому понять каждый диалог в отдельности легче тому, кто представляет себе, что такое учение Платона в целом.

Согласно этому учению, мир вещей, воспринимаемых посредством чувств, не есть мир истинно существующего: чувственные вещи непрерывно возникают и погибают, изменяются и движутся, в них нет ничего прочного, совершенного и истинного. И все же вещи не совершенно отделены от истинно существующего, каким-то образом они «причастны» ему. А именно: всем, что в них есть истинно сущего, утверждает Платон, чувственные вещи обязаны своим причинам. Эти причины — формы вещей, не воспринимаемые чувствами, постигаемые только умом, бестелесные и нечувственные. Платон называет их «видами» и — гораздо реже — «идеями». «Виды», «идеи» — зримые умом формы вещей. Каждому классу предметов чувственного мира, например, классу «коней», соответствует в бестелесном мире некоторый «вид», или «идея» — «вид» коня, «идея» коня. Этот «вид» уже не может быть постигаем чувствами, как обычный конь, но может быть лишь созерцаем *умом*, к тому же умом, хорошо подготовленным к такому постижению. Многие современники Платона не понимали, что, по учению Платона, «виды» может созерцать только ум, и потому возражали против платоновской гипотезы «идей». Например, глава школы киников Антисфен прямо глумился над Платоном. «Этого коня перед

собой,— таков был смысл его возражений,— я вижу, а вот «идеи» коня, «конности», «лошадности», о которой ты, Платон, твердишь, не вижу». Платон отвечал ему, и смысл его возражения был таков: «Да, «идеи» коня ты не видишь, но это происходит только оттого, что ты хочешь и надеешься увидеть ее обычными глазами. Я же утверждаю, что ее можно видеть только «глазами ума», с помощью «интуиции ума».

Но почему же Платон думал, что «идея» — бестелесна, что ее нельзя видеть при помощи чувственного зрения? Он думал так потому, что «идея» — *общее* для всех обнимаемых ею предметов. Коней в чувственном мире — множество, а «идея» коня в умопостигаемом мире — некоторая целостность, и, как таковая целостность, она — только одна. Эта «идея» — то, что *всякого* чувственно воспринимаемого коня делает именно конем, и ничем иным. Но общее для многих предметов, как думал Платон, не может открыться чувствам. По своей природе оно *бестелесно, за пределами* по отношению ко всему чувственному. Оно доступно только уму.

Так как Платон отделил созерцаемое чувствами от созерцаемого умом, перенес «умопостигаемые» предметы в какую-то «заоблачную», по его собственному выражению, область, то впоследствии термин «идея», который первоначально означал лишь созерцаемую умом форму или причину чувственных вещей, стал обозначать бытие *идеальное, нечувственное* и даже *сверхчувственное*. Гипотеза постигаемых умом «форм», или «идей», стала учением философского *идеализма*.

При этом ход мыслей Платона был таков. По отношению к чувственным вещам их «виды» («идеи») — одновременно и их *причины* и *образцы*, по которым эти вещи были созданы, и *цели*, к которым стремятся существа чувственного мира, и, наконец, *понятия* об общей основе вещей каждого класса, или разряда. Только «идеи», по Платону, составляют истинное *бытие*.

Однако для объяснения наблюдаемых явлений и воспринимаемых вещей недостаточно — как думал Платон — предположить существование одних лишь «видов», или «идей». Ведь чувственные вещи преходящи, изменчивы, лишены истинного существования. Эти их качества должны быть обусловлены уже не только бытием, но каким-то образом и «небытием». Выходит, что, кроме «бытия», должно существовать также и «небытие»,

и притом существовать «ничуть не меньше», чем бытие. Это «небытие» Платон отождествляет с «материей». В то время как «бытие» всегда тождественно самому себе, «небытие» есть *«иное»* сравнительно с бытием, иначе говоря — область непрекращающегося изменения, возникновения, рождения и гибели, движения. Благодаря существованию «материи», или «небытия», возникает, согласно объяснению Платона, множество чувственных вещей. «Материя», которую Платон уподобляет «матери», «кормилице», принимает в свое лоно «вид» («идею») и превращает единство и целостность каждого постигаемого умом «вида», каждой «идеи» во множество чувственных вещей, обособленных друг от друга в пространстве.

Учение это противостояло атомистическому материализму Левкиппа и Демокрита, который был старшим современником Платона. Еще до Платона атомисты утверждали, что небытие существует ничуть не меньше, чем бытие. Но при этом они отождествляли свое «бытие» (формы, «идеи») с атомами, считали их телесными (хотя и постигаемыми умом), а под «небытием» понимали *пустоту*, пустое пространство, в котором движутся атомы.

Напротив, у Платона «бытие» — *бестелесные, нематериальные*, постигаемые умом «виды», а «материя» — «небытие». При этом для Платона «виды» («идеи») — первее «материи»; понятием «небытия» уже предполагается, как его условие, «бытие»: «небытие» тоже есть «бытие», но только бытие «иное» по отношению к данному.

По воззрению, изложенному в «Федре», местопребывание «идей» — «занебесная область». «Эту область занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — разуму» («Федр», 247С).

Только несовершенство нашего способа мышления, как думает Платон, внушает нам представление, будто «идеи» пребывают в каком-то пространстве, — наподобие того как чувственные вещи представляются нам обособленными друг от друга и находящимися в пространстве. Такой взгляд на пространственную локализацию идей — иллюзия, а источник этой иллюзии, по мысли Платона, — материя, под которой Платон понимает едва вероятный, постигаемый каким-то «незаконным» рассуждением род пространства, или причину обособления, отдаления друг от друга единичных вещей чувственного мира. Взвизывая на

этот род пространства, мы впадаем в иллюзию: мы «точно греем и полагаем, будто все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, то будто и не существует» («Тимей», 25В).

Но взгляд этот, как полагает Платон, ошибочен. Именно вследствие этого ошибочного взгляда мы, говорит Платон, «и по пробуждении не можем определенно выражать правду, отличая все эти и сродные им представления от негрязящей, действительно существующей природы» («Тимей», 52С).

Таким образом, только в несобственном, и притом в чрезвычайно неточном, смысле к «идеям» Платона могут быть прилагаемы определения пространства, времени и числа. В строгом значении понятия платоновские «идеи» совершенно запредельны, не выразимы ни в каких образах чувственного опыта, ни в каких категориях числа, пространства, времени.

Учение это, очевидно, есть *идеализм*, так как в нем истинной сущностью чувственных вещей объявляются причины, лишенные чувственных свойств, неподвластные чувственным условиям, постигаемые только умом, словом — идеальные. Вместе с тем это не субъективный, а *объективный* идеализм. «Виды» («идеи») Платона прежде всего — *бытие*, а не *понятия* нашего ума, и существуют они сами по себе, независимо от субъекта, от его сознания и познания.

Платон противопоставляет защищаемый им объективный идеализм учениям современного ему материализма — учению Демокрита, которого Платон, впрочем, не называет нигде по имени, а также учению киников, которые, к негодованию Платона, утверждали, будто существует и может существовать только то, что допускает возможность прикосновения к себе, ощупывания, и которые не отличали тела от его сущности.

Но объективный идеализм Платона не вполне последователен. Учение Платона многосторонне, сложно, противоречиво. Это целый спектр различных точек зрения и их оттенков. Среди них объективный идеализм — воззрение преобладающее, характернейшее для Платона, но не единственное. В объективно идеалистическую основу системы взглядов Платона вторгается дуализм, учение о противоположности *души* и *тела*. Тело рассматривается, в согласии с орфиками и с пифагорейцами, как темница души, а душа — как бессмертная сущность небесного

происхождения, вселившаяся в телесную оболочку. Этот ярко идеалистический и даже мистический взгляд на природу души Платон запечатлел в двух диалогах — в «Федре» и в «Федоне». В первом из них в форме мифа рисуется потустороннее происхождение души, ее «крылатая» природа, борьба разумного начала души и чувств, управляемых этим началом, с низменными желаниями, вселение падших душ в телесную форму, падение их на Землю, обреченность их на искупительные перевоплощения. В «Федоне» излагаются доводы, посредством которых Сократ пытается доказать бессмертную природу души.

С мифом о природе души у Платона связано и его понимание *знания*. Даже под бременем тела на Земле, вдали от занебесной области, душа хранит истинное знание. Это воспоминание о нечувственном бытии, которое она созерцала до вселения на Землю и до своего заключения в тело. Область «идей» представляет, по Платону, систему, подобную пирамиде: на вершине пирамиды, превыше знания и истины, по силе и по достоинству — выше пределов сущности — пребывает «идея» *блага*. Ум, возвышающийся в познании до «идей», едва только может коснуться ее. «Идея» *блага*, по своей природе, выходит за пределы одного лишь *познания*: она сообщает предметам не только способность быть *познаваемыми*, но и способность *существовать*, и *получать от нее сущность*.

Учение об «идее» *блага* сообщает учению Платона о бытии и о мире характер *телеологического* учения, то есть учения о целесообразной направленности всех явлений и процессов мира. Благо объявляется не только верховной *причиной* бытия, но вместе и *целью*.

На основе учения о «бытии» и «небытии» Платон построил свое учение о *чувственном мире*. Мир этот, согласно мысли Платона, есть «среднее» между миром бестелесных «видов» («идей») и миром «небытия», или «материи», дробящей единство «идей» во множество вещей, отдаленных друг от друга пространством.

По Платону, вещи чувственного мира не есть «небытие». В них есть нечто от «бытия». Но всем, что в чувственных вещах есть от «бытия», они обязаны не материи, а «идеям» — как своим причинам и образцам. С другой стороны, не будь «материи», или «небытия», чувственные вещи не могли бы существовать, ибо чувственных вещей — множество, а условие суще-

ствования множества — «материя». Так как чувственные вещи — порождение не только «идей», но и «небытия», то они не имеют истинного существования и в этом смысле *противоположны* «идеям», или «видам». Платон резкими чертами характеризует эту противоположность. «Идеи» вечны, не возникают и не погибают, неизменны, тождественны самим себе, безотносительны, не зависят от условий пространства и времени. Им принадлежат все признаки, которыми предшественник Платона элеец Парменид определил свое единое, вечное, неподвижное, истинно существующее бытие.

Напротив, мир чувственных вещей, как его понимает Платон, это мир Гераклита: это мир вечного возникновения и гибели, мир «бывания», а не «бытия», мир непрекращающегося ни на мгновение движения и изменчивости; в нем все вещи и все их свойства относительны, преходящи, текучи, зависят от условий пространства и времени.

IV

Таково учение Платона о бытии. Из сказанного видно, что бытие Платон представляет не как однородное. Бытие «иерархично», состоит из различных «слоев», или «областей», неодинаковой ценности и неодинаковой реальности. Различию этих областей *бытия* соответствует и различие родов *знания*. Высший род бытия — «идеи» — познаются посредством интуиции, то есть непосредственного усмотрения. Интуиция, которую здесь имеет в виду Платон, — не интуиция *чувств*, а интуиция *ума*. Чувства видят только несовершенные чувственные подобию идей, самые идеи видит только подготовленный к этому созерцанию чистый *ум*, к которому не примешивается созерцание *чувств*.

Второй — низший сравнительно с «идеями» — род бытия — предметы *математического* знания. Математические предметы родственны и «идеям» и чувственным вещам. Как и «идеи», они неизменны, не зависят в своей сущности от отдельных экземпляров, представляющих их в чувственном мире. Они постигаются умом, но не посредством *интуиции* ума, как идеи, а посредством *размышления*. Но вместе с тем математики вынуждены пользоваться при развитии своих доказательств

отдельными образами фигур, нарисованными с помощью *воображения*.

Третий род, или, точнее, третья степень реальности,— чувственные вещи, несовершенная область вечного становления, генезиса и гибели. Чувственные вещи не могут быть предметом достоверного знания, а только *мнения*.

Наконец, четвертый — самый низкий — род бытия — *отображения* чувственных вещей, вроде их отражения на поверхности блестящих предметов или на поверхности воды. Постигаются эти отображения, или образы, вещей при посредстве *воображения*.

Согласно утверждению Платона, ни мнение, ни воображение не дают истинного, достоверного знания. Как и сами чувственные предметы, мнения непрерывно изменяются. Чтобы возвыситься до знания, мнения должны быть связаны в единство или тождество. Связь эта производится деятельностью самой души. В душе хранится память об истинах, которые она созерцала в области истинно сущих идей — еще до своего падения на Землю и до своего заключения в телесную оболочку. Знание есть и *припоминание*, и *связь* припоминаемых истин. В силу связи всех знаний, потенциально присущих душе и хранимых ею в глубинах памяти, душа, начав с какого-либо одного звена, может переходить ко всем последующим и охватить, таким образом, все — лишь бы только она не утомлялась исследованиями.

Размышление, направленное на математические предметы, занимает середину между истинным знанием и мнением. Геометрия принадлежит к наукам, которые «как бы грезят о сущем»: науки эти, по уверению Платона, не могут усматривать сущее «наяву», так как, пользуясь предположениями (гипотезами), они оставляют свои предположения неподвижными и не могут дать им основания.

Но есть наука, которая, идя правильным путем, возводит предположения к самому началу. Наука эта — «диалектика». Учение о диалектике Платон изложил всего полнее в диалогах «Парменид» и «Софист». «Федр» также дает представление о платоновском понимании диалектики.

В учении об «идеях» Платон, вслед за элеатами, определил истинно сущее бытие как тождественное и неизменное. Бытие — поскольку оно рассматривается само по себе — едино, вечно,

тождественно, неизменно, неподвижно, бездейственно и не подвержено страданию. Но то же самое бытие, поскольку оно рассматривается через иное по отношению к себе, содержит в себе различие, изменчиво, подвижно и подвержено страданию. Поэтому, согласно полному определению, бытие необходимо должно характеризоваться противоположными свойствами: оно и едино и множественно; и вечно и преходяще; и неизменно и изменчиво; и покоится и не покоится; и движется и не движется; и действует и не действует; и страдает и не страдает.

Однако противоположные характеристики могут, по Платону, совмещаться только для «мнения», то есть для низшего вида познания. Ум различает, *в каком отношении* предмет должен мыслиться как «тождественный» и в каком — как «иной», в каком — как «единый» и в каком — как «множественный» и т. д. Поэтому, в отличие от мнения, ум не усматривает *совмещения* противоположностей в одном и том же отношении.

И все же осознание противоположностей в исследуемых предметах есть, так утверждает Платон, *необходимое* условие для побуждения души к размышлению. Искусство побуждать к исследованию и к размышлению посредством открытия противоречий, тающихся в обычных, слишком поспешно составленных мнениях, и есть то, что Платон называет искусством «диалектики». Искусство это, мастером и корифеем которого у Платона изображен Сократ, Платон уподобляет искусству повивальной бабки. Оно не само по себе находит истину, но, обнаруживая противоречия в ходячих мнениях, способствует, содействует ее отысканию. Это, если так можно выразиться, — негативное понятие о диалектике, учение о выявлении противоречий как о всего лишь отрицательном условии отыскания истины.

Однако наряду с этим пониманием «диалектики» Платон различает и другое понятие о «диалектике». Это — положительный метод познания, ведущий от осознанных противоречий мнимого и несовершенного знания к верховному постижению истинно сущего. В то время как геометрия, пользуясь гипотезами, не может дать им обоснования, «диалектика» дает эти основания, возводит гипотезы к самому их началу. Понятая в этом — новом — смысле (который, разумеется, очень далек от современного), «диалектика» характеризуется у Платона как метод движения от данных предположений к их — все более и

более высоким — основаниям, пока наконец исследующий ум не дойдет до наивысшего основания — уже не предполагаемого и ни к чему более высокому не сводимого. Это восхождение ума есть для Платона движение, совершающееся только в области мышления, отрешенного от всего чувственного.

Впрочем, нечувственное восхождение по ступеням разума до непредполагаемой высшей основы — только первая половина пути. Дойдя от предположения к предположению до непредполагаемого начала всего, лежащего на пределе постижения, «коснувшись» этого начала и придерживаясь того, что с ним соприкасается, ум, по разъяснению Платона, начинает вторую половину своего пути. А именно: он вновь нисходит к начальным — низшим — понятиям. Однако в этом нисхождении он уже не прикасается ни к чему чувственному: он имеет дело только с «видами», через «виды» для «видов» и заканчивается «видами».

В диалоге «Филеб» метод обратного движения, или нисхождения от понятия, взятого до исследования, к низшим понятиям, связывается у Платона с методом *проверки предположений*, или гипотез. Состоит эта проверка в том, что «диалектика» рассматривает следствия, вытекающие из принятого начала, и исследует, согласны или не согласны они между собой.

Однако достигнуть высшей цели познания — непосредственного созерцания истинно сущих идей — могут лишь немногие избранные, «лучшие», особым образом воспитанные и подготовленные к этому созерцанию. «Философ» Платона не просто исследователь истины, идущий от незнания к знанию. Это исследователь, принадлежащий к особому общественному разряду или классу, знающий, к чему направляется его восхождение и чего от него можно ожидать. «Философ» Платона уверен, что цель его усилий достижима, что «идеи» блага, истины, красоты — истинно сущие реальности. Но эти реальности — лишь вершина действительности. Мир Платона иерархичен. Таково в нем не только бытие: таков он и в социальном — классовом — смысле. Созерцание истинно сущего — удел только избранных: подготовленных, воспитанных и, в этом смысле, «лучших». В идеальном обществе, о котором грезит Платон, эти «лучшие» — правители государства, философы. Они резко противопоставлены низшему классу, а вся иерархия трех высших классов — «философов» (правителей), «стражей» (воинов) и ремес-

ленников — подразумевает в качестве само собой разумеющейся основы класс *рабов*, производителей материальных продуктов и исполнителей всех работ, зазорных для «свободнорожденных». В «Государстве» о функции рабов нет речи, но в последнем своем диалоге — в «Законах» — Платон характеризует ее.

Жизненная, общественная и вместе личная основа идеализма Платона — в глубоком несоответствии между тем, что имело место в современной Платону греческой действительности, и тем, что *желал бы* найти и видеть в ней философ. Существовавшая в греческом обществе иерархия классов и уклад общественно-политической жизни не удовлетворяли Платона. Афинским государством правила рабовладельческая демократия, но отнюдь не «философы» — в платоновском смысле этого понятия. Попытка Платона склонить сиракузского правителя Дионисия Старшего на путь построения государства, приближающегося к платоновскому идеалу, окончилась полной неудачей — как при самом Дионисии, так и при его преемнике. После повторных неудач Платон был вынужден отказаться от непосредственной политической деятельности и ограничиться борьбой в сфере идейной. Продуктом переноса борьбы в область идей и оказалось «Государство», обширный и зрело обдуманый трактат, в котором идеализм философии и теории познания составляет неразрывное целое с социальной утопией. Как всякая утопия, «Государство» Платона есть одновременно и преобразование действительности *в мечтах*, в желанном для философа направлении, то есть *критика* этой действительности, и — в то же время — *отражение* самой этой действительности, *воспроизведение* существующих в ней действительных отношений. Идеализм Платона есть как бы философский суд над миром, обществом, человеком и его искусством — суд с точки зрения писателя, испытавшего не только крушение своих политических, культурных, эстетических идеалов, но также наблюдающего начало разложения ненавистного ему, все еще торжествующего, но уже надломленного, слабеющего, расшатывающегося общественно-политического порядка — строя афинской демократии. В этом строе Платон разглядел — глазами врага — некоторые действительные его недостатки и подверг их язвительной критике. Платон изображает в своих диалогах (в том числе в «Государстве») не только чаемое, но и существующее, отражает исторически реальные общественные отношения.

Однако Платон не просто *воспроизводит* их, он их *идеализирует*. С этой точки зрения самый идеализм Платона есть отражение известной черты или грани действительности. Это мистифицированное, преувеличенное, возведенное в степень категорий и форм самого бытия изображение резкого отделения умственного труда от труда физического. Отделение это вытекало из социальных отношений рабовладельческого общества и было одним из примечательных явлений в жизни античного полиса.

В обществе этом неизбежно должно было появиться учение об «идее» — если не платоновское, то близкое ему по значению. В обществе, где физический подневольный и наемный труд считался непристойным для «свободнорожденного» и где нормой поведения «свободнорожденного» признавалось не трудолюбие, а «досуг», то есть добровольное занятие делами, соответствующими его положению, — военными, политическими, хозяйственными, — а также свободное использование досуга для интеллектуального творчества, наука своей высшей целью имела «теорию» в античном смысле этого слова, то есть созерцательное и умозрительное постижение действительности. Умозрительный характер в Греции классического периода имели даже те науки, которые, согласно современному сознанию, по сути своей непосредственно связаны с экспериментом: физика и биология. Древние греки были превосходными по точности, по вниманию и по сообразительности наблюдателями. В области астрономии, физики, сравнительной анатомии они оставили последующим векам ряд ценнейших описаний, измерений и классификаций. Опираясь на наблюдения и на свою интеллектуальную проницательность, они умели также создавать удивительные по глубине, по предчувствию истины и по чутью реальности *гипотезы*. Но греки были гораздо слабее в *эксперименте*. Они еще не умели создавать искусственные технические условия для протекания наблюдаемых явлений — условия, при которых сама физическая обстановка и преднамеренная, запланированная деятельность исследователя обеспечивает однозначный, точный и достоверный ответ на поставленный в исследовании вопрос. Поэтому не только их математика и астрономия, но также и их физика и физиология в значительной мере умозрительны, теоретичны, созерцательны. Греки были далеки от воззрения Френсиса Бэкона, требовавшего от науки, чтобы она

умела «пытать» природу, чтобы она была способна силой, и притом в особых, создаваемых самим исследователем, условиях, вырывать у нее тайны и заставлять ее служить интересам и власти человека.

По той же причине в понятиях древних греков о *знании* — не только у Сократа, каким его изобразил Платон, но и у элейцев, не только у Платона, но впоследствии и в учении Аристотеля о высших аксиомах науки — чрезвычайно сильно стремление сводить основные понятия и аксиомы науки к началам и понятиям, не зависящим от чувственного опыта, имеющим свое последнее основание будто бы в природе самого ума.

Эти тенденции слились в философии Платона в одно русло и образовали единый поток *идеализма*. В учении об идее, как об истинно-сущей реальности, в учении о философе, как об истинном правителе общества, и в учении об уме, как о верховном руководителе и правителе души человека, доведено до крайнего выражения мировоззрение, созданное не только глубоким разочарованием реакционного мыслителя и публициста в современной ему, непослушной его разуму действительности, но также отразилось характерное для современного Платону, общества отделение умственного труда от физического.

V

То, что было здесь рассказано о Платоне, характеризует высшие теоретические основы его философии: учение о бытии и о познании. На этих основах Платон построил все здание своего учения: и учение о мире, и учение о человеке, и учение о государстве. На них же он построил и свою *эстетику*: свое понятие о *прекрасном* и об *искусстве*. Понятие это раскрывается в ряде диалогов Платона. Важные черты его раскрываются в «Пире» и «Федре».

Различие между явлением и сущностью, между «быванием» и «бытием» Платон распространяет на все предметы исследования, в том числе и на *прекрасное*. В диалогах, касающихся проблемы прекрасного, он разъясняет, что речь у него идет не о том, что лишь *кажется* прекрасным, и не о том, что лишь *бывает* прекрасным, но о том, что *поистине есть* прекрасное; здесь предмет исследования — прекрасное само по себе,

сущность прекрасного, не зависящая от временных, относительных, случайных и изменчивых его обнаружений. Речь идет о таком прекрасном, которое «никогда нигде и никому не могло бы показаться безобразным» (Гиппий Большой, 291D), о том, «что бывает прекрасно для всех и всегда» (там же, 291E).

Прекрасное не может быть ни *полезным*, ни *подходящим*. Полезным прекрасное не может быть, так как полезное всегда полезно в *каком-либо* отношении и, стало быть, не может быть безотносительным.

Но прекрасное не может быть и *подходящим*. Ведь подходящее есть то, что заставляет вещь лишь *казаться* прекрасной. Но прекрасное, которое имеет в виду Платон, не есть всего лишь кажущееся. Платон ищет того, что на самом деле есть прекрасное. Предмет его исследования — прекрасное *бытие*, а не одна лишь прекрасная *видимость*. Речь идет, поучает платоновский Сократ Гиппия, «о таком прекрасном, которое заставляет что-нибудь *быть* прекрасным — будет ли это таким казаться или нет» (там же, 294BC). Платон прямо заявляет: «Начинаю, полагая за основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее» («Федон», 100B).

Природа этого прекрасного раскрывается в «Филебе» и «Федоне». Но наиболее полную и яркую характеристику «прекрасного в себе» Платон дал в «Пире». В этом произведении определение прекрасного влагается в уста мудрой мантинейки Диотимы.

Уже в «Государстве» Платон разъяснял, что созерцать умом истинно сущие идеи может только тот, кто долгим упражнением постепенно подготовил свой ум к такому созерцанию. Неподготовленного это созерцание ослепило бы. В «Пире» изображается созерцание того, кто уже прошел необходимое воспитание: «Кто, правильно руководимый, достиг такой степени познания любви, тот... увидит вдруг нечто удивительно прекрасное по природе» (210E). Такой созерцатель прекрасного увидит «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное» (211A). Но этого мало. Прекрасное не только безусловно и безотносительно. Оно — за пределами по отноше-

нию ко всему чувственному, ко всему отдельно существующему или зависимому от отдельно существующего: «Красота эта предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь» (211A — B).

Разъяснения эти дают ряд важных признаков платоновского понятия о прекрасном: его объективность, безотносительность, безусловность, всеобщность, независимость от всех частных предметов, независимость от всех чувственных свойств. Платоновское прекрасное — это и есть «вид», или «идея», в специфически платоновском философском смысле понятия, то есть истинно сущее, сверхчувственное, безотносительное бытие, постигаемое не чувствами, а только одним разумом. Это прекрасное — сверхчувственная причина и образец всех прекрасных чувственных вещей, безусловный источник их реальности и всего, что в этих вещах называют прекрасным.

В этом значении «идея» прекрасного резко противопоставлена у Платона ее отображениям и подобиям в мире чувственных вещей. Чувственные прекрасные вещи — тела, статуи, здания — по природе своей необходимо изменчивы и преходящи, их — множество, в них нет ничего прочного, устойчивого и тождественного.

Напротив, *идея* прекрасного, то есть истинно сущее прекрасное, прекрасное само по себе, не подвержена никакому изменению: это и есть вечный «вид», всегда тождественный самому себе. Эти мысли рельефно выдвигаются в «Федоне» (78E — 79D).

В качестве «идеи» прекрасное есть сущность, не только чувственно не воспринимаемая, но даже лишенная чувственно зримой формы и, в этом смысле, бесформенная. Таким образом, прекрасное не только понимается как объективно-сущее, но вместе с тем провозглашается лишь *умопостижимым*, предельным для чувственного созерцания. Органом эстетического познания провозглашается не восприятие чувств, не чувственное созерцание, но внечувственное интеллектуальное «видение» прекрасного (интеллектуальная интуиция).

Из этого обоснования эстетики перед Платоном возник ряд трудностей и ряд новых проблем. Чем сильнее настаивал Платон на *идеальной* — *сверхчувственной* — природе красоты, тем

труднее было ему объяснить, каким образом эта сверхчувственная красота должна быть предметом нашего *человеческого* познания.

Обострив противоположность обоих миров — умопостигаемого, сверхчувственного и воспринимаемого чувствами, — Платон сам же *смягчает* эту противоположность. Между обоими мирами он видит не только противоположность, но и связь. Глубокое отличие прекрасного, как идеи, от всех чувственных вещей, к которым могло быть приложено определение прекрасного, не есть все же совершенная разделенность обоих миров. По Платону, как было уже сказано, мир чувственных вещей все же стоит в каком-то отношении к миру идей. Каждая вещь чувственного мира «причастна» не только к материи, но одновременно и к идее: она есть несовершенное, искаженное отображение или подобие идеи. Чувственный мир Платона есть мир *становления*, в котором вещи занимают «серединное» положение между небытием и бытием.

Но отсюда следовало, что человек, как существо чувственного мира, может быть ближе к бытию или небытию — в зависимости от того, какая сторона души — ум или чувственное желание — в нем берет верх. Причастный к обоим мирам — бытия и небытия — человек может, в зависимости от руководства и направления своих действий, либо усиливать в себе сторону, причастную бытию, возвышаться до истинно сущего, усиливать и укреплять в себе разумное начало или опускаться и тяжелеть, уступать чувственным желаниям, подавлять в себе начало ума и истинно разумного познания.

Это возможное для человека возвышение до истинно сущего опирается, согласно взгляду Платона, на природу человеческой души — на ее бессмертие, на ее причастность к миру идей, а также на природу самого чувственного мира. «Всякая человеческая душа, — говорит Платон устами Сократа в «Федре», — по своей природе бывала созерцательницей подлинно сущего» (249E). Когда-то, еще до своего вселения в земную телесную оболочку, душа находилась в «занебесных» местах. Там, увлекаемая круговым движением неба, душа во время этого круговращения «созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости от изменений того, что мы теперь называем бы-

тием, но то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии» (247D — E).

И вот, оказывается, это однажды — в «занебесных» местах — приобретенное душой знание, по Платону, *не может погибнуть* или быть совершенно утрачено. Оно не может погибнуть даже после того, как душа опускается на Землю и принимает здесь оболочку, «которую мы теперь называем телом и не можем сбросить, как улитки свой домик» («Федр», 250C). Впечатления, страсти, желания чувственного мира только засыпают, словно песком, навсегда приобретенные душой знания, но не могут их искоренить или уничтожить. Душа всегда обладает возможностью восстановить приобретенное в сверхчувственном мире знание истинно сущего. Средством этого восстановления и является платоновское «припоминание».

Но хотя знание присуще душе изначально, это не значит, будто душа во всякое время владеет истиной в *совершенно готовом виде*. Чтобы потенциальное обладание знанием превратилось в действительное обладание, необходим, по Платону, долгий и трудный путь *воспитания* души. Но из всех возможных способов воспитания души, приближения к действительному обладанию присущими ей знаниями один способ представляет особые преимущества. Этот способ — последовательное созерцание *прекрасного*.

Хотя, по Платону, все вещи чувственного мира причастны к миру истинно сущего, или «идей», но не все они причастны к нему *в одинаковой степени*. Из всех существующих в чувственном мире вещей явный отблеск «идей» несут только *прекрасные* вещи. При всей неистинности чувственных впечатлений, существует, однако, один их вид, который, по признанию Платона, больше всех остальных способен побуждать душу стремиться к истинно сущему. Это класс *прекрасных* чувственных вещей.

В диалоге «Филеб» Платон даже считает возможным допустить, что некоторые из «несмешанных» наслаждений могут быть истинными. «Таковы, — говорит в этом диалоге Сократ, — наслаждения, вызываемые красивыми красками, прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток не замечен и не связан со страданием» («Филеб», 51B).

Истинно сущий мир Платона есть мир зримых умом пре-

красных пластических форм. И как ступень, подготовляющая к этому созерцанию, у Платона выступает чувственный мир — мир воспринимаемых чувствами форм.

На тех, кто способен через чувственную форму постигать образ самого сущего, чувственная красота действует неотразимо и могущественно. Говоря в своих диалогах об этом ее действии, Платон как бы забывает о собственном идеализме и дает изображения могучей впечатляющей силы красоты и искусства — изображения, полные психологического реализма и увлекательные.

В восхищении красотой Платон видит начало роста души. Человек, способный к восхищению прекрасным, «при виде божественного лица, точного подобия той красоты, или совершенного тела, сперва трепещет, охваченный страхом... затем он смотрит на него с благоговением, как на бога» («Федр», 251А).

Действие красоты на душу Платон изображает, развивая миф о крылатой природе души, подобной птице, и о «прорастании» ее крыльев при созерцании прекрасного («Федр», 251). Философский и — соответственно — эстетический смысл мифа о крыле и о любовном неистовстве души, развитого Платоном в «Федре», раскрывается с новой стороны в «Пире». В этом диалоге, посвященном восхвалению демона любви Эроса, демон этот выступает как мифическое изображение срединного положения человека — между бытием и небытием, а также философа — между знанием и незнанием.

Философский смысл мифа об Эросе в том, что любовь к прекрасному рассматривается уже не просто как состояние томления и неистовства, какой она изображена в «Федре», а как восхождение, как движение познающего от незнания к знанию, от не сущего к истинно сущему, от небытия к бытию. В стремлении к прекрасному Платон видит нечто значительно большее, чем простое чувственное тяготение. Если чувственный мир — и в нем человек — колеблется между бытием и небытием и является порождением их обоих, то любовь к прекрасному есть стремление, способное усиливать в человеке ту сторону, которой он причастен к бытию. Любовь к прекрасному Платон понимает как рост души, как приближение человека к истинно сущему, как восхождение души по ступеням все повышающейся реальности, все возрастающего бытия, как нарастание творческой производительной силы.

Любовь к прекрасному есть *путь, восхождение*, так как не все прекрасные предметы в равной мере прекрасны и не все заслуживают равной любви.

На первоначальной ступени «эротического» восхождения предметом стремления является какое-нибудь единичное прекрасное на вид *тело* — одно из многочисленных тел чувственного мира. Но кто предметом своего стремления избрал такое тело, должен впоследствии увидеть, что красота отдельного человека, какому бы телу она ни принадлежала, родственна красоте всякого другого. Кто это заметил, тому надлежит стать поклонником всех прекрасных тел вообще.

На следующей ступени «эротического» восхождения предпочтение необходимо отдавать уже не телесной, а *духовной* красоте. Предпочитающий *духовную* красоту созерцает уже не красоту тела, но «красоту насущных дел и обычаев» (210С). Из этого созерцания он убеждается, что «все прекрасное родственно» и «будет считать красоту тела чем-то ничтожным» (210С).

Еще более высокую ступень «эротического» восхождения к прекрасному образует постижение красоты *знания*.

Наконец, укрепившись в этом виде познания, философ, возвышающийся по ступеням «эротического» восхождения, доходит до созерцания *прекрасного в себе*, или «вида», «идеи» прекрасного. На этом пределе «эротического» знания взором созерцающего открывается красота безусловная и безотносительная, не зависящая от условий пространства и времени, не оскудевающая, себе тождественная, неизменная, не возникающая и не гибнущая.

Таким образом, созерцание истинно сущей красоты, как его понимает Платон, может прийти только как результат долгого и трудного воспитания или восхождения души по ступеням «эротического» посвящения.

Но хотя созерцание истинно сущего прекрасного может быть только результатом долгой и трудной подготовки, в известный момент и на известной ступени подготовки это созерцание открывается *сразу*, приходит как *внезапное усмотрение* сверхчувственной истинно сущей красоты. Диотима прямо говорит Сократу, что усмотрение «идеи» прекрасного, или того, ради чего были совершены все предшествующие труды, является как *внезапное озарение* ума видом красоты («Пир», 210В).

Все изложенное дано у Платона в образах мифа. Если выразить смысл этого учения в понятиях *философии* и *теории познания*, то оно означает, что истинно сущее прекрасное усматривается *интуицией*.

Интуиция эта — не интуиция *чувств*, а интуиция *ума*, иначе — созерцание прекрасного одним лишь умом, без вспомогательных средств чувственности и воображения. И по бытию и по познанию прекрасное объявляется у Платона сущностью, запредельной *чувственному* миру, — идеальной, постигаемой только умом.

VI

До сих пор речь шла только об идее *прекрасного* и об отношении этой идеи к ее чувственным подобиям в природе и в человеке. Но в ряду вещей, называемых прекрасными, значатся не только прекрасные телом и душой *люди*. Прекрасными называют также и произведения *искусства*. Эстетика не только философия прекрасного, но и философское учение, или теория искусства. Так понимался и понимается предмет эстетики в новое время. Более того. Начиная с Канта и Гегеля, идеалистическая эстетика нового времени всецело сводила эстетическую проблему к проблеме прекрасного в *искусстве*.

Совершенно иначе ставится вопрос у Платона. Его эстетика менее всего есть «философия искусства». Трансцендентный характер платоновского идеализма, противопоставление «идеи» явлениям, истинно сущего (но запредельного относительно всего чувственного) не сущему, действительного — кажущемуся принципиально исключали возможность высокой оценки искусства, глубоко уходящего своими корнями в мир чувственной природы. Более того. Черты эти исключали возможность взгляда, согласно которому предмет эстетики — искусство. Эстетика Платона — учение о бытии прекрасного, а не философия искусства. В силу исходных посылок учения Платона прекрасное вынесено в нем за границы искусства, поставлено высоко *над* искусством — в области запредельного миру бытия, едва различимого мыслью человека, куда он остается чувственным человеком.

Но и в вопросе об искусстве сказалась противоречивость мировоззрения Платона. И причины, коренившиеся в общест-

венной жизни современного ему греческого общества, и многие личные его свойства привлекали внимание Платона к вопросу об искусстве.

В политической и культурной жизни Греции, в системе воспитания свободного класса античного общества роль искусства, его воздействие на формирование мировоззрения людей были настолько велики, настолько ощутимы и очевидны, что ни один публицист, ни один мыслитель, обсуждавший животрепещущие вопросы современности, не могли обойти вниманием проблему искусства, то есть вопрос о том, *какое* искусство, на *какую часть* общества, с *какой степенью* увлечения, с *какими* результатами действует, формирует строй их чувств и мыслей, влияет на их поведение.

Но у Платона были и особые — личные — поводы поставить искусство в поле своего внимания, сделать его одной из важных проблем своей философии. Платон был сам первоклассный художник, блестящий прозаик, мастер диалогической формы, осведомленнейший ценитель всякого искусства. Вследствие своей художественной одаренности и эстетической эрудиции Платон, более чем кто-либо другой из современных ему философов, был способен поставить вопрос о социально-политическом значении искусства в таком обществе, как древнегреческое, и в особенности афинское. Пусть, с точки зрения идеалистической теории бытия Платона, искусство, погруженное корнями в чувственный мир, представлялось чем-то незначительным, а образы его — далекими от истинной реальности и недостойными философского анализа. Зато, с точки зрения социальной теории воспитания, оно выросло до размеров крупной, и притом злободневной, проблемы. В современном ему искусстве Платон видел одно из средств, при помощи которых афинская демократия воспитала соответствовавший ее понятиям *тип человека*. В типе этом Платон отнюдь не мог признать свой идеал. Вместе с тем мысль о воспитательной роли искусства выдвигала перед Платоном вопрос существенной важности. От учения о прекрасном, как об «идее», эстетика Платона должна была перейти к учению об искусстве. Она должна была поставить вопрос о творчестве, о произведении искусства, об отношении образов искусства к действительности и о его социальном — воспитательном — действии на граждан полиса.

Часть этих вопросов Платон рассматривает в одном из наиболее зрелых своих произведений — в «Государстве». Взгляд Платона на образы искусства определяется идеализмом его мировоззрения. Если чувственно воспринимаемые вещи — несовершенные и искаженные отображения истинно сущих «идей», то образы искусства, по Платону, еще менее совершенны. Они — отражения отражений, тени теней, подражание подражанию. В искусстве поэтому нет истины. Художники только воображают, будто знают то, что они изображают в своих произведениях: действия героев, военачальников, полководцев, богов. И тем не менее действие искусства могущественно. Произведения искусства не дают и не могут дать истинного познания, но действуют на чувства и поведение. Музыкальные лады могут, например, или воспитывать в молодых людях самообладание, мужество, дисциплинированность, или расслаблять эти необходимые для них качества. Поэтому государство должно осуществлять строгий контроль над воспитательным действием искусства: запрещать искусство вредное и допускать только согласное с задачами воспитания. Обсуждая в «Государстве» эти вопросы, Платон набрасывает классификацию жанров поэзии, определяет признаки эпической, лирической и драматической поэзии. Исследования эти положили путь классификации жанров, которую с иных, чем у Платона, философско-эстетических позиций развил Аристотель.

В «Ионе» речь идет о двух основных видах творчества: о творчестве художника, впервые создающего произведение искусства, и о творчестве художника-исполнителя, доносящего замысел до зрителей и слушателей с тем, чтобы в них запечатлелось произведение. Платона занимает, во-первых, вопрос об источнике первичного творчества, порождающего произведение, во-вторых, вопрос о возможности *намеренного и сознательного обучения* творчеству. Этот последний вопрос ведет к вопросу о рациональном или иррациональном характере художественного творчества.

Уже софистическое просвещение выдвинуло в качестве одной из центральных проблем проблему *обучения*. Жизненную основу софистики V столетия образуют разносторонние потребности, порожденные развивающимися судебными и политическими учреждениями города-государства. Новые формы классово-политической борьбы — широкое развитие имущественных

споров и претензий, борьба в судах, постановка волновавших общество политических вопросов в народном собрании, практика постоянных обличений и обвинений, направлявшихся против политических противников и осуществляющихся через демократические политические учреждения, вызвали к жизни расцвет судебного и политического красноречия. Одновременно эти явления выдвинули с неизвестной до того остротой вопросы политического образования и обучения. Учитель красноречия, наставник в политических, и не в одних политических, науках — одна из характернейших и приметнейших фигур демократического греческого города уже в V веке. Новое искусство пропагандируется в эффектных состязаниях, в парадоксальных диспутах, путем показательных докладов и лекций, в платных курсах, открываемых новоявленными наставниками политического мастерства и всяческой иной мудрости.

Теоретической и педагогической предпосылкой софистической практики была мысль о том, что обучение новым политическим знаниям и умениям не только необходимо обществу, но и *возможно*. Не только в рекламе, в исполненном бахвальства зазывании учеников, которое практиковали некоторые софисты, — за что на них обрушивались насмешки и негодование консервативных и скептически настроенных современников, — но и в серьезных выступлениях самых даровитых и глубоко мысленных из них дышит истинная уверенность в способности научить других, в возможности передать ученикам основы своего мастерства и искусства. В искаженных пристрастием или тенденциозностью образах софистов, начертанных рукой их политических и идейных противников, внимательный и неослепленный взгляд открывает черты серьезного и вполне искреннего воодушевления педагогической деятельностью. Такие люди, как Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, не только многое знали и многое умели. Они не могли бы действовать, если бы не были убеждены в том, что составляющее их дар искусство может быть передано другим посредством рациональных, допускающих изучение и освоение методов.

Убежденные софистов в возможности обучения политическому искусству распространилось и на искусство *художников*. В софистике было много элементов артистизма, художественного действия и очарования. Софист покорял слушателей и учеников не только искусством своих логических доводов, но

пе в меньшей мере и искусством их запечатления — в речи, в слове. Изначальная связь между софистикой и риторикой легко вела к тому, что предпосылка о возможности обучения политическому искусству могла быть обращена в предпосылку о возможности обучения художественному мастерству.

В платоновском «Протагоре» знаменитый софист прямо утверждает, что: «Для человека хоть сколько-нибудь образованного очень важно знать толк в поэзии: это значит — понимать сказанное поэтами, судить, что правильно в их творениях, а что нет, и уметь это разобрать и дать объяснение, если кто спросит» (338E—339A). Но и антагонист Протагора Сократ признает, что доблести военные и политические неразрывно связаны с мастерством в искусстве слова.

Но если искусство красноречия так тесно связано с мастерством художественного слова, то вопрос о возможности *обучения* искусству приобретал большое значение, притом не только теоретическое, но и практическое. В глазах Платона вопрос этот касался самых основ социального и политического устройства общества.

Признание возможности обучения искусству, художественному мастерству означало для Платона низведение искусства до степени *специальности, профессии, ремесла*. Признание это, другими словами, вело к утверждению известного *эстетического демократизма*.

Но вывод этот представлялся Платону неприемлемым и недопустимым в том обществе, какое хотел бы видеть философ вместо общества, существовавшего в действительности. Политические воззрения Платона узаконяли самое резкое, самым тщательным образом регламентированное разделение труда для пизших классов, но зато с тем большей силой исключали всякую ремесленную специализацию для принадлежавших к высшему классу «свободнорожденных». Так, выведенный в «Протагоре» Гиппократ предполагает, как догадывается Сократ, что обучение у знаменитого иноземного софиста будет *не профессиональным*. Согласно убеждению Платона, обучать искусству человека «свободнорожденного» возможно и допустимо только в целях просвещенного дилетантизма и в подробностях, не превышающих того, что требуется ценителю, принадлежащему к классу свободных, чтобы высказать компетентное и авторитетное суждение.

Характерно, что при этом Платон вовсе не отрицает ни существования профессионального обучения искусству, ни даже действительной возможности такого обучения для людей низших классов. Он только отрицает полезность и целесообразность такого обучения для людей *свободных*. Платон стремится подчеркнуть и сохранить грань, отделяющую людей свободных от людей прикрепленных — в силу своего низшего социального положения, — к той или иной профессии. А так как в наслаждении произведениями искусства он склонен видеть преимущество «лучших», то он стремится изгнать профессиональное обучение искусству из системы воспитания этих «лучших», то есть свободных.

Но Платон не только утопист, педагог и публицист рабовладельческого класса. Он, кроме того и прежде всего, — *философ*. Направленное против софистов и внушенное классовой точкой зрения учение о недопустимости профессионального обучения свободных граждан искусству Платон хочет обосновать и как учение *философское*. Оно должно быть выведено из высших посылок учения о *бытии и познании*; теория творчества должна оказаться развитой из трансцендентных положений теории «идей».

Эта задача философского обоснования теории творчества выполнена Платоном в диалогах «Ион» и «Федр».

Прославленный рапсод, исполнитель поэм Гомера, Ион введен в одноименном диалоге как представитель распространенного в широких кругах понимания художественного творчества. Согласно этому пониманию творчество — как первичное творчество художника-поэта, так и искусство исполнения его произведений — есть некий вид *знания*, или *сознательного умения*, передаваемый другим посредством обучения. В «Ионе» речь идет главным образом об искусстве исполнения. Рапсод Ион видит в самом себе не просто исполнителя, но вместе с тем знающего и понимающего *истолкователя* искусства Гомера, знатока всех занятий и искусств, о которых говорит Гомер и которые изображаются наравне с Гомером и другими поэтами.

Против этого личного самомнения, представляющего вместе с тем теоретическое убеждение, Платон выдвигает доводы, почерпнутые из фактов художественной специализации. Под ударами диалектики Сократа рапсод вынужден сознаться, что из всех поэтов он хорошо знает, собственно, одного только

Гомера. Если бы, рассуждает Сократ, творчество художника и исполнителя было тождественно со знанием и обуславливалось *обучением*, то тогда, при существенной цельности и единстве всех искусств (цельности, признаваемой вполне и Ионом), способность компетентного суждения художника об искусстве не обуславливалась бы специализацией и не была бы ничем ограничена.

Однако убедительности рассуждения Сократа как будто противоречат факты. Не возражая против довода Сократа по существу, Ион противопоставляет ему данные собственного опыта: лишь о Гомере может он говорить хорошо и с легкостью.

Итак, устами Сократа и Иона Платон формирует и ставит на разрешение противоречие. Или в основе творчества лежит рациональное знание, понимание, ясность сознательного истолкования — и тогда творчество художественного истолкования не может быть ограничиваемо рамками специализации: тогда художник, легко ориентирующийся в каком-либо одном виде или вопросе своего искусства, должен ориентироваться и во всех других. Или же способность художника в уверенной ориентировке ограничена какой-либо одной специальной сферой — и тогда очевидно, что в основе творчества лежит не общий для всех ясный свет интеллектуального понимания, не знание, не обучение, а нечто иное, не зависящее ни от понимания, ни от знания, ни от обучения.

Совершенно очевидно, что противоречие творчества — в том виде, в каком его сформировал Платон,— *мнимое*. В основе этого противоречия легко обнаружить смешение понятий. Платон явно подменяет обсуждаемый вопрос другим. Понятие *творчества* он подменяет понятием о способности художника к *критическим суждениям* по поводу искусства. Платон делает вид, будто он спрашивает о творчестве, однако на деле он спрашивает уже о другом. Он спрашивает, каким образом человек, созревший до способности суждения, оценки и приговора по отношению к одному художнику или одному произведению искусства, может оказаться лишенным этой способности в другом случае, в отношении другого художника или другого произведения искусства. Подставив, таким образом, на место творчества способность суждения о творчестве, Платон уже без особого труда мог представить, как нелепую, мысль о рациональной и доступной обучению природе творческого акта.

Опроверяемому им мнению о рациональном характере творчества он противопоставляет, ссылаясь на повседневное наблюдение, профессиональную ограниченность исполнителя. Тем самым постигаемый и открытый обучению характер художественного творчества казался отвергнутым. Развивая эту мысль, можно было представить творчество уже в виде какого-то *наития*, выходящего за пределы обычного умения, не основанного на опыте и обучении, а источник этого наития приписать властным высшим силам, внешним по отношению к человеку.

К этим аргументам Платон присоединил аргумент, указывающий на различие между художественным творчеством в собственном смысле и связанными с ним *техническими* знаниями и навыками. Очень часто, как думает Платон, смешивают творчество с известной технической или формальной шноровкой, составляющей *одно* из условий творчества, но еще не образующей самого творчества. Именно на этом смещении основывается, по Платону, ошибочная мысль о возможности *обучения* творчеству. Здесь возможность обучения известным техническим действиям ошибочно принимается за возможность обучения самому искусству — как творчеству. Различие это Платон устанавливает в «Федре» (268С—269А).

Однако, отвергая мысль о рационально познаваемой основе творческого акта, Платон не хотел удовольствоваться одним лишь *отрицательным* результатом. Если источником творчества не может быть сообщаемое другим знание, понимание и изучение, то что же тогда такое творчество? И каким образом еще не определенная причина творчества может быть основой уже установленного факта художественной специализации, то есть той особой одаренности, которая, открывая перед художником *одну* область искусства, как будто преграждает ему путь во все остальные?

По-видимому, с целью раз навсегда исключить из художественного воспитания «свободнорожденных» граждан всякое профессиональное обучение искусству, Платон развил в «Ионе» *мистическую* теорию художественного творчества. Не смущаясь тем, что его теория творчества вступала в известное противоречие с его собственным же учением о разумном познании «идей», Платон провозгласил акт художественного творчества актом алогическим. Источником и причиной творчества в искус-

стве Платон признал *одержимость*, особый вид *вдохновения*, сообщаемый художнику высшими и по природе своей недоступными ни призыву, ни какому-либо сознательному воздействию божественными силами. «Все хорошие эпические поэты не благодаря уменью слагают свои прекрасные поэмы, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми; точно так и хорошие мелические поэты» («Ион», 533E — 534A).

Как и в своем мнимом опровержении рациональной природы творческого акта, так и при разъяснении учения об одержимости как источнике и условии творчества Платон создает только видимость убедительности. Как и в первом случае, он опирается на подмену одного понятия другим. Устами Сократа Платон взялся доказать, будто творчество есть алогический акт одержимости. В действительности же он доказывает совершенно другое: не иррациональную природу творчества, а необходимость *сопереживания* для художника-исполнителя, необходимость «объективации», «соприсутствующей» фантазии, наделяющей образы вымысла жизнью, реальностью. На важный для искусства и для теории творчества вопрос о сущности художественного «перевоплощения» в изображаемое, или «вчувствования», Платон отвечает не имеющим отношения к этому вопросу утверждением, будто творческий акт есть акт алогической «одержимости».

Смешение совершенно различных понятий — художественного правдоподобия в изображении и алогической одержимости, «соприсутствующего» воображения и иступленного вдохновения — в одном неясном и неразъясненном понятии — «быть вне себя» — выступает особенно резко в том месте диалога, где Платон пытается доказать, будто увлеченность воображения исполнителя «сопереживаемыми» сценами, которые он воспроизводит своим искусством, с точки зрения здравого реалистического смысла должно представляться чем-то совершенно алогическим и даже не лишенным комизма («Ион», 535D).

Таким образом, в способности произведений искусства действовать на людей, «заражать» их теми чувствами и аффектами, которые запечатлены в произведении автором и передаются публике исполнителем, Платон видит основу для утверждения, будто художественный акт — иррационален, а его источник — действие потусторонних божественных сил.

Как это обычно бывает, идеалистическое заблуждение философа не просто вздорный вымысел, но имеет свой гносеологический корень. Таким корнем для Платона оказалась действительная двойственность акта исполнительства, совмещение в нем противоположностей. С одной стороны, исполнитель доносит до своего слушателя, зрителя образ и замысел автора. В этом смысле он — исполнитель *авторской* воли, передатчик *авторского* видения жизни. Но с другой стороны, передать это видение, довести до сознания публики авторскую волю исполнитель может только с помощью средств, которые ему вручает *личное* понимание и истолкование, *личная* увлеченность и *личная* взволнованность. Их направление и результат никогда не могут в буквальной точности совпасть с видением мира автора, с его эмоциональной настроенностью, с его волевой направленностью. Поэтому всякое исполнение всегда есть *истолкование*, не может не быть интерпретацией. Тождество авторского произведения и исполнительской передачи невозможно.

В этом единстве противоположностей, образующем живую ткань творчества исполнителя, Платон выдвинул и подчеркнул только одну сторону: полную будто бы пассивность исполнителя, его безволие, отказ от собственной деятельности, погашение собственного ума, самоотдачу художника-исполнителя велениям чужой и высшей воли. Условием верности передачи Платон провозгласил покорность исполнителя алогическому наитию.

Одним из аргументов в пользу своей теории Платон считал то, что теория эта, как ему казалось, объясняла крайне загадочное в глазах большинства людей явление специфической художественной одаренности. Если, как думает Платон, источник творчества *вне* интеллекта художника, а само творчество лишь род алогической одержимости, то причин, по которым один художник оказывается мастером в одном виде искусства, а другой — в другом, менее всего приходится искать в каких-то особых качествах одаренности, фантазии, чувства, ума или в воспитании всех этих качеств. Человека делает художником не обучение, не воля к совершенствованию или к мастерству, но лишь остановившийся на нем непостижимый выбор божественной силы. Выбор этот не изменяет ни ума, ни характера человека, но лишь на время наделяет его художественной силой, и притом всегда лишь в каком-нибудь одном, строго опре-

деленном отношении. Именно поэтому представляется понятным, почему художник, замечательный в какой-либо одной области искусства, оказывается совершенно незначимым и немошным в другой.

Одно из важных отличий учения об одержимости, как оно излагается в «Федре», — в том, что теория одержимости ясно связывается здесь с центральным учением платоновского идеализма — с теорией «идей». *Эстетическая одержимость* рассматривается здесь как путь, ведущий от несовершенств чувственного мира к совершенству истинно сущего бытия. Согласно мысли Платона, человек, восприимчивый к прекрасному, принадлежит к тому небольшому числу людей, которые, в отличие от большинства, забывшего созерцавшийся ими некогда мир истинного бытия, хранят о нем воспоминание.

Три мысли, заключающиеся в учении Платона о творчестве, как об одержимости, повторялись и воспроизводились эстетиками-идеалистами последующих времен: о сверхчувственном источнике творчества, об алогической природе художественного вдохновения и о том, что основа эстетической одаренности не столько в положительном специфическом даровании, в особенностях интеллектуальной и эмоциональной организации художника, сколько в чисто отрицательном условии, в его способности выключаться из практического отношения к действительности, в отсутствии практической заинтересованности.

Всего отчетливее эта мысль выступает в «Федре»: диалог этот развивает тезис об алогической одержимости, о вдохновенном неистовстве, даруемом свыше, как об основе творчества. Понятие «одержимости» и «неистовства» распространяется на способности к искусству. «Третий вид одержимости и исступления — от Муз; оно охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет излить вакхический восторг в песнопениях и в иных родах поэзии и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков» (245А).

Теория творчества, развитая Платоном и несостоятельная в своем алогическом содержании, несомненно, связана с социально-политическим мировоззрением Платона. Деятельность высшего искусства отделяется у Платона от ремесленного искусства, от выучки, от рациональных методов мышления и художественного действия. Искусство тем самым возносится в высшую сферу, а художник становится на социальной лест-

нице выше профессионального мастера, принадлежащего скорее к классу или разряду ремесленников. Способность к художественному наитию превращается в признак, определяющий место художника в социальной иерархии. Искусство ремесленников признается, сохраняется, но оценивается как «несовершенное», как низший род искусства.

Но в этой — идеалистической по содержанию и реакционной по своей социальной направленности — теории творчества таится своеобразный гносеологический корень, из которого она выросла. Как во всяком крупном построении идеалистической мысли, в теории Платона может быть выделена черточка или грань истины. Только черточка эта безмерно преувеличена Платоном, раздута в некий мистический абсолют. Грань истины состоит в правильно подмеченном «заразительном» действии искусства, в его удивительной способности захватывать людей, овладевать их чувствами, мыслями и волей с силой почти недолимого принудительного внушения. Преувеличение, допущенное Платоном, очевидно. Диалектика художественного восприятия всегда есть единство *состояния и действия*, не только *пассивное* и бессознательное *подчинение* художнику, но и *осмысленный акт понимания*, истолкования, суждения, одобрения или недоумения, принятия или отвержения. В этой диалектике Платон односторонне выделил и осветил лишь одну — пассивную — сторону акта восприятия. Но осветил он ее гениально, со всей присущей ему философской силой и пронизательностью, с удивительной художественной рельефностью. В «Ионе» и в «Федре» даны яркие изображения захватывающей и внушающей («суггестивной») мощи произведений большого искусства. При всех особенностях отдельных видов искусства, при всем различии между творчеством автора, исполнителя и зрителя или слушателя, искусство, утверждает Платон, в целом *едино*. Его единство — в силе художественного внушения, в неотразимости запечатления. Сила эта сплачивает всех причастных к искусству людей и все особые виды искусства в целостное и, по существу, единое явление.

Сведение творчества к «одержимости» и к гипнотической впечатляемости стирает грани между творчеством художника, творчеством исполнителя — актера, рапсода, музыканта — и творчеством зрителя, слушателя, читателя: и художник, и исполнитель, и зритель одинаково «восхищаются» музой — в

первоначальном смысле слова «восхищение», означающем «похищение», «захват». При этом оставались без внимания специфические различия между творчеством автора, исполнителя-посредника и воспринимающего произведение. Зато подчеркивалась мысль о существенном единстве творчества — понятого в качестве восприимчивости к художественным внушениям или впечатлениям.

В эстетике Платона мысль о захватывающей силе искусства неразрывно связана с гипотезой о запредельном источнике творчества, с теорией «идей». Не все последующие идеалисты считали эту связь обязательной и истинной. Некоторые из них отказались от мысли о надчеловеческом, потустороннем источнике творческого нантия. Но, отбрасывая трансцендентную, потустороннюю предпосылку платонизма, они с тем большей охотой воспроизводили мысль Платона о заразительном внушающем действии искусства. В эстетике, например, Льва Толстого мы не найдем платоновской метафизики идей, но мы найдем в ней напоминающую Платона мысль, согласно которой главное свойство и главный признак истинного искусства состоит в способности его произведений захватывать, или, по терминологии Толстого, «заражать» людей вложенными в эти произведения чувствами.

Вторая идея платоновской теории творчества, несомненно отражающая, хотя и с идеалистическим извращением и преувеличением, реальную черту художественной практики, есть идея *вдохновения*, как необходимого условия творческого действия. В эстетике самого Платона вдохновение неверно и одно-сторонне характеризуется как состояние безотчетной и алогической аффективности, не сознающей собственных оснований и собственной природы, овладевающей человеком не через ум, а через чувство. Эта алогическая характеристика вдохновения как состояния экстатического, граничащего с иступлением, была усилена и развита неоплатониками.

Однако сама по себе мысль о вдохновении, как об одном из условий творчества, не связана никакой необходимостью с алогическим истолкованием творческого акта. С освобождением учения о вдохновении от алогических основ, на которых оно возникло у Платона в изображении влюбленного, в изображении творческого томления и творческой страсти, могло открыться, как их истинная реальная основа, вполне реальное

наблюдение. Это наблюдение, эта «черточка» истины, неправильно раздутая идеалистом и мистиком Платоном, есть открытая им крайняя сосредоточенность, стяжение к одной точке всех сил ума, воображения, памяти, чувства и воли, характеризующие каждый истинный акт большого искусства.

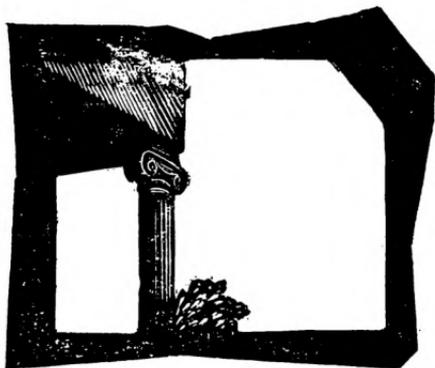
Платон, сам того не подозревая, показал, несмотря на все заблуждения своего учения об «идеях» и о «демоническом» источнике творчества, что в искусстве никакое действительное свершение невозможно без полного самоотвержения художника, без способности его всем существом отдаваться поставленной им перед собой задаче, без воодушевления своим делом, доходящего до полного самозабвения. В художественном акте Платон раскрыл не только сосредоточенность видения, но и тот крайний накал одушевления, напряжения душевных сил, без которых образы искусства не окажут своего действия, оставят аудиторию зрителей и слушателей равнодушными и холодными. В этом открытии — реальный смысл платоновского учения о вдохновении.

Но взятое в этом смысле понятие «вдохновения» имеет уже очень мало общего с алогической мистикой Платона. Реальное понятие художественного вдохновения оставляет все права за разумом, за интеллектом, за сознанием. Оно исключает мысль о сверхчувственном, потустороннем происхождении столь необходимого художнику воодушевления. Оно есть то «расположение души к живейшему восприятию впечатлений» и к «соображению понятий», в котором Пушкин видел ясную, рациональную и реальную суть поэтической вдохновенности.

В. АСМУС

ИЗБРАННЫЕ ДИАЛОГИ





ПРОТАГОР

СОКРАТ И ЕГО ДРУГ

¹⁰⁰ Друг. Откуда ты, Сократ? Впрочем, и так ясно: с охоты за красотой Алкивиада! А мне, когда я видел его недавно, он казался уже мужчиной, — хоть и прекрасным, но все же мужчиной: ведь, между нами говоря, Сократ, у него уже и борода пробивается.

Сократ. Так что же из этого? Разве ты не согласен с Гомером, который сказал, что самая приятная пора юности — это когда показывается первый пушок над губой, — то самое, что ^В теперь у Алкивиада?

Друг. Как же теперь твои дела? От него ты идешь? И как относится к тебе юноша?

Сократ. Хорошо, по-моему, особенно сегодня; он немало говорил нынче в мою пользу и очень мне помог. От него я сей-

час и иду. Но я хочу сказать тебе невероятную вещь: в его присутствии я не обращал на него внимания, а частенько и просто забывал про него.

С Друг. Какая же это такая огромная преграда стала между вами? Неужто ты нашел в нашем городе кого-нибудь красивее, чем он?

Сократ. И намного красивее.

Друг. Что ты говоришь? Здешнего или чужого?

Сократ. Чужого.

Друг. Откуда он?

Сократ. Абдерит.

Друг. И до того красив, по-твоему, этот чужеземец, что он тебе показался даже прекраснее сына Клиния?

Сократ. А почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться и более прекрасным?

Друг. Так, значит, ты пришел к нам сюда, Сократ, после встречи с каким-то мудрецом?

Д Сократ. С самым что ни на есть мудрейшим между нынешними мудрецами, если и ты полагаешь, что всех мудрее теперь Протагор.

Друг. Что ты говоришь? Протагор у нас здесь?

Сократ. Уже третий день.

Друг. И ты только что беседовал с ним?

310 Сократ. Вволю наговорился и наслушался.

Друг. Так что же ты не расскажешь нам об этой беседе, если ничего тебе не мешает? Садись-ка вот тут, вели слуге встать и дать тебе место.

Сократ. Расскажу с большой охотой и еще буду благодарен, если вы меня выслушаете.

Друг. Да и мы тебе, если расскажешь.

Сократ. Так пусть благодарность будет обоюдной. Итак, слушайте.

В Минувшею ночью, еще до рассвета, Гиппократ, сын Аполлодора, брат Фасона, вдруг стал стучать изо всех сил ко мне в дверь палкой, и, когда ему отворили, он ворвался в дом и громким голосом спросил:

— Сократ, проснулся ты или спишь?

А я, узнав его голос, сказал:

— Это Гиппократ. Уж не принес ли какую-нибудь новость?

— Принес,— отвечал он,— да только хорошую.

— Ладно, коли так. Но какая же это новость, ради которой ты явился в такую рань?

Тут Гиппократ, подойдя поближе, сказал:

— Протагор приехал.

— Позавчера еще,— сказал я,— а ты только теперь узнал?

С — Клянусь богами, только вчера вечером.— И с этими словами, ощупавши кровать, Гиппократ сел у меня в ногах.— Да, только вчера, очень поздно, когда я пришел из Энои. Ведь слуга мой, Сатир, сбежал от меня. Я было хотел сказать тебе, что собираюсь в погоню за ним, да отчего-то забыл. А как пришел я к себе, мы поужинали и уже собрались на покой, и вдруг брат говорит мне, что приехал Протагор. Я хотел тотчас же к тебе идти, но потом показалось мне, что слишком уж поздний час ночи; а как только после такой усталости я выспался, так сейчас же встал и пошел сюда.

Я, зная его мужество и пылкость, сказал:

— Да что тебе в этом, уж не обижает ли тебя чем-нибудь Протагор?

А он, улыбнувшись, ответил:

— Да, Сократ, клянусь богами, тем, что он сам мудр, а меня мудрым не делает.

— Но, клянусь Зевсом, если дать ему денег и уговорить его, он и тебя сделает мудрым.

— Да, если бы за этим стало дело,— сказал Гиппократ,— так Зевс и все боги свидетели — ничего бы я не оставил

пи себе, ни друзьям. Но из-за того-то я теперь к тебе и пришел, чтобы ты поговорил с ним обо мне. Я-то ведь и моложе, и притом никогда не видал Протагора и не слышал его, потому что был еще ребенком, когда он в первый раз приезжал сюда. А ведь все, Сократ, расхваливают этого человека и говорят, что он величайший мастер речи. Ну отчего бы нам не пойти к нему, чтобы застать его еще дома? Он остановился, как я слышал, у Каллия, сына Гиппоника. Так идем же!

А я сказал:

— Пойдем, только не сразу, дорогой мой,— рано еще: встанем, выйдем во двор, погуляем и поговорим, пока не рассветет, а тогда и пойдем. Протагор большею частью проводит время дома, так что не бойся, мы скорее всего его застанем.

С этими словами мы поднялись и стали прохаживаться по двору. Чтобы испытать выдержку Гиппократу, я, посмотрев на него пристально, спросил:

— Скажи мне, Гиппократ, вот ты теперь собираешься идти к Протагору, внести ему деньги в уплату за себя; а собственно говоря, для чего он тебе нужен, кем ты хочешь стать? Скажем, надумал бы ты идти к своему тезке, Гиппократу Косскому, одному из Асклепиадов, чтобы внести ему деньги в уплату за себя, и кто-нибудь тебя спросил бы: скажи мне, Гиппократ, ты вот хочешь заплатить тому Гиппократу, но кто он, по-твоему, такой? Что бы ты отвечал?

— Сказал бы, что он врач.

— А кем ты хочешь сделаться?

— Врачом.

— А если бы ты собирался отправиться к Поликлету аргосцу или Фидию афинянину, чтобы внести им за себя плату, а кто-нибудь тебя спросил, кем ты считаешь Поликлета и Фидию, раз решил заплатить им столько денег,— что бы ты отвечал?

— Сказал бы, что считаю их ваятелями.

— Значит, чтобы самому стать кем?

— Ясно, что ваятелем.

D — Допустим,— сказал я.— А вот теперь мы с тобой отправляемся к Протагору и готовы отсчитать ему деньги в уплату за тебя, если достанет нашего имущества на то, чтобы уговорить его, а нет, то зайдем еще и у друзей. Так вот, если бы, видя такую нашу настойчивость, кто-нибудь спросил нас: скажите мне, Сократ и Гиппократ, кем считаете вы Протагора и за что хотите платить ему деньги,— что бы мы ему отвечали? Как называют Протагора, когда говорят о нем, подобно тому как Фидия называют ваятелем, а Гомера — поэтом? Что в этом роде слышим мы относительно Протагора?

— Софистом называют этого человека, Сократ.

— Так мы идем платить ему деньги, потому что он софист?

— Конечно.

312 — А если бы спросили тебя еще и вот о чем: сам-то ты кем намерен стать, раз идешь к Протагору?

Гиппократ покраснел,— уже немного рассвело, так что это можно было разглядеть.

— Если сообразоваться с прежде сказанным,— отвечал он,— то ясно, что я собираюсь стать софистом.

— А тебе,— сказал я,— не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?

— Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ, если говорить то, что думаю.

B — Но, пожалуй, Гиппократ, ты полагаешь, что у Протагора тебе придется учиться иначе, подобно тому, как учился ты у учителей грамоты, игры на кифаре или гимнастики? Ведь каждому из этих предметов ты учился не как будущему своему ремеслу, а лишь ради общего образования, как это подобает частному лицу и свободному человеку.

— Конечно,— сказал Гиппократ,— мне кажется, что Протагорово обучение скорее в этом роде.

— Так сам-то ты знаешь, что собираешься делать, или тебе самому это неясно? — сказал я.

— О чем это ты?

С — Ты намерен предоставить попечение о твоей душе софисту, как ты говоришь; но, право, если бы ты знал, что такое софист, я бы очень удивился. А раз тебе это неизвестно, то ты не знаешь и того, кому ты вверяешь свою душу и что он с ней сделает — хорошее или дурное.

— Я думаю, что знаю, — сказал Гиппократ.

— Так скажи, что такое софист, по-твоему?

— Я полагаю, что, по смыслу этого слова, он — знаток в мудрых вещах.

Д — Да ведь это можно сказать и про живописцев и про плотников: они тоже знатоки в мудрых вещах; но если бы кто-нибудь спросил у нас, в чем искусны живописцы, мы бы сказали, что в изготовлении изображений и тому подобное. А вот если бы кто-нибудь спросил, в чем искусен софист, что бы мы ответили? В каком деле он искусник?

— А что, если бы мы так определили его, Сократ: это человек искусный в том, чтобы делать других сильными в речах?

Е — Может быть, мы и верно бы сказали, однако недостаточно, потому что этот ответ требует у нас еще вопроса: если софист делает людей сильными в речах, то о чем эти речи? Кифарист, например, делает человека сильным в суждениях о том, чему он его научил, — то есть об игре на кифаре; не так ли?

— Да.

— Допустим. Ну а софист, в каких речах он делает сильным? Не ясно ли, что в речах о том, в чем он и сам сведущ?

— Похоже на то.

— А в чем же софист и сам сведущ, и ученика делает сведущим?

— Клянусь Зевсом, не знаю, что тебе ответить.

На это я сказал:

— Как же так? Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу? Ведь когда тебе бывало нужно вверить кому-нибудь свое тело, да еще если при этом могло бы выйти надвое — или на пользу, или во вред, — ты и сам немало раздумывал, вверить его или не вверить, и друзей и домашних призывал на совет и обсуждал это дело целыми днями. А когда речь зашла о душе, которую ты ведь ставишь выше, чем тело, потому что от того, будет она лучше или хуже, зависит, хорошо или дурно пойдут все твои дела, — ты ни с отцом, ни с братом, ни с кем из нас, твоих друзей, не советовался, вверить ли тебе или не вверить свою душу этому пришлому чужеземцу. Вчера лишь, по твоим словам, услышав о нем, ты идешь спозаранку, не размыслив и не посоветовавшись о том, нужно ли вверить ему себя или нет, и сразу готов потратить и собственные деньги, и деньги друзей, как будто ты уже дознался, что тебе нужно непременно сойтись с Протагором, которого, как ты говоришь, ты и не знаешь и не разговаривал с ним никогда. Ты называешь его софистом, а что такое софист, оказывается, совсем не ведаешь, хоть и собираешься вверить себя ему.

Гиппократ, выслушав, сказал:

— Так оно и выходит, Сократ, как ты говоришь.

— А что, Гиппократ, — не будет ли наш софист чем-то вроде торговца или разносчика тех припасов, которыми питается душа? По-моему, во всяком случае, он таков.

— Но чем же питается душа, Сократ?

— Знаниями, разумеется, — сказал я. — Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как тот купец или разносчик, что торгует телесною пищей. Потому что и эти сами не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят

знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, и из них некоторые совсем не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, — разве опять-таки случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты точно знаешь, что здесь полезно, а что нет, тогда тебе неопасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Потому что ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то ведь и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах, и, прежде чем принять в свое тело в виде питья или еды, их можно хранить дома и посоветоваться, призвавши знающего человека, что́ следует есть или пить и чего не следует, а также — сколько и в какое время, так что при такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, приняв их в собственную душу и научившись чему-либо, уйти или с ущербом для себя, или с пользой. Это мы и рассмотрим вместе с теми, кто нас постарше, потому что мы еще молоды, чтобы разобраться в таком деле. А теперь пойдем, как мы собирались, и послушаем того человека, а послушавши его, и с другими побеседуем: Протагор ведь там не один, с ним и Гиппий Элидский, и, думаю, Продик Кеосский, да и еще много других мудрецов.

Порешив так, мы отправились; когда же мы очутились у дверей, то приостановились, беседуя о том, что пришло нам в голову дорогой. Чтобы не бросать этот разговор и покончить с ним, прежде чем войти, мы и беседовали, стоя у дверей, пока не согласились друг с другом. И, видимо, привратник — какой-то евнух — подслушивал нас, а ему, должно быть, из-за множе-

Д ства софистов опротивели посетители этого дома. Когда мы постучали в дверь, он, отворивши и увидев нас, воскликнул:
— Опять софисты какие-то! Самому некогда! — и сейчас же, обеими руками схватившись за дверь, в сердцах захлопнул ее изо всей силы.

Мы опять постучали, а он в ответ из-за запертой двери крикнул:

— Эй, вы! Не слышали, что ли: самому некогда.

— Но, любезный, — говорю я, — не к Каллию мы пришли, да и не софисты мы. Успокойся: мы пришли потому, что нам
Е надо видеть Протагора, — доложи ему о нас!

Человек насилу отворил нам дверь. Когда мы вошли, то застали Протагора прохаживающимся в портике, а с ним прохаживались по одну сторону Каллий, сын Гиппоника, его
315 единоутробный брат Парал, сын Перикла и Хармид, сын Главкона, а по другую сторону — второй сын Перикла, Ксантип, и Филлипид, сын Филомела, и Антимер мендеец, самый знаменитый из учеников Протагора, обучавшийся, чтобы стать софистом по ремеслу. Те же, что за ними следовали позади, прислушиваясь к разговору, большею частью были, по-видимому, чужеземцы — из тех, кого Протагор увлекает за собою
В из каждого города, где бы он ни бывал, завораживая голосом, как Орфей, а они идут на его голос, замороженные; были и некоторые из местных жителей в этом хороводе. Глядя на этот хоровод, я особенно восхищался, как они остерегались, чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Протагора: когда тот со своими собеседниками поворачивал, эти слушатели стройно и чинно расступались и, смыкая круг, наилучшим образом опять становились позади него.

«Оного мужа узрел я», — как говорит Гомер, Гиппия Элидского, сидящего в противоположном портике на кресле. Вкруг него сидели на скамейках Эриксимах, сын Акумепа, и Федр мирринусиец, и Андрон, сын Андротиона, и еще несколько

чужеземцев, его сограждан, и другие. По-видимому, они спрашивали Гиппия о разных астрономических предметах — о природе и небесных явлениях,— а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы.

«Также и Тантала, да, и его я также увидел»,— ведь Продик Кеосский тоже прибыл сюда; он занимал какое-то помещение, которое прежде служило Гиппонику кладовою, теперь же, за множеством постояльцев, Каллий очистил его и сделал пристанищем для гостей. Продик был еще в постели, укрытый какими-то овчинами и покрывалами, а на одной из соседних с ним кроватей расположился Павсаний керамеец, а с Павсанием — какой-то мальчик, безупречный, как я полагаю, по своим задаткам, а на вид очень красивый. Кажется, я слышал, что имя ему Агафон, и я бы не удивился, если бы оказалось, что он любимец Павсания. Кроме этого мальчика, были тут и оба Адиманта — сын Кепида и сын Левколофида, и некоторые другие тоже были там; а о чем они разговаривали, этого я не мог издали разобрать, хоть и жаждал слышать ²¹⁶Продика, считая его человеком премудрым и божественным; но из-за того, что голос его низок, только гул раздавался по комнате, а слов его уловить нельзя было.

Чуть только мы вошли, как вслед за нами — Алкивиад прекрасный, как ты его называешь и каким я его почитаю, и Критий, сын Каллесхра. Войдя, мы еще немного помедлили, а осмотревшись кругом, подошли к Протагору, и я сказал:

В — К тебе, Протагор, мы пришли, я и вот он, Гиппократ.

— Как же вам угодно,— сказал он,— разговаривать со мною: наедине или при других?

— Для нас,— отвечал я,— тут нет разницы, а тебе самому будет видно, когда выслушаешь, ради чего мы пришли.

— Ради чего же,— сказал Протагор,— вы пришли?

— Этот вот юноша — Гиппократ, здешний житель, сын Аполлодора, из славного и состоятельного дома; да и сам он, по природному дарованию, не уступит, по-моему, любому из своих сверстников. Он, по-моему, стремится стать человеком выдающимся в нашем городе, а это, как он полагает, всего скорее осуществится, если он сблизится с тобою. Вот ты и решишь, надо ли, по-твоему, разговаривать об этом с нами наедине или при других?

— Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом,— сказал Протагор.— Иностранцу, который, приехав в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех — и родных и чужих, и старших и младших,— проводили бы время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов.

Хотя я и утверждаю, что софистическое искусство — древнее, однако владевшие им древние мужи, опасаясь враждебности, которую оно вызывало, скрывали его: одним служила прикрытием поэзия, как Гомеру, Гесиоду и Симониду, другим — таинства и прорицания, как последователям Орфея и Мусея, а некоторым, я знаю, даже гимнастика, как, например, Икку таревтинцу и софисту нашего времени Геродику селимбрийцу, мегарцу по происхождению, который никому в этом не уступит; музыку же сделал прикрытием ваш Агафокл, великий софист, и Пифоклид Кеосский, и многие другие. Все они, как я говорю, опасаясь враждебности, прикрывались этими искусствами.

317 Я же со всеми ними в этом не схожусь, ибо думаю, что они вовсе не достигли желаемой цели и не укрылись от тех, кто имеет в городах власть,— а только ради них и существуют эти прикрытия. Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает,

и что они затянут, тому и подпевает. Если пуститься в бегство, не имея сил убежать, то только изобличишь самого себя: глупо и пытаться сделать это, тем более что у людей это непременно вызовет еще большую неприязнь, так как они подумают, будто такой человек, помимо всего, еще и коварен.

Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и что воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем заператься. Я принял еще и другие предосторожности, так что — в добрый час молвить — хоть я и признаю себя софистом, ничего ужасного со мной не случилось, — а я занимаюсь этим делом уже много лет, да и всех-то моих лет уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы. Итак, мне гораздо приятнее, чтобы вы, если чего хотите, говорили об этом перед всеми присутствующими здесь.

А я подметил, что он хотел показать себя и Продику и Гиппию и порисоваться перед ними, — дескать, мы пришли к нему как поклонники, и говорю ему:

— А что, не позвать ли нам Продика и Гиппия и тех, кто с ними, чтобы они слышали нас?

— Конечно, — сказал Протагор.

— Хотите, — сказал Каллий, — устроим общее обсуждение, чтобы вы могли беседовать сидя?

Это всем показалось дельным, и мы, радуясь, что слушаем мудрых людей, сами взялись за скамьи и кровати и расставили их около Гиппия, так как там уже и прежде стояли скамьи. В это время пришли Критий и Алкивиад, ведя Продика, поднятого ими с постели, и всех тех, кто был с Продиком.

Когда мы все уселись, Протагор начал:

— Теперь, Сократ, повтори в их присутствии то, что ты сейчас говорил мне об этом юноше.

— Я начну, Протагор, с того же самого, что и тогда,— с того, ради чего я пришел. Этот вот Гиппократ очень желает проводить с тобою время; а узнать ему хотелось бы, что пользы для него будет из общения с тобой. Вот и все.

— Юноша,— подхватил Протагор,— вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще лучше.

Я, услышав это, сказал:

— В этом, Протагор, нет ничего удивительного: вероятно, и ты — хоть ты и пожилой человек и такой мудрец — тоже стал бы лучше, если бы тебя кто-нибудь научил тому, чего тебе не довелось знать. Но дело не в этом. Положим, что этот самый Гиппократ вдруг переменял решение и пожелал познакомиться с тем юношей, который недавно сюда переселился, с Зевксиппом гераклеяцем, и, придя к нему, как вот теперь к тебе, слышал от него то же самое, что и от тебя,— что, общаясь с ним, Гиппократ каждый день будет становиться лучше и преуспевать; так вот, если бы он спросил, в чем, по-твоему, я буду лучше и в чем я буду преуспевать? — Зевксипп ответил бы ему, что в живописи. И если бы, сойдясь с Орфагором фиванцем и услышав от него то же самое, что от тебя, Гиппократ спросил его, в чем будет он каждый день становиться лучше, общаясь с ним, тот ответил бы, что в игре на флейте. Так вот и ты ответь юноше и мне на мой вопрос: Гиппократ, когда сойдется с Протагором, в тот самый день, как сойдется, уйдет от него, сделавшись лучше, и каждый следующий день будет также преуспевать, но в чем именно, Протагор?

Протагор, услышав это от меня, сказал:

— Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а я тем, кто прекрасно спрашивает, и отвечаю с удовольствием. Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы

Е кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто обижают юношей, так как их, убежавших от упражнений в науках, они опять против воли заставляют заниматься разными упражнениями, научая их вычислениям, и астрономии, и геометрии, и музыке, — и тут Протагор взглянул на Гиппия, — а тот, кто ко мне приходит, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта есть сноровка в домашних делах, благодаря ей можно наилучшим образом управлять собственным домом, — а также и в делах общественных, — благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках и в речах, касающихся государства.

319 — Верно ли я понимаю твои слова? Мне кажется, ты имеешь в виду гражданское искусство и обещаешь делать людей хорошими гражданами.

— Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ.

— Прекрасным же владеешь ты искусством, если только владеешь, — ведь в разговоре с тобой незачем говорить одно, на деле думая другое. Я полагаю, Протагор, что этому нельзя научиться, но раз ты говоришь, что можно, не знаю, как не верить. **В** А почему я полагаю, что этому нельзя научиться и что люди не могут это сделать для людей, — это я вправе сказать.

Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в народное собрание, то если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по делам построек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким же образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учить; если же станет им советовать кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то хотя бы он был чрезвычайно красив и богат и благороден, его совета все-таки не слушаются, но поднимают смех и шум, пока или сам он, пытаясь говорить, не отступится ошеломленный, или не стащит и не вытолкает его стража по приказанию пританов. Значит, в делах, которые, как они считают, зависят от умения, афиняне поступают таким образом.

D Когда же понадобится совещаться о чем-нибудь касательно управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, все равно будь то плотник, будь то медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный, и никто их не укоряет, как в первом случае, что, ничему не научившись и не имея никакого учителя, такой человек решается все-таки выступать со своим советом; потому что, ясное дело, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя.

E И не то чтобы таково было лишь общее мнение города; и в частной жизни у нас мудрейшие и лучшие из граждан ту самую доблесть, которой сами обладают, не в состоянии передать другим. Взять хоть Перикла, отца вот этих юношей; чему учили их учителя, в том дал он им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том ни их не воспитал, ни другим того не передал, и бродят они тут кругом, словно пасутся на воле,— не набредут ли невзначай на доблесть. Если угодно, еще пример: тот же самый человек, Перикл, будучи опекуном Клиния, младшего брата вот этого Алкивиада, и опасаясь, чтобы не развратил его Алкивиад, разлучил их и отдал Клиния на воспитание в дом Арифрона, но не прошло и шести месяцев, как тот вернул его обратно, не зная, что с ним делать. Да и множество других людей могу тебе назвать, которые, будучи сами хороши, никого никогда не сделали лучше ни из своих домашних, ни из чужих. Так вот, Протагор, глядя на это, я и не верю, чтобы можно было научить доблести; однако, слыша твои слова, я уступаю и думаю, что ты говоришь дело, так как, я полагаю, у тебя большой опыт, ты многому научился, а кое-что и сам открыл. Если ты можешь яснее нам показать, что доблести можно научиться, не скрывай этого и покажи.

С — Скрывать, Сократ, я не буду,— сказал Протагор.— Но как мне вам показать все: рассказать миф, как старик молодым, или же разобрать вопрос с помощью рассуждений?

Многие из присутствовавших отвечали, что как ему хочется, так пусть и излагает.

— Тогда мне кажется,— решил он,— приятнее будет рассказать вам миф.

D Было некогда время, когда боги-то были, а смертных родов не было. Когда же и для них пришло предназначенное время рождения, стали боги создавать их в глубине земли, из земли и огня, примешав еще и того, что вступает в соединение с огнем и землей. Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею украсить их и распределить силы, подобающие каждому роду. Эпиметей выпросил у Прометея позволение самому распределять силы: «А когда распределяю,— сказал он,— тогда ты посмотришь». Уговорив его, он **E** произвел распределение. При этом одним уделил он силу без быстроты, а более слабых украсил быстротою; одних он вооружил, других сделал по природе безоружными, но зато придумал для них какую-то иную силу во спасение. Кого из них облек он малостью, тем уделил птичий лет или подземную обитель, **321** а кого возрастил величиною, того тем самым и спас; и так, распределяя все остальное, он всех уравнивал. Это он устроил из осторожности, чтобы не исчез ни один род. После же того как он дал им способы избегать взаимоистребления, придумал он им средства и против Зевсовых времен года; он одел их густыми волосами и толстыми шкурами, способными защитить и от зимней стужи, и от зноя и служить каждому, когда пойдет он **B** дышать, своей собственной самородной подстилкой; он обул одних копытами, других же толстой кожей, в которой нет крови. Потом для разных родов изобрел он разную пищу — для одних овощи из земли, для других плоды древесные, а для третьих корни; а некоторым дал силу питаться, пожирая других животных. При этом он сделал так, что плотоядные размножаются

меньше, а те, которых они уничтожают, больше, чтобы тем спасти их род.

C Но был Эпиметей не очень-то мудр, и не заметил он, что роздал все силы бессловесным тварям, хоть род человеческий оставался у него еще неукрашенным; и стал Эпиметей недоумевать, что теперь делать. Пока пребывал он в недоумении, приходит Прометей, чтобы проверить распределение, и видит, что все прочие животные во всем хорошо устроены, человек же наг и необут, и без постели, и без оружия; а уж наступил предназначенный день, когда следовало и человеку выйти из земли на свет. И вот в недоумении, какое бы найти средство помочь человеку, крадет Прометей премудрое уменье Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть или пользоваться. В том и состоит дар Прометея человеку. Благодаря этому люди овладели уменьем поддерживать свое существование, но им еще не хватало уменья жить сообща — оно было у Зевса, а войти в обитель Зевса, в его верхний город, **D** Прометею уже не было возможности, да и страшны были стражи Зевса. Прометей проник украдкой только в общую мастерскую Гефеста и Афины, где они предавались своим искусным занятиям. Украв у Гефеста уменье обращаться с огнем, а у Афины — другое уменье, Прометей дал их человеку для его благополучия, самого же Прометея после постигло из-за Эпиметей **E** возмездие за кражу, как говорят сказания.

322 С тех пор как человек сделался причастен божественному уделу, только он один из всех живых существ, благодаря своему родству с богом, стал прежде всего признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры, затем скоро начал он искусно расчленять звуки голоса, давать всему названия, а также изобрел жилища, одежду, обувь, постели и добыл пропитание из почвы. Устроившись таким образом, люди сначала обитали в рассеянии, селений еще не было; люди погибали от **B** зверей, так как были во всем их слабее, и одного умения обра-

батывать, хотя оно достаточно помогало в добывании пищи, было мало для борьбы со зверями — у людей еще не было того умения действовать сообща, часть которого составляет военное дело. И вот люди стали стремиться собраться вместе и строить города для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, так сейчас же начинали обижать друг друга, потому что у них не было умения жить сообща; опять приходилось им расселяться и гибнуть.

С Зевс, опасаясь, как бы не пропал весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей совесть и правду, чтобы они объединяли их стройным общественным порядком и дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом дать людям правду и совесть: «Так ли их распределить, как распределено умение? А оно распределено вот как: одного, владеющего, положим, врачеванием, хватает на многих, несведущих в нем; то же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и совесть мне тоже так установить среди людей или же уделить их всем?»

Д «Всем,— сказал Зевс,— пусть все будут к этому причастны; не бывать государству, если только немногие будут причастны к ним, как бывают причастны к другим знаниям. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным совести и правде, убивать как язву общества».

Е Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афиняне, как и все остальные люди, когда речь заходит о плотническом умении или об умении в каком-нибудь другом ремесле, думают, что лишь немногим пристало участвовать в совете, и если кто, не принадлежа к этим немногим, подаст совет, его не принимают, как ты говоришь, и правильно делают, скажу я с своей стороны; когда же они приступают к совещанию по части доблести гражданской, где все дело в справедливости и

благоразумии, тут принимают они, как и следует, совет всякого человека, так как всякому подобает быть причастным этой доблести, а иначе и государствам не быть. Вот в чем, Сократ, здесь причина.

А чтобы ты не думал, будто я тебя обманываю, вот тебе еще доказательство того, что все люди, в сущности, считают всякого человека причастным справедливости и прочим гражданским доблестям. Ведь насчет прочих способностей дело обстоит, как ты говоришь: если кто скажет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь умение, какого у него нет, то его или высмеивают, или сердятся на него, даже домашние приходят и уговаривают его не безумствовать. А когда дело касается справедливости и прочих гражданских доблестей, тут даже если человек заведомо несправедливый вдруг станет сам о себе говорить правду всем и каждому, то такую правдивость, которую в первом случае признавали здравомыслием, все сочли бы безумием,— ведь считается, что каждый, каков бы он на самом деле ни был, должен себя провозглашать справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме. Поэтому необходимо всякому так или иначе быть причастным доблести — в противном случае ему не место среди людей.

Вот я и утверждаю, что раз считается, будто всякий человек причастен этой доблести, значит, можно всякого признавать советчиком, когда дело ее касается. А еще я попытаюсь тебе доказать, что эта доблесть не считается прирожденной и возникающей сама собою, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.

Когда у людей дело идет о недостатках, которые они считают врожденными или возникшими по вине случая, никто ведь не сердится, не наставляет и не наказывает тех, кто имеет этот недостаток, и не увещевает, чтобы они от него избавились,— напротив, их жалеют; кто, например, будет настолько неразу-

мен, что решится так поступить с некрасивыми, или малорослыми, или бессильными? Потому что все знают, я полагаю, что и хорошее и дурное достается людям от природы и по случаю; но если у кого нет тех добрых свойств, которые, как полагают, ^Еприобретаются благодаря старанию, упражнению и обучению, зато имеются противоположные им недостатки,— это вызывает гнев, наказания и увещания. Сюда относится и несправедливость, и нечестие, и вообще все противное гражданской доблести: здесь-то уж всякий на всякого сердится и вразумляет его,— видно, из-за того, что эту доблесть можно приобрести старанием и обучением. ³²⁴

Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем суть и смысл наказания преступников, то это тебе покажет, что люди считают возможным заранее воспитать доблесть. Никто ведь не наказывает преступников, обращая внимание лишь на то, что они совершили беззаконие, и только ради этого такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот не за прошедшее беззаконие отплачивает,— ведь не превратит же он соделанного в небывшее,— но ради будущего, чтобы опять не впал в преступление ни этот самый человек, ни другой, кто видит его наказание. Кто держится такого образа мыслей, тот признает доблесть предметом воспитания: ведь ради предотвращения зла он и карает. ^СТакого взгляда держатся все, кто только наказывает, и в частном быту и в общественном. Наказывают же и карают тех, кого признают преступниками, афиняне, твои сограждане, ничуть не меньше, чем все прочие люди, так что, согласно нашему рассуждению, и афиняне принадлежат к числу тех, кто признает возможным обучать доблести и воспитывать ее заранее.

Итак, Сократ, я, по-моему, достаточно показал тебе, что твои сограждане не без основания принимают в советчики по общественным делам и медника и сапожника и что они относят ^Ддоблесть к предметам обучения и воспитания.

Еще остается у тебя одно недоумение: ты не возьмешь в толк, как это люди выдающиеся научают своих сыновей всему, в чем есть учителя, и в этом делают их мудрыми, но не могут добиться, чтобы те хоть кого-нибудь превзошли в доблести, которой сами они отличаются. По этому поводу, Сократ, я уже не миф тебе расскажу, а приведу разумное основание. Подумай вот о чем: есть ли нечто единое, в чем необходимо участвовать всем гражданам, если только быть городу? Именно этим, а не чем иным, разрешается твое недоумение. Если оно есть, это единое, и если это не плотницкое и не гончарное и не кузнечное ремесло, но справедливость, здравомыслие, благочестие во всем,— словом, я называю это единое человеческой доблестью, и если оно есть то, чему все должны быть причастны, и если всякий человек, что бы он ни желал изучать или делать, должен все делать лишь в соответствии с этим единым, а не вопреки ему, и если того, кто к нему не причастен, должно учить и наказывать — и ребенка и мужчину и женщину, — пока наказываемый не исправится, а кто, несмотря на наказания и поучения, не слушается, того, как неизлечимого, надо изгонять из городов или убивать; если так обстоит дело по самой природе вещей, а между тем доблестные люди учат своих сыновей всему, только не этому, суди сам, как чудно все получается у доблестных людей! Мы доказали, что они считают возможным обучать этой доблести и в домашнем быту, и в общественном. И хотя возможно учить доблести и развивать ее, неужели эти люди станут учить своих сыновей лишь тем вещам, незнание которых не карается смертной казнью, между тем как их детям, если они не научены доблести и не воспитаны в ней, угрожает смерть, изгнание и, кроме того, отнятие имущества,— словом, полное разорение дома? Неужели же они не станут учить их со всяческой заботливостью? Надо полагать, что станут, Сократ.

Пока родители живы, они с раннего детства учат их и вразумляют. Чуть только ребенок начинает понимать слова, и кормилица, и мать, и дядька, и сам отец бьются над тем, чтобы он стал как можно лучше, научая и показывая ему при всяком деле и слове, что это вот справедливо, а то несправедливо; это вот прекрасно, а то гадко; это благочестиво, а то нечестиво; это ты делай, а того не делай; и хорошо, если ребенок добровольно слушается; если же нет, то его, словно деревцо, что пошло вкривь и вкось,— выпрямляют запретами и ударами.

А потом, когда посылают детей к учителям, велят учителю гораздо больше заботиться о благонравии детей, чем о грамоте и игре на кифаре. Учителя об этом и заботятся; когда дети усвоили буквы и готовы понимать написанное, как до той поры понимали с голоса, учителя кладут им на столы творения хороших поэтов, чтобы они их читали, и заставляют детей усваивать их,— а там много наставлений, много повестей и похвал и прославлений древних доблестных мужей,— чтобы ребенок, соревнуясь, подражал им и стремился стать таким же.

Опять же и кифаристы, со своей стороны, заботятся о здравомыслии и о том, чтобы молодежь не бесчинствовала. К тому же, когда они научатся играть на кифаре, учат их опять-таки творениям хороших поэтов-песнотворцев, согласуя слова со звуками кифары, и заставляют души мальчиков свкаться с гармонией и ритмом, чтобы они стали более кроткими и, проникшись хорошими ритмами и гармонией, стали пригодны и для речей и для деятельности,— ведь и вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии.

Кроме того, посылают мальчиков к учителю гимнастики, чтобы крепость тела содействовала благомыслию и не приходилось бы из-за телесных недостатков робеть на войне и в прочих делах.

Так поступают те, у кого больше возможностей, а больше возможностей у тех, кто богаче. Их дети, начав ходить к учи-

D телям с самого раннего возраста, позже всех перестают учиться. После того как они перестают учиться, государство в свою очередь заставляет их изучать законы и жить сообразно с ними, согласно предписаниям, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому как учителя грамоты сперва пишут образцы букв палочкой для письма и лишь тогда дают писчую доску детям, еще не умеющим писать, заставляя их обводить очертания букв,— точно так же и государство, начертав законы, изобретения славных древних законодателей, сообразно им заставляя поступать и начальствующих и подначальных. А преступающего законы государство наказывает, и название этому наказанию и у вас, и во многих других местностях — исправление, потому что справедливое возмездие исправляет. И при E таком-то частном и общественном попечении о доблести ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли обучить доблести. Не этому надо удивляться, а скорее бы тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить.

Почему же многие сыновья доблестных отцов все-таки выходят плохими? Узнай в свою очередь и это. Ничего здесь нет удивительного, коли я сейчас верно говорил, что в этом деле — 827 в доблести — никто не должен оказываться невеждою, если только быть государству; если в самом деле так оно и есть, как я говорю,— а оно уж наверное так,— то смекни, взяв для примера другое, какое угодно занятие или обучение. Допустим, что государство не могло бы существовать, если бы все мы — каждый, насколько может,— не были флейтистами; и допустим, что всякого, кто нехорошо играет, всякий стал бы учить и бранить от своего лица и от лица народа; и положим, что в этом деле никто не стал бы завидовать другим, подобно тому как теперь никто не завидует справедливости другого, его послушанию законам, и никто не стал бы скрывать своего умения, как B скрывают его теперь в других занятиях; ведь нам, я думаю, полезна взаимная справедливость и доблесть,— вот почему вся-

кий всякому усердно толкует о справедливом и законном и дает наставления. Так вот, если бы и в игре на флейте у нас было желание усердно и без зависти учить друг друга, думаешь ли ты, Сократ, что тогда сыновья хороших флейтистов становились бы хорошими флейтистами скорее, чем сыновья плохих? Думаю, что нет; кто от природы оказался очень способен к игре на флейте, тот с летами и прославился бы, чей бы он ни был сын, а кто неспособен — остался бы в неизвестности: часто от хорошего флейтиста происходил бы плохой, и часто от плохого — хороший, однако же все они были бы сносными флейтистами сравнительно с неучами, с теми, кто ничего не смыслит в игре на флейте. примени это и здесь: если какой человек из числа тех, что воспитаны в повиновении законам среди людей, представляется тебе самым несправедливым, он все-таки справедлив и даже сведущ в законах, если судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судилищ, ни законов, кого ничто не вынуждает во всяком деле заботиться о доблести, — с какими-нибудь дикарями, вроде тех, что в прошлом году поэт Ферекрат вывел в Ленею. Наверно, очутившись среди таких людей, и ты, подобно человеконенавистникам в том хоре, рад бы был встретить хоть Еврибата или Фринонда и рыдал, тоскуя по испорченности здешних жителей. Ты теперь избалован, Сократ, потому что здесь все учат доблести, кто сколько может, а ты никем не доволен: так, если бы ты стал искать, кто годился бы в учителя эллинского языка, то не нашлось бы ни одного. Я думаю, что если бы ты стал искать, кто бы у нас мог обучать сыновей ремесленников тому самому ремеслу, которое они переняли от своего отца настолько же, насколько владели им отец и его друзья, сотоварищи по ремеслу, — словом, искать такого, кто мог бы обучать даже таких, уже наученных, я думаю, Сократ, что нелегко было бы отыскать им учителя; зато, будь они вовсе несведущи, это было бы легко. То же самое, и когда дело касается доблести и всего

прочего. Но если кто хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути доблести, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен кому бы то ни было и помочь стать прекрасным и добрым; этим я заслуживаю взимаемой мною платы, и даже еще большей, по усмотрению моих учеников. Поэтому я вот каким образом взимаю оплату: кто у меня обучается, тот, если ему угодно, платит, сколько я назначу; если же он несогласен, пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, и столько и внесет мне.

Итак, Сократ, я изложил тебе и миф и доказательство, что можно обучать доблести, что таково же мнение афинян и что нет ничего удивительного, если у хороших отцов бывают плохие сыновья, а у плохих — хорошие; вот, например, сыновья Поликлета, сверстники Парала и вот этого Ксанטיפпа, ничего не стоят по сравнению со своим отцом; то же самое и сыновья других мастеров. Но не стоит их в этом винить — они еще не безнадёжны, ведь они молоды.

Произнеся напоказ нам такую длинную и превосходную речь, Протагор замолк, а я, уже в течение долгого времени им замороженный, все смотрел на него, словно он сейчас еще что-то скажет, и боялся пропустить. Когда же я заметил, что он в самом деле кончил, я кое-как насилу очнулся и, взглянув на Гиппократа, сказал:

— Как мне благодарить тебя, сын Аполлодора, что ты уговорил меня прийти сюда. Нет для меня ничего дороже возможности услышать то, что я услышал от Протагора. Прежде я считал, что хорошие люди становятся хорошими не благодаря человеческому попечению. А теперь я убедился в обратном. Разве только одна мелочь мешает мне, но ясно, что Протагор и ее без труда разъяснит, после того как разъяснил уже так много.

Правда, если кто по этому самому поводу вступит в беседу с кем-нибудь из умеющих выступать перед народом, он, пожалуй, услышит речи, достойные Перикла или кого другого из мастеров красноречия, но если он обратится к ним с вопросом, то они, подобно книгам, не в состоянии бывают ни ответить, ни сами спросить; а когда кто переспросит хотя бы какую мелочь из того, что они сказали, то они отзываются словно медные сосуды, которые, если в них ударить, звучат долго и протяжно, пока кто-нибудь не ухватится за них руками; так и ораторы, даже когда их спрашивают о мелочах, растягивают свою речь, как долгий пробег. Но вот перед нами Протагор; он хоть и умеет, само собою ясно, говорить длинные прекрасные речи, однако умеет и отвечать кратко на вопросы, а задав сам вопрос — выждать и выслушивать ответ; на это лишь немногие способны. Сейчас, Протагор, мне не хватает одной мелочи, и получу я все, если ты мне ответишь вот на что: ты говоришь, что доблести можно учить, а уж кому-кому, а тебе-то я верю. Но одному я удивлялся во время твоей речи, — вот это пустое местечко в моей душе ты и наполни. Ты ведь говорил, что Зевс послал людям справедливость и совесть, и потом много раз упоминались в твоей речи и справедливость, и здравомыслие, и благочестие, и все прочее, словно это вообще нечто единое, то есть доблесть. Так вот это самое ты мне в точности разбери и растолкуй, есть ли доблесть нечто единое, а справедливость, здравомыслие и благочестие — ее различные стороны, или же все то, что я сейчас назвал, — только обозначения того же самого единого. Вот что жажду я еще узнать.

— Да ведь на это легко, Сократ, ответить, — сказал Протагор, — доблесть — едина, а то, о чем спрашиваешь, — ее части.

— В таком ли смысле части, — сказал я, — как вот части лица — рот, нос, глаза, уши — или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большою и малою величиною?

— Кажется мне, Сократ, что в первом смысле,— как части лица относятся к целому лицу.

— А получают ли люди эти части доблести — один одну, другой другую — или же тот, кто обладает одной, непременно имеет и все?

— Никким образом,— сказал Протагор,— потому что ведь многие бывают мужественны, а между тем они несправедливы, и опять-таки другие справедливы, но не мудры.

330 — Так, значит,— сказал я,— и мудрость и мужество — это части доблести.

— Совершенно несомненно, притом мудрость — величайшая из частей.

— И каждая из них есть нечто особое?

— Да.

— И назначение каждая из них имеет свое собственное, как и части лица? Ведь глаза не то что уши, и назначение у них не то же самое; и из остальных частей ни одна не похожа на другую ни по назначению, ни по прочему; не так ли и части доблести неодинаковы друг с другом — ни сами по себе, ни по своему назначению? Разве не ясно, что это так, если действительно они сходны с нашим примером?

— Да, это так, Сократ,— согласился Протагор.

А я на это сказал:

— Значит, ни одна из частей доблести не совпадает ни с познанием, ни со справедливостью, ни с мужеством, ни со здравомыслием, ни с благочестием?

— Не совпадает,— подтвердил Протагор.

— Так давай,— сказал я,— посмотрим сообща, какова каждая из этих частей. Сперва вот что: справедливость есть нечто действительное или нет? Мне кажется, что да; а тебе как?

— И мне тоже,— сказал Протагор.

— Ну а если бы кто спросил нас с тобою так: скажите-ка

мне, Протагор и Сократ, то, что вы сейчас назвали справедливостью, само справедливо или несправедливо? — я бы ответил ему, что оно справедливо, а ты за что бы подал голос — так же, как я, или иначе?

— Так же,— сказал Протагор.

D — Справедливость, следовательно, это и значит — быть справедливым,—так я сказал бы в ответ спрашивающему; не так ли и ты ответил бы?

— Да.

— А если бы он затем спросил нас: «Не утверждаете ли вы, что есть некое благочестие?» — мы бы ведь ответили утвердительно, я думаю.

— Да.

— «А не признаете ли вы и его чем-то действительным?» Утвердительно бы мы ответили на это или нет?

Протагор согласился и с этим.

E — «А какой природы, по-вашему, это действительное: то же оно, что быть нечестивым, или то же, что быть благочестивым?» Я-то вознегодовал бы на такой вопрос и ответил бы: «Тише ты, человек! Что еще могло бы быть благочестивым, если бы само благочестие не было благочестивым?» А ты как? Не так ли и ты отвечал бы?

— Конечно, так.

E — А если бы затем спрашивающий нас сказал: «А как же вы раньше говорили? Или я вас неверно расслышал? Говорили вы, мне казалось, что части доблести так относятся между собою, что ни одна из них не такова, как другая». Я бы ему на это сказал: «Остальных ты верно расслышал, но если ты полагаешь, будто и я это говорил, так ты ослышался; ведь это были ответы его, Протагора, а я только спрашивал». Если бы он сказал: «Правду ли Сократ говорит? Ты, Протагор, считаешь, что

любая из частей доблести не такова, как другая? Твое это утверждение?» Что бы ему на это ответить?

— Поневоле надо с ним согласиться, Сократ,— сказал Протагор.

В — А что же, Протагор, мы, согласившись на это, ответили бы ему, если бы он снова нас спросил: «Следовательно, благочестие — это не то же самое, что быть справедливым? И справедливость — это не то же самое, что быть благочестивым, напротив, это означает, не быть благочестивым; а благочестие — значит не быть справедливым, следовательно, быть несправедливым, а справедливость — значит быть нечестивым?» Что ему ответить? Я-то сам за себя сказал бы, что и справедливость благочестива, и благочестие справедливо. Да и за тебя, если ты мне позволишь, я ответил бы также, что справедливость и благочестие — или одно и то же, или весьма подобны друг другу: справедливость, как ничто другое, бывает такой, как благочестие, а благочестие таким, как справедливость. Посмотри же, запрещаешь ли ты мне ответить ему так, или ты и с этим согласен.

С — Мне кажется, Сократ,— сказал Протагор,— нельзя так просто допустить, что справедливость совпадает с благочестием, и благочестие — со справедливостью, мне кажется, здесь есть некоторое различие. Впрочем, это не важно. Если тебе угодно, пусть будет у нас и справедливость благочестивою, и благочестие справедливым.

— Ну уж нет,— сказал я,— вовсе мне не нужно разбираться в этих разных «если тебе угодно» или «если ты так думаешь». Пусть будет прямо «я и ты». Это «я и ты» я говорю в том смысле, что, если отбросить всякое «если», можно лучше всего разобраться в нашем вопросе.

Д — Однако,— сказал Протагор,— справедливость в чем-то подобна благочестию. Ведь все подобно всему в каком-нибудь отношении. Даже белое в чем-то подобно черному, твердое — мягкому, и так все остальное, что, по-видимому, совершенно

Е противоположно друг другу. И то, чему мы с тобой тогда приписывали различное назначение, утверждая, что одно не таково, как другое,— я имею в виду части лица,— и они в каком-то отношении подобны, и одна из них такая же, как другая. Так что таким способом и на этих примерах ты мог бы доказать, если бы захотел, что все подобно друг другу. Но мы не вправе называть вещи подобными, если имеется лишь частичное подобие, или отрицать их подобие, если есть частичное несходство, хотя бы в мелочах.

Я удивился и сказал Протагору:

— Разве, по-твоему, справедливость и благочестие находятся в таком отношении друг к другу, что в них имеется лишь незначительное сходство?

332 — Не совсем так,— отвечал Протагор,— однако и не так, как ты, кажется, думаешь.

— Ладно,— сказал я,— раз это, как мне кажется, тебя затрудняет, оставим это и рассмотрим другое твое высказывание. Называешь ли ты что-нибудь неразумием?

— Да, называю.

— Не полная ли противоположность ему — мудрость?

— По-моему, так.

— Когда люди действуют правильно и себе на пользу, тогда они в своих действиях обнаруживают здравый смысл — так ты считаешь или нет?

— Да, в этом сказывается их здравый смысл.

В — Они поступают здраво благодаря своему здравому смыслу?

— Несомненно.

— А те, кто действует неправильно, поступают неразумно и в этих своих действиях не обнаруживают здравого смысла?

— Мне тоже так кажется.

— Значит, неразумные действия противоречат здравому смыслу?

С

— Да.

— Неразумные действия совершаются из-за неразумия, а здоровые действия полны здравого смысла?

— Согласен.

— Стало быть, если что совершается с силой, это — действие сильное, а если бессильно — слабое.

— Видимо, так.

— И если со скоростью, то это — действие скорое, а если медленно — медленное.

— Да.

— И если что делается одинаковым образом, то, значит, делается и по одной причине, а что противоположным образом — то по противоположным причинам.

Протагор подтвердил.

— Скажи-ка мне, пожалуйста,— продолжал я,— бывает ли что-нибудь прекрасным?

Протагор допустил, что бывает.

— Есть ли ему иная противоположность, кроме безобразного?

— Нет.

— Что же дальше? Бывает ли что-нибудь хорошим?

— Бывает.

— Есть ли ему иная противоположность, кроме плохого?

— Нет.

— Пойдем дальше. Замечаем ли мы, что голос высок?

— Да.

— Но ему нет ведь другой противоположности, кроме низкого голоса?

— Нет.

— Не значит ли это,— сказал я,— что каждой вещи противоположно только одно, а не многое?

D

Протагор согласился.

— Так давай же,— сказал я,— подведем итог тому, в чем

мы согласны. Согласны мы, что одному противоположно только одно, и не больше?

— Да.

— Мы согласны, что делаемое противоположным образом делается по противоположной причине?

— Да.

— А согласились мы, что все, что делается неразумно, противоположно тому, что делается со здравым смыслом?

— Да.

— И что совершаемое со здравым смыслом совершается благодаря здравому смыслу, а неразумное — по неразумию?

Е Протагор допустил и это.

— И если что противоположно по образу действия, то оно противоположно и по основанию действия?

— Да.

— Делается же кое-что со здравым смыслом, а кое-что и по неразумию?

— Да.

— Противоположным образом?

— Конечно.

— Значит, на противоположных основаниях?

— Да.

— Следовательно, неразумие противоположно здравому смыслу?

— Очевидно.

— А помнишь, ведь раньше-то мы согласились, что неразумие противоположно мудрости?

Протагор подтвердил.

833 — И что одно бывает противоположно только одному?

— Утверждаю.

— От какого же из двух утверждений нам отказаться, Протагор? От того ли, что одному противоположно только одно, или же от того, которое гласило, что мудрость есть нечто иное,

чем здравый смысл, между тем и то и другое — части доблести, хотя и разные: они не похожи друг на друга, и назначение их различно — все равно как части лица. Так от чего же мы откажемся? Ведь оба эти утверждения, вместе взятые, звучат не слишком складно — им между собою не спеться и не сыгаться. Да и как им спеться, если необходимо, чтобы одному было противоположно только одно, и не больше, а вот оказывается, что неразумию, одному, противоположны и мудрость и здравый смысл: так ли, Протагор, или как-нибудь по-другому?

Протагор согласился, хотя и очень неохотно.

— Так не получится ли, что здравый смысл и мудрость — одно? Ведь и раньше у нас оказалось, что справедливость и благочестие — почти то же самое. Но не будем унывать, Протагор, а давай разберемся и в остальном. Ведь ты не думаешь, что человек, творящий неправду, поступает согласно здравому смыслу, творя неправду?

— Стыдно было бы мне, Сократ, — сказал Протагор, — признать это, хотя многие люди так утверждают.

— Ну так к ним обращать мне мою речь или к тебе?

— Если тебе угодно, сперва разбери это утверждение большинства.

— Лишь бы только ты мне отвечал, а так ли ты думаешь или нет, мне не важно. Для меня самое главное — исследование самого вопроса, однако может случиться, что при этом мы исследуем и того, кто спрашивает, то есть меня самого, и того, кто отвечает.

Протагор сперва стал было ломаться перед нами, ссылаясь на то, что вопрос труден, однако потом согласился отвечать.

— Так изволь, — сказал я, — отвечать мне с самого начала. Полагаешь ли ты, что некоторые, хоть и творят неправду, все же не лишены здравого смысла?

— Пусть будет так.

— А обладать здравым смыслом — значит, по-твоему, хорошо соображать?

Протагор подтвердил.

— А хорошо соображать — это значит отдавать себе отчет в том, что творишь неправду.

— Пусть будет так.

— Бывает ли это в том случае, если дела у творящих неправду идут хорошо или если дурно?

— Если хорошо.

— Считаешь ли ты, что существуют какие-то блага?

— Считаю.

— А не то ли есть благо, что полезно людям?

Е — Клянусь Зевсом, я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям.

Мне показалось, что Протагор уже раздражен, взволнован и в своих ответах изготавился к бою. Когда я заметил такое его состояние, то с осторожностью тихо спросил:

234 — О том ли ты говоришь, Протагор, что никому из людей не полезно, или о том, что вообще совсем бесполезно? Это ты называешь благом?

— Ничуть, — сказал Протагор, — но я знаю много таких вещей, и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что людям ни полезно, ни вредно, а лошадям полезно, кое-что полезно только быкам, кое-что собакам, кое-что ни тем, ни другим, а деревьям полезно. Да и там кое-что для корней хорошо, а для ветвей плохо, как, например, навоз: для всех растений, если обложить им корни, он хорош, а попробуй B
накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит; затем и оливковое масло для всех растений вещь самая вредная, да и волосам животных оно — величайший враг, а для волос человека оно целебно, да и для всего тела. Благо до такой C
степени разнообразно и многовидно, что и в этом случае одна

и та же вещь при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем — величайшее зло; потому-то все врачи отговаривают больных от употребления оливкового масла в пищу — разве только в самом малом количестве, лишь сколько нужно, чтобы заглушить неприятный для обоняния запах кушаний и приправ.

Когда Протагор это произнес, присутствующие зашумели: как хорошо он говорит! А я сказал:

D — Протагор! Я, на беду, человек забывчивый и, когда со мною говорят пространно, забываю, о чем речь. Вот если бы случилось мне быть тугим на ухо, ты бы ведь счел нужным, собираясь со мною разговаривать, громче произносить слова, чем обращаясь к прочим, — так и теперь, имея дело с забывчивым, ты мне расчлений ответы и делай их покороче, чтобы я мог за тобою следовать.

— Как прикажешь мне отвечать кратко? Отвечать тебе короче, чем нужно?

— Никоим образом, — сказал я.

— Значит, так, как нужно?

E — Да.

— А насколько кратко я буду тебе отвечать: насколько мне кажется нужным или насколько тебе?

— Слышал я, однако, — сказал я, — что ты и сам способен, и другого умеешь научить об одном и том же говорить, по желанию, или так длинно, что речь у тебя никогда не прервется, или так коротко, что никто не превзойдет тебя в краткости. Если хочешь со мною беседовать, применяй второй способ — краткословие.

335 — Сократ! — сказал Протагор. — Я уже со многими людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал бы так, как мне прикажет противник, я никого бы не превзошел столь явно, и имени Протагора не было бы между элинами.

В А я,— ведь я понял, что ему самому не понравились его прежние ответы и что по доброй воле он не станет беседовать, если ему придется отвечать,— я решил, что это уж не мое дело присутствовать при его беседах, и сказал:

— Но ведь и я не настаиваю, Протагор, на том, чтобы наша беседа шла вопреки твоим правилам. Если бы ты захотел вести беседу так, чтобы я мог за тобой следовать, тогда я стал бы с тобой беседовать. Про тебя говорят, да и сам ты утверждаешь, что ты способен беседовать и пространно и кратко —
С ведь ты мастер,— я же в этих длинных речах бессилён, хотя желал бы и к ним быть способным. Но ты силен и в том и в другом и должен был бы нам уступить, чтобы наша беседа продолжалась. Но ты не хочешь, а у меня есть кое-какие дела, вот мне и нельзя сейчас оставаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи. Я должен отсюда уйти и ухожу, хотя, пожалуй, не без удовольствия прослушал бы и такие твои речи.

С этими словами я встал, как бы уходя. Но только что я встал, Каллий схватил меня за руку своею правою рукой, а левою ухватился за этот вот мой потертый плащ и сказал:

Д — Не пустим тебя, Сократ! Если ты уйдешь, не та уж у нас будет беседа. Прошу тебя, останься с нами, для меня нет ничего приятнее, чем слушать твою беседу с Протагором; сделай нам всем удовольствие.

И я сказал, хоть уж было встал, чтобы уйти:

— Сын Гиппоника, ты всегда был мне приятен своею любовью к мудрости, я и теперь хвалю тебя и люблю, так что хотел бы сделать тебе удовольствие, если бы ты просил у меня возможного. Но сейчас это все равно что просить меня следовать вдогонку за Крисоном гимерейцем, этим бегуном в расцвете сил, или состязаться с кем-нибудь из участников большого пробега или с гонцами и не отставать от них. Я бы тебе

сказал, что сам гораздо больше, чем ты, прошу себя поспевать за ними в беге, да только не могу. Но если уж вам нужно смотреть, как я бегу вместе с Крисоном, то ты его проси приноровиться ко мне, потому что я-то скоро бежать не могу, а он медленно — может. Если ты желаешь слушать меня и Протагора, проси его, чтобы он и теперь отвечал мне так же кратко, как прежде, и прямо на вопрос. Если же нет, что это будет за способ вести беседу? Я, по крайней мере, полагал, что взаимное общение в беседе — это одно, а публичное выступление — совсем другое.

— Но видишь ли, Сократ,— сказал Каллий,— кажется, Протагор прав, считая, что ему разрешается разговаривать, как он хочет, а тебе — как ты хочешь.

Тут Алкивиад возразил:

— Нехорошо ты говоришь, Каллий; Сократ ведь признается, что не умеет вести длинные речи и уступает в этом Протагору; что же касается ведения беседы и умения задавать вопросы и отвечать на них, то я бы удивился, если бы он в этом уступил хоть кому-нибудь. Если бы и Протагор признал, что он слабее Сократа в умении вести беседу, Сократу этого было бы довольно. Если же Протагор не согласится с этим, пусть он беседует, спрашивая и отвечая, а не так, как он делал: растягивая речь по каждому вопросу, отбиваясь от отдельных утверждений, но не желая давать общего решения и распространяясь так долго, что большинство слушателей забывают даже, о чем был вопрос. Впрочем, за Сократа я ручаюсь: он-то не забудет, это он шутя говорит, будто забывчив. Вот мне и кажется, что Сократ говорит более дельно: нужно, чтобы каждый выказал, к чему он склонен.

После Алкивиада, сколько помнится, взял слово Критий:

— Продик и Гиппий! Каллий, мне кажется, на стороне Протагора, Алкивиад же всегда стремится настоять на своем. Нам не следует ни к кому примыкать — ни к Сократу, ни к

Протагору, но сообща просить обоих, чтобы они не прерывали беседу на середине.

337

На эти слова отвечал Продик:

— Прекрасно, по-моему, говоришь ты, Критий: тем, кому случается присутствовать при таких обсуждениях, нужно быть для обоих собеседников общими, но не равными слушателями — ведь это не одно и то же. Слушать вообще следует обоим, но не равно их оценивать: более искусного надо ценить больше, а неумелого — меньше. Я тоже, Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги. Так вышла бы у нас наилучшая беседа: таким образом вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, наибольшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей без всякого лицемерия, словесное же восхваление зачастую бывает лживым и противоречит подлинному мнению; опять-таки и мы, слушатели, получили бы, таким образом, наибольшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщившемуся к мудрости посредством разумения, наслаждаться же свойственно тому, кто ест что-нибудь или испытывает другое удовольствие телесное.

Эти слова Продика были приняты многими с величайшим одобрением. После Продика выступил Гиппий-мудрец:

— Собравшиеся! — сказал он, — я считаю, что вы все здесь родственники и свойственники и сограждане — по природе, а не по установлению, ведь подобное по своей природе родственно подобному, установления же, владея над людьми, принуждают ко многому, что противно природе. Так стыдно было бы нам, зная природу вещей и будучи мудрейшими из эллинов, и по этой причине, сошедшись теперь в то место, что служит средоточием мудрости для всей Эллады, а в самом этом городе — в величайший и благополучнейший этот дом, — стыд-

^Е но было бы нам не высказать ничего достойного такой чести, но разногласить друг с другом, подобно самым недостойным людям. Так вот я и прошу вас и советую вам, Протагор и Сократ, чтобы вы, приняв нас в посредники, сошлись под нашим ³³⁸ руководством посредине пути. Тебе, Сократ, не надо, если это неприятно Протагору, стремиться к такому виду беседы, который ограничен чрезмерной краткостью: ты отпусти и ослабь речам вожжи, чтобы они явились нам великолепнее и благообразнее. Протагору же, в свою очередь, не надо натягивать все канаты и пускаться с попутным ветром в открытое море речей, потеряв из виду землю. Обоим вам надо держаться какой-то середины. Так вы и сделайте. Послушайте меня: выберите себе судью, распорядителя и председателя, который ^В наблюдал бы за соразмерной длиной речей каждого из вас.

Это понравилось присутствующим, все одобрили, Каллий заявил, что не отпустит меня, и стал просить выбрать распорядителя. Тут я сказал, что стыдно было бы выбирать судью для речей: если выбранный будет хуже нас, тогда не дело, чтобы худший руководил лучшими; если же он одинаков с нами, ^С это будет тоже неправильно, потому что одинаковый одинаково с нами будет действовать, так что незачем и выбирать. Быть может, вы выберете лучшего, чем мы? По правде-то, я думаю, невозможно вам выбрать кого-нибудь мудрее вот его, Протагора. Если же выберете вы несколько не лучшего, а только объявите его таким, то опять-таки выйдет обидно для Протагора, что ему, словно он человек незначительный, вы выбираете наставника. Что касается меня, то мне все равно. Но вот как прошу вас сделать, чтобы наше общение и беседа шли по ^Д вашему желанию: если Протагор не хочет отвечать, пусть он спрашивает, а я буду отвечать и вместе с тем попытаюсь ему показать, как, по моему мнению, нужно отвечать. Когда же я отвечу на все вопросы, которые ему будет угодно задать, пусть он обещает мне отвечать подобным же образом. Если

Е же он не расположен будет отвечать именно на заданный ему вопрос, тогда и я и вы будем сообща просить, как вы меня просили, не портить беседы. Ради этого вовсе не требуется особого руководителя — все вы сообща будете руководить.

Все решили, что так и следует сделать. А Протагор, не смотря на то что ему очень не хотелось, все-таки был вынужден согласиться задавать вопросы, а после того как он их довольно задаст, снова давать отчет, отвечая кратко и понемногу.

Протагор начал спрашивать так:

339 — Думаю я, Сократ, что для человека хоть сколько-нибудь образованного очень важно знать толк в поэзии: это значит — понимать сказанное поэтами, судить, что правильно в их творениях, а что нет, и уметь это разобрать и дать объяснение, если кто спросит. Так вот и теперь вопрос будет о том самом, о чем мы только что говорили, — о доблести, но мы перенесем его в область поэзии; только в этом одном и будет разница.

В А именно: Симонид говорит где-то, обращаясь к Скопасу, сыну Креонта фессалийца, что «человеком поистине хорошим стать трудно», «чтобы и руки, и ноги, и ум были превосходны, чтобы весь он был без изъяна сработан».

Ты знаешь эту песню или привести тебе ее всю?

А я ответил ему:

— Не нужно, я знаю ее, да и много повозился с этой песней.

— Хорошо. Так как же тебе кажется: удачно это сказано и правильно или нет?

— Вполне правильно.

— Что же, по-твоему, хорошо, когда поэт сам себе противоречит?

— Нет, нехорошо.

С — Присмотришься внимательнее.

— Да я, почтеннейший, уже достаточно осмотрел.

— Так ты знаешь, что дальше в той же песне он говорит

вот что: «И вовсе неладным сдается мне изречение Питтака, хотя и сказано оно мудрецом: трудно человеку, говорит он, быть хорошим». Замечаешь, что тот же самый поэт говорит и это и то, что раньше?

— Знаю.

— Как тебе кажется, и это и то в согласии между собой?

— Мне-то кажется,— отвечал я; однако, признаться, я боялся не скажет ли Протагор еще чего-нибудь.— Ну, а по-твоему, это не так?

D — Как может казаться согласным с самим собою тот, кто высказал оба эти суждения, тот, кто сперва сам признал, что трудно человеку стать поистине хорошим, а немного спустя в продолжении того же стихотворения забывает это и порицает Питтака, утверждающего заодно с ним, что трудно быть хорошим. Симонид отказывается принять утверждение Питтака, который говорит то же самое, что и он. Раз он порицает того, кто говорит одно с ним, ясно, что он и себя самого порицает, так что или первое, или второе его утверждение неверно.

E Эти слова Протагора вызвали у многих слушателей громкую похвалу. А у меня сперва, точно ударил меня здоровенный кулачный боец, все потемнело и закружилось, когда он это проговорил, а прочие зашумели; потом я — по правде говоря, чтобы выиграть время и обдумать, что, собственно, утверждает поэт,— обращаюсь к Продикю и зову его:

310 — Продик! Ведь Симонид твой земляк; ты обязан помогать ему. Я, по-моему, призываю тебя, как, по словам Гомера, Скамандр, теснимый Ахиллом, призывал Симоис, говоря:

Брат мой, воздвигнись! Мужа сего совокупно с тобою
Мошь обуздаем.

B Вот и я тебя призываю, чтобы Протагор не разнес нам Симонида. Чтобы вызволить Симонида, требуется твое умение, посредством которого ты различаешь понятия «хотеть» и «же-

дать», что не одно и то же, о чем ты только что сказал так много прекрасного. А теперь посмотри, кажется ли тебе то же, что мне. Я ведь не думаю, чтобы Симонид противоречил сам себе. Ты, Продик, выскажи сперва свое мнение вот о чем: считаешь ли ты, что «стать» и «быть» — одно и то же, или это разные понятия?

— Клянусь Зевсом, разные,— сказал Продик.

— Не выразил ли в первой цитате сам Симонид мнение, что трудно человеку стать поистине хорошим?

С — Ты прав,— сказал Продик.

— А Питтака он порицает не за ту же самую мысль, как думает Протагор, а за другую. Ведь Питтак назвал трудным не то, что Симонид: не стать превосходным, а быть им, а это, Протагор, не одно и то же, как подтверждает и Продик. Поскольку *быть* и *стать* не одно и то же, Симонид не противоречит сам себе. И может быть, сказал бы Продик и многие другие, что согласно Гесиоду хотя и трудно стать хорошим,—

D

Ведь добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом,

но если кто достигнет вершины,

Легкой и ровною станет дорога, тяжкая прежде

— дорога приобретения доблести.

Продик, выслушав это, похвалил меня, Протагор же сказал:

— Твоя поправка, Сократ, имеет еще больше погрешностей, чем то, что ты ею хочешь поправить.

Е — Плохо, как видно, мое дело, Протагор, и смешной я врач: врачую, я только увеличиваю болезнь.

— Да, так оно есть.

— Каким же образом, однако?

— Велико было бы невежество поэта, если бы он объявил таким пустяком приобретение доблести,— дело самое трудное, как признается всеми людьми.

А я сказал:

³⁴¹ — Клянусь Зевсом, кстати случился Продик при наших рассуждениях. Мудрость Продика, Протагор, есть, пожалуй, нечто издревле божественное, началась ли она от Симонида или еще древнее. А ты, опытный во многом другом, в ней оказываешься неопытным, не то что я,— у меня именно в ней есть опыт, так как я ученик вот этого самого Продика. Сейчас, как мне кажется, ты не понимаешь, что, может быть, слово «трудно» Симонид берет не в том значении, как ты берешь. Это вроде того, что по поводу слова «страшный» этот же самый Продик внушает мне каждый раз, когда я, хваля тебя или другого кого, говорю «Протагор — человек страшно мудрый», — тут Продик спрашивает меня, не стыдно ли мне называть хорошее страшным. Потому что страшное, говорит Продик, есть дурное. Никто ведь не говорит, что богатство страшно, перемирие страшно, здоровье страшно, но говорят, что болезнь страшна, война страшна, бедность страшна, так как страшное есть дурное. Так вот, может быть, и под словом «трудно» кесцы и Симонид тоже подразумевают или дурное, или что-нибудь другое, чего ты не знаешь. Поэтому спросим Продика — ведь о языке Симонида надо спрашивать именно его: что же разумел Симонид под трудным, Продик?

^c — Дурное.

— За это, Продик, значит, и порицает Симонид Питтака, который сказал, что трудно быть добрым. Это все равно как если бы услышать от Питтака, что дурно быть добрым.

— А что же еще,— сказал Продик,— как не это, разумел, по-твоему, Симонид, браня Питтака; тот не умел правильно различать слова, как лесбосец, воспитанный на варварском наречии.

— Слышишь, Протагор, что говорит Продик: можешь ты что-нибудь на это сказать?

— Ну, это далеко не так, Продик,— сказал Протагор,— я отлично знаю, что Симонид трудным называл, как и все мы, не дурное, а то, что не легко и дается лишь после больших усилий.

— Да ведь и я думаю, Протагор,— сказал я,— что Симонид так понимает, да и Продику это известно, он шутит и, по-видимому, хочет убедиться, способен ли ты отстоять свое мнение. А что Симонид не считает трудное дурным, тому сильное доказательство в изречении, которое прямо затем следует: ведь он говорит, что:

Е один лишь бог такой имеет дар,—

а ведь если бы он считал, что дурно быть хорошим, то не стал бы говорить, что один лишь бог это имеет, и не стал бы он богу одному уделять этот дар; тогда Продику пришлось бы говорить о том, что Симонид какой-то наглец, а вовсе не кеосец. Но каков, по-моему, смысл этой песни Симонида, я охотно скажу тебе, если ты желаешь проверить мое понимание поэзии, как ты выражаешься. А то, пожалуйста, я тебя послушаю.

Протагор на эти мои слова сказал:

342 — Пожалуйста, Сократ.

Продик и Гиппий тоже очень настаивали, да и остальные.

— Так я попытаюсь,— сказал я,— изложить вам мое понимание этой песни. Самая древняя и самая распространенная философия у эллинов была на Крите и в Лакедемоне, и самое большое на земле число софистов — там же; но критяне и лакедемоняне отрицают это и делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосходят мудростью всех эллинов, как и те софисты, про которых говорил Про-

тагор; лакедемоняне хотят, чтобы их считали превосходящими всех в уменье сражаться и в мужестве, думая, что, если узнают, в чем их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости. Теперь же, скрывши настоящее, они обманули лаконствующих в других государствах, а те, подражая им, расплющивают друг другу уши, обертывают руки ремнями, усердствуют в гимнастике и носят короткие плащи, как будто именно благодаря этому лакедемоняне властвуют над эллинами. А когда лакедемонянам надоедает тайно общаться с теми софистами, что находятся у них, и они хотят делать это открыто, они изгоняют чужеземцев, как лаконствующих, так и всех других пришлецов, и тогда свободно общаются с софистами, втайне от чужих. Они, как и критяне, не позволяют своим юношам отправляться в другие земли, чтобы не разучились они тому, чему их учат. И в этих государствах не только мужчины высоко ставят образование, но и женщины.

А что я говорю правду и что лакедемоняне действительно наилучшим образом воспитаны для философии и словесности, это вы можете узнать вот из чего: если бы кто захотел сблизиться с самым захудалым из лакедемонян, то большею частью нашел бы его на первый взгляд слабым в речах; но вдруг, в любом месте речи, метнет он, точно могучий стрелок, какое-нибудь замечательное изречение, короткое и сжатое, и собеседник кажется ничуть не лучше ребенка. Вот по этому-то самому кое-кто из нынешних и древних догадался, что лаконствовать — это значит гораздо более любить мудрость, чем телесные упражнения; они поняли, что уменье произносить такие изречения свойственно человеку, образованному в совершенстве. К таким людям принадлежали и Фалес Милетский, и Питтак Митиленский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдийский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считается лакедемонеец Хилон. Все они были ревнителями, любителями и последователями лакедемонской образован-

ности; и всякий может усвоить их мудрость, раз она такова, что выражена в кратких достопамятных изречениях, сказанных каждым из них. Сойдясь вместе, они посвятили их, как начаток мудрости, Аполлону, в его храм в Дельфах, написавши то, что все прославляют: «познай самого себя» и «ничего сверх меры».

Но ради чего я это говорю? А ради того, что таков был у древних способ философствовать: лаконское краткословие. В частности, имело хождение и это восхваляемое мудрыми изречение Питтака, что трудно быть хорошим. Симонид, честолюбиво стремившийся к мудрости, понял, что, сокрушив это изречение, словно какого-то знаменитого атлета, и превзойдя его, он и сам прославится среди современников. Против этого-то изречения и по такому побуждению, злоумышляя принизить его, сочинил он всю свою песню, как мне кажется.

Рассмотрим же мы все сообща, правду ли я говорю. Ведь прямо с начала песни обнаружилась бы нелепость, если бы, желая сказать, что трудно стать хорошим человеком, он вдруг вставил бы частицу *то*. Она была бы вставлена без малейшего разумного основания, если только мы не предположим, что Симонид как бы спорит против изречения Питтака: Питтак утверждает, что трудно быть хорошим; противореча этому, Симонид говорит: нет, Питтак, и стать-то хорошим человеком поистине трудно — не «поистине хорошим»; не в том смысле говорит он об истине, будто одни бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не поистине: ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски. Должно полагать, что в песне слово «поистине» переставлено, причем подразумевается изречение Питтака,— вроде того как если бы это сам 844 Питтак говорил, а Симонид ему отвечал. «Люди,— говорит Питтак,— трудно быть хорошим», а Симонид отвечает: «Неправду, Питтак, говоришь: не быть, а и стать-то человеком хорошим, чтобы и руки, и ноги, и ум были превосходны, чтобы весь он был без изъяна сработан,— поистине трудно». Таким образом,

и частица «то» окажется вставленною со смыслом, и слово «поистине» правильно станет на самом конце. И последующее все подтверждает, что именно так было сказано. Много бы нашлось и в любых местах этой песни такого, на чем можно было бы показать, как она хорошо сочинена; она ведь отличается и изяществом и продуманностью. Но долго было бы разбирать ее всю таким образом — возьмем лишь ее общий смысл и убедимся, что главным намерением Симонида на протяжении всей песни было опровергнуть изречение Питтака.

Симонид говорит после этого немного далее так, будто высказывает следующее утверждение: *стать*-то хорошим человеком поистине трудно, однако все же возможно, хотя бы на некоторое время, но, ставши таким, пребывать в этом состоянии, то есть быть, как ты, Питтак, говоришь, хорошим человеком — это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом: «человеку же нет возможности не быть дурным, когда его подавляет необоримая беда».

Кого подавляет необоримая беда, например, при управлении кораблем? Ясно, что незаурядного человека, — заурядный человек и без того всегда подавлен. Не лежащего мог бы свалить кто-нибудь, а сидящего, чтобы он упал, но не того же, кто уже лежит. Точно так же может необоримая беда подавить того, кто борется, но не того, кто никогда не был способен к борьбе. Налетевшая буря может побороть кормчего, внезапное несчастье — земледельца. То же самое и с врачом. Хорошему человеку возможно *стать* дурным, это засвидетельствовано и другим поэтом, сказавшим:

По и доблестный муж то дурным, то хорошим бывает.

А дурному человеку невозможно становиться дурным: он неизбежно всегда *будет* таким; между тем тому, кто борется, кто искусен и хорош, если его подавит необоримая беда, «нет воз-

Е возможности не быть дурным». Ты, Питтак, утверждаешь, что трудно быть хорошим, на самом же деле трудно *становиться*, хотя это и возможно, но *быть* — невозможно: поступая хорошо, всякий человек хорош, если же он дурно поступает — он дурен».

345 В Что значит «хорошо поступать» при овладении чтением и письмом? Что делает человека хорошим в чтении и письме? Ясно, что изучение. А что значит «хорошо поступать», чтобы сделаться хорошим врачом? Ясно, что изучать то, как лечить больных. Дурен тот, кто дурно это делает. Значит, кто бы мог стать дурным врачом? Ясно, что тот, кто, во-первых, есть врач, а затем еще и хороший врач: он мог бы стать и дурным врачом; а мы, невежды в искусстве врачевания, не стали бы, как бы дурно мы ни действовали, ни врачами, ни плотниками, и ничем в этом роде; а кто, поступая дурно, не станет врачом, ясное дело, не станет и дурным врачом. Таким же образом и хороший человек становится иногда дурным — или от времени, или от напряжения, или от болезни, или по какой-нибудь несчастной случайности; это самое и есть единственное дурное дело — лишиться звания, а дурной человек не может стать когда-либо дурным, раз он всегда дурен; чтобы стать дурным, он должен сперва стать хорошим.

С Значит, и это место песни подтверждает, что *быть* человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно. Но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых боги любят.

Всё это сказано против Питтака, а дальше в песне это еще яснее. Ведь Симонид говорит: «Вот почему я никогда не трачу впустую отпущенную мне судьбой жизнь ради несбыточной надежды отыскать то, чего не может быть, то есть всенепорочного человека, среди людей, сколько бы ни было нас, собирающих плоды широко раскинувшейся земли: а если б нашел его, то возвестил бы вам».

С такой силой, на протяжении всей своей песни, Симонид выступает против изречения Питтака. «Всех хвалю и люблю я добровольно, ничего постыдного не совершающих: с судьбою же и боги не воюют».

И это сказано против того же самого изречения.

Симонид не был до такой степени необразован, чтобы заявлять, что он хвалит тех, кто добровольно не делает ничего дурного, как будто бывают такие, что добровольно делают дурное. Я, по крайней мере, думаю: никто из мудрых людей не считает, что какой-нибудь человек может добровольно заблуждаться или добровольно творить постыдные и злые дела; они хорошо знают, что все делающие постыдное и злое делают это невольно. И Симонид не объявляет себя хвалителем тех, кто будто бы добровольно не делает дурного, он к себе самому относит это слово «добровольно». Он полагает, что порядочный человек часто самого себя принуждает относиться к кому-нибудь дружелюбно и хвалить, как это случается часто, например, когда дело идет о матери, или о заслуживающем осуждения отце, или о родине, или о чем-нибудь еще в этом роде. Плохие-то люди, когда с теми что-нибудь такое случится, смотрят на это чуть ли не с удовольствием, они все замечают за ними и порицают и винят за негодность родителей или отечество; чтобы другие не обвиняли их самих и не бранили за нерадение, они даже преувеличивают порицания и к своей вынужденной враждебности прибавляют еще и добровольную враждебность, между тем как хорошие люди, напротив, прикрывают многое и принуждают себя к похвалам, если же за обиду и гnevаются на родителей или на отечество, то сами себя унимают и мирятся с этим, заставляя себя относиться к ним дружелюбно и даже хвалить их, потому что это — свое. Я думаю, что и Симонид нередко считал нужным не по своей воле, а по необходимости хвалить и прославлять тирана или подобных ему. Об этом он и Питтаку говорит: я тебя, Питтак,

С порицаю не потому, что я склонен к порицанию, «мне довольно, чтобы человек не был дурным, не слишком беспомощным, но знающим общепользную правду и здоровым — такого не осужу я. Ведь я не склонен осуждать: глупцов бесчисленно племя, так что, если кому доставляет удовольствие порицать, тот может делать это досыта. Прекрасно все, к чему постыдное не примешалось».

Д Это Симонид говорит не в том смысле, что, к примеру, все бело, к чему черное не примешалось, — это было бы совсем смешно, — а в том смысле, что он и среднее принимает без порицания. «И не ишу я, — говорит он, — всенепорочного человека среди людей, сколько бы ни было нас, собирающих плоды широко раскинувшейся земли: а если б нашел его, то возвестил бы вам». Так что за это я никого не буду хвалить, а довольно с меня, чтобы был человек средний и ничего плохого не делал, — вот почему «всех люблю и хвалю я». Здесь поэт

Е и наречие митиленское употребляет, как бы обращая к Питтаку эти слова: «всех хвалю и люблю добровольно». Тут произносящему надо отделить слово «добровольно» от дальнейшего «ничего постыдного не совершающих», — «а бывает, что я поневоле и хвалю и люблю кого-нибудь. И тебя, Питтак, если бы ты сказал что-нибудь, хоть в какой-то мере подобающее и верное, я бы не порицал. Теперь же, так как ты, высказав явную ложь, и притом об очень важном предмете, считаешь, будто сказал правду, — за это я тебя и порицаю».

847 Вот, Продик и Протагор, какой, мне кажется, смысл вложил Симонид в эту песню.

А Гипсий сказал на это:

В — Хотя, мне кажется, и ты, Сократ, хорошо разобрал эту песню, есть, однако, и у меня хорошо составленная речь на этот предмет, я произнесу вам ее, если хотите.

Но Алкивиад сказал:

— Да, Гиппий, только после; а теперь должны выполнить свой уговор Протагор и Сократ; если Протагор еще хочет задавать вопросы, пусть отвечает Сократ, а если, напротив, он хочет отвечать Сократу, пусть тот спрашивает.

А я сказал:

— Я предоставлю Протагору выбрать, что ему приятнее. Если ему угодно, прекратим говорить о песнях и стихотворениях, а вот то, о чем я тебя, Протагор, вначале спрашивал, я с удовольствием довел бы до конца, обсуждая вместе с тобою.

Потому что, мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны по своей необразованности общаться за вином друг с другом сами, своим собственным голосом и своими собственными словами, и поэтому ценят флейтисток, дорого оплачивая заемный голос флейт, и общаются друг с другом их голосом.

Но где за вином сойдутся люди настоящие и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток — там общаются, довольствуясь сами собою, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, — и все это благопристойно, даже если и очень много пили они вина. Так и собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими нас признает толпа, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, о чем у них, собственно, говорится. Люди из толпы ссылаются на них в своих речах, но одни утверждают, что поэт хотел сказать одно, а другие — что совсем иное. Так они рассуждают о предмете, который не могут доказать. Люди же образованные отказываются от таких бесед и общаются друг с другом собственными силами, в своих речах испытывают друг друга и подвергаются испытанию. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэгов в сторону, сами собственными нашими

силами вести беседу друг с другом, исследуя истину, да и нас самих. Если ты хочешь продолжить вопросы, я готов тебе отвечать, а если хочешь, ты мне отвечай, чтобы закончить то, что мы прервали на середине.

В Так и в этом роде я говорил, но Протагор ничем не обнаружил своего выбора.

Тогда Алкивиад сказал, взглянув на Каллия:

— Как по-твоему, Каллий, Протагор и теперь хорошо поступает, не желая объявить, будет ли отвечать или нет? По-моему, совсем нехорошо. Пусть он или продолжает беседу, или скажет, что не хочет беседовать, чтобы и мы это знали,— тогда и Сократ, и всякий желающий станут беседовать с кем-нибудь другим.

С Протагор, пристыженный, как мне показалось, словами Алкивиада и просьбами Каллия и почти всех присутствующих, наконец согласился беседовать и сказал, чтобы его спрашивали, а он будет отвечать.

Вот я и сказал:

— Не думай, Протагор, чтобы, разговаривая с тобой, имел я какое-нибудь другое намерение, кроме одного: рассмотреть то, что каждый раз вызывает у меня недоумение. Я полагаю, что полон смысла стих Гомера:

Д Двум совокупно идущим, один пред другим вымышляет,—

потому что все мы, люди, вместе как-то способнее ко всякому делу, слову и мысли. А «один же, хотя бы и мыслил», сейчас же озирается в поисках, кому бы сообщить свою мысль и у кого бы найти ей подтверждение. Я тоже из-за этого охотнее беседую с тобой, чем с любым другим, полагая, что ты всех лучше можешь исследовать как вообще все то, что надлежит

Е исследовать порядочному человеку, так особенно и вопрос

о доблести. Кто же другой, как не ты? Ведь ты не только считаешь себя сам безукоризненным, как некоторые другие люди, сами по себе порядочные, однако не способные сделать других такими же; а ты и сам хорош, и других способен делать хорошими. И до такой степени ты уверен в себе, что, в то время как другие скрывают это свое умение, ты открыто возвестил о нем перед всеми эллинами и, назвав себя софистом, объявил себя учителем образованности и доблести и первым признал себя достойным взимать за это плату. Так как же не привлечь тебя к рассмотрению этого вопроса, не спрашивать тебя и не советоваться с тобою? Никак без этого невозможно.

Вот и теперь я очень хочу, чтобы ты мне опять сначала напомнил кое-что из того, о чем я сперва спрашивал, а кое-что мы бы вместе рассмотрели. Вопрос, по-моему, состоял вот в чем: мудрость, здравомыслие, мужество, справедливость, благочестие — пять ли это обозначений одного и того же предмета или, напротив, под каждым из этих обозначений кроется некая особая сущность и предмет, имеющий особые свойства, так что они не совпадают друг с другом? Ты сказал, что это не обозначения для одного и того же, но каждое из этих обозначений принадлежит особому предмету, но все же они части доблести — не так, как части золота, похожие друг на друга и на то целое, которого они части, а как части лица, они не похожи ни на то целое, которого они части, ни друг на друга и имеют каждая особое свойство. Если ты об этом думаешь еще и теперь, как тогда, скажи; если же как-нибудь иначе, дай этому определение. Я вовсе не поставлю тебе в вину, если ты теперь будешь утверждать по-иному: ведь не было бы для меня ничего удивительного, если бы оказалось, что ты тогда говорил так, испытывая меня.

— Но я, — отвечал Протагор, — повторяю тебе, Сократ, что все это части доблести и что из них четыре действительно близки между собою, мужество же очень сильно отличается от них

всех. А что я прав, ты узнаешь вот из чего: ты найдешь много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных.

Е — Постой,— сказал я,— твое утверждение стоит рассмотреть. Называешь ли ты мужественных смелыми или как-нибудь иначе?

— Да, они отваживаются на то, к чему большинство боится и приступить,— сказал Протагор.

— Пусть так. А доблесть признаешь ты чем-то прекрасным и себя предлагаешь в учителя доблести как чего-то прекрасного?

— Сámого что ни на есть прекрасного, если только я не сошел с ума.

— Что же, в ней кое-что безобразно, а кое-что прекрасно, или все целиком прекрасно?

— Целиком прекрасно, насколько лишь возможно.

350 — Ну, а известно ли тебе, кто смело погружается в водоемы?

— Разумеется, водолазы.

— Потому ли, что они люди умелые, или по другой причине?

— Потому, что умеют.

— А кто смел в конной схватке — конница или пехота?

— Конница.

— А с легкими щитами кто смелее: пельтасты или прочие воины?

В — Пельтасты. И во всем это так, если ты того доискиваешься: умелые смелее неумелых и даже смелее, чем сами были до того, как обучились.

— А видел ли ты таких, кто вовсе несведущ ни в чем этом, однако ж бывает смел в любом деле?

— Да, видел, и притом очень смелых.

— Значит, эти смельчаки мужественны.

— Такое мужество было бы, однако, безобразным, потому что это люди иступленные.

— А разве ты не назвал мужественных смелыми?

— Я это утверждаю и сейчас.

C — И все же эти смельчаки оказываются не мужественными, а иступленными? А немного раньше было сказано, что всего смелее самые сведущие, а раз они самые смелые — они и наиболее мужественные. На этом основании вышло бы, что обладание сведениями есть мужество.

D — Ты, наверное, припоминаешь, Сократ, что я говорил и отвечал тебе. Ты спросил меня, смелы ли мужественные; я признал, что это так. Но ты не спрашивал, мужественны ли смелые; если бы ты тогда задал такой вопрос, я сказал бы, что не все. Ты ничуть не доказал, что я говорил тогда неправильно и что мужественные не смелы. Далее ты указываешь, что люди умелые смелее неумелых, и смелее, чем были сами, и смелее других людей, и отсюда ты выводил, что мужество и обладание сведениями — это одно и то же. Применяя такой способ, ты мог бы вывести, что и телесная крепость — это тоже есть обладание сведениями. Ведь сперва, по этому твоему способу, ты задал бы мне вопрос: сильны ли крепкие люди? E Я сказал бы, что да. Затем ты спросил бы: сильнее ли умеющие бороться, чем те, кто не умеет бороться, и чем были сами до того, как научились? Я сказал бы, что да. После того как я это признал, ты мог бы, пользуясь точно такими же доводами, утверждать, что согласно моему утверждению обладание сведениями есть телесная крепость. Между тем я ни здесь, ни вообще нигде не признаю, будто сильные люди — 351 крепки. Зато крепкие — сильны, это ведь не одно и то же, сила и крепость: первое, то есть сила, возникает и от опытности, и от иступления, и от страсти, крепость же — от природы и развития тела. Точно так же и в том случае: смелость и мужество — не одно и то же, поэтому случается, что мужест-

В венные бывают смелыми, однако не все смелые мужественны, — ведь смелость возникает у людей и от сноровки, и от страсти, и от исступления, как и сила, мужество же — от природы и развития души.

— Считаешь ли ты, Протагор, что одним людям живется хорошо, а другим плохо? — сказал я.

— Да, считаю.

— Хорошо ли, по-твоему, живется человеку, если его жизнь полна огорчений и страданий?

— Конечно, нет.

— А если, прожив приятно, он окончил жизнь — не кажется ли тебе, что он, таким образом, хорошо прожил?

С — Разумеется.

— Значит, жить приятно — благо, а жить неприятно — зло.

— Да, если человек живет, наслаждаясь прекрасным.

— Что же дальше, Протагор? Называешь ли и ты, вслед за большинством, некоторые наслаждения злом, а некоторые тяготы благом? Я вот что хочу сказать: по-твоему, наслаждения не благо только потому, что они приятны, даже если и не имеют других последствий? И то же самое с тяготами: ты думаешь, будто они зло не потому, что тягостны?

— Не знаю, Сократ, должен ли и я ответить так же просто, как ты спрашиваешь: все вообще приятное — хорошо, а все тягостное — плохо. Мне кажется, что не только для ответа сейчас, но и для дальнейшей моей жизни надежнее мне сказать, что бывают и такие наслаждения, что не хороши, и, в свою очередь, такие тяготы, которые не плохи, но бывает и наоборот. Третий же случай — ни то, ни другое, ни плохо, ни хорошо.

— Не называешь ли ты приятным то, что причастно наслаждению или доставляет наслаждение?

Е — Совершенно верно.

— Так вот, об этом я и говорю: поскольку наслаждения приятны, не являются ли они чем-то нехорошим — я имею в виду само наслаждение, не является ли оно чем-то нехорошим?

— Давай, Сократ, рассмотрим и этот вопрос так, как ты всегда требуешь, и если наше рассмотрение будет признано обоснованным и окажется, что приятное и хорошее — одно и то же, допустим это; а если нет, тогда будем считать это утверждение сомнительным.

— Угодно ли тебе руководить этим рассмотрением, или мне его вести?

— Руководство по праву принадлежит тебе — ведь ты зачинщик этого обсуждения.

352 — Не станет ли дело для нас яснее, если и мы, как тот, кому надо определить по наружному виду человека, здоров ли он, или еще зачем-то осмотреть его тело, но кто видит только лицо и кисти рук, скажем: «Ну-ка открой и покажи мне спину, чтобы я мог лучше все рассмотреть». Того же и я желаю для нашего рассмотрения. Увидев из твоих слов, как ты относишься к хорошему и приятному, я хотел бы сказать примерно так:

В «Ну-ка, Протагор, открой мне вот такую твою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли ты об этом так же, как большинство людей, или иначе? Большинство думает о знании так: оно не обладает силой, не может руководить и начальствовать, а потому люди и не размышляют о нем. Несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, они полагают,

С что не знание им управляет, а что-нибудь другое: иногда страсть, иногда наслаждение, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх. О знании они думают прямо как невольники: каждый тащит в свою сторону. Таково ли примерно и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание прекрасно и ему свойственно управлять человеком, так что того, кто разли-

чает хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку».

— Кажется,— сказал Протагор,— дело обстоит так, как ты говоришь, и притом кому другому, а уж мне-то стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел.

— Прекрасно ты говоришь и истинно,— сказал я,— но ты знаешь, что люди большею частью нас с тобой не слушают и утверждают, что многие, зная наилучшее, не хотят так делать, хотя бы у них и была к тому возможность, а делают иначе; и скольких я ни спрашивал, что же этому за причина, все утверждают, что делают так потому, что уступают силе наслаждений или скорби, одолеваемые чем-нибудь из того, о чем я сейчас говорил.

— Да ведь я думаю, Сократ, что и многое другое люди утверждают неправильно.

— Так давай вместе с тобой попытаемся убедить людей и разъяснить им, что́ это с ними происходит, из-за чего они, по их словам, уступают наслаждениям и не делают наилучшего, хотя и знают его. Может быть, если мы им скажем: «Люди, вы не правы, вы обманываетесь»,— они нам ответят: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем наслаждениям, то в чем же оно и что об этом думаете вы,— скажите нам».

— К чему, Сократ, нам обязательно рассматривать мнение людской толпы, говорящей что попало?

— Думаю, что это немало поможет нам найти, как мужество относится к прочим сторонам доблести. Если ты согласен соблюдать принятое нами только что условие, чтобы я руководил, то следуй за мной в том направлении, где, по-моему, всего лучше выяснится дело; а не хочешь, так я, пожалуй, оставлю это.

— Нет,— сказал Протагор,— ты правильно говоришь, продолжай, как начал.

С — Итак, если бы они снова спросили нас: «Что же, по-вашему, то, о чем мы говорили, будто это — уступка наслаждениям»,— я бы отвечал им так: «Слушайте же, вот мы с Протагором попробуем вам это растолковать. Ведь вы, люди, разумеете под этим только одно: нередко бывает, что пища, питье и любовные утехы, будучи приятными, заставляют и тех, кто знает, что это дурно, все-таки предаваться им». Они сказали бы, что это так. А мы с тобой разве не спросили бы их снова: ¹⁾ «А что же тут, по-вашему, дурного? То, что в первый миг получаешь наслаждение и каждое из этих действий приятно, или же то, что в последующее время они ведут к болезням и бедности и приносят с собой еще многое в этом роде? Или даже в том случае, если удовольствия ничем не грозят впоследствии и только радуют, они все-таки будут дурными именно потому, что заставляют испытывающего их наслаждаться чем попало?» Так пеужели можно нам думать, Протагор, будто они отвечали бы, что из-за действия самого наслаждения дурны эти состояния, а не из-за их последствий, то есть болезней и прочего?

Е — Я думаю,— сказал Протагор,— что большинство отвечало бы именно так.

— А то, что вызывает болезни, вызывает страдания и то, что ведет к бедности, ведет к страданиям. С этим они согласились бы, я полагаю.

Протагор подтвердил.

— «Так разве вам не кажется, люди, что эти наслаждения, как мы с Протагором утверждаем, дурны только тем, что они заканчиваются страданиями и лишают других наслаждений?» Ведь они согласились бы?

¹⁵⁴ — Да мы уже оба признали, что так.

— А если бы мы снова задали им вопрос, но уже противоположный: «Вы, люди, считающие страдания чем-то хорошим, не имеете ли вы в виду такие вещи, как телесные упражнения, военные походы и врачевание посредством прижиганий, вырезаний, лекарств и голода — все то, что хотя и хорошо, однако мучительно?» Подтвердили бы они?

Протагор согласился.

В — «Так потому ли вы это называете благом, что в настоящем оно вызывает резкую боль и страдания, или потому, что в последующее время оно принесет здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение?» Они подтвердили бы второе, я думаю.

Протагор согласился.

С — «А все это разве не потому благо, что кончается наслаждением, прекращением и предупреждением скорбей? Или вы можете указать другое какое-нибудь следствие, кроме удовольствия и страдания, из-за которого вы называете что-либо благом?» Они, я думаю, не смогли бы.

— И мне тоже кажется,— сказал Протагор.

— «Так не гоняетесь ли вы за наслаждением, как за благом, и не избегаете ли страдания, как зла?»

Протагор согласился.

D — «Значит, злом вы считаете страдание, а благом — наслаждение, так как вы только тогда называете удовольствие злом, когда оно лишает бóльших наслаждений, чем те, что в нем заключаются, или готовит больше страданий, чем дает наслаждений; потому что если бы вы по какой-либо другой причине и имея в виду какое-нибудь иное следствие, называли само удовольствие злом, то вы могли бы и нам это сказать; однако вы не сможете».

E — И мне кажется, что не смогут,— сказал Протагор.

— Опять-таки, если говорить о страдании, разве тот же самый ход мысли приведет к чему-нибудь иному? «Вы ведь тогда

называете страдание благом, когда оно либо устраняет бóльшие страдания, чем то, что в нем заключено, либо подготавливает наслаждения бóльшие, чем эти страдания. Если вы, называя страдания благом, имеете в виду какую-то иную цель, чем та, о которой я говорю, то вам было бы что сказать. Но сказать-то вам нечего!»

— Ты прав,— сказал Протагор.

855 — И опять-таки,— сказал я,— если бы люди меня спросили: «Чего же ради ты об этом так много говоришь, рассматривая с разных сторон?» — «Извините уж меня,— ответил бы я,— во-первых, ведь совсем нелегко показать, что такое вы называете уступкой наслаждениям, а затем как раз в этом состоят все доказательства. Но еще и теперь у вас есть возможность отступить, если каким-нибудь образом вы можете утверждать, что благо есть не наслаждение, а нечто иное, и зло — не страдание, а нечто иное. Или достаточно для вас приятно прожить жизнь без скорбей? Если этого для вас достаточно и вы не можете утверждать, что благо или зло — что-нибудь иное и ведет к иным следствиям, то слушайте дальше. Я заявляю вам: если это так, то смешно ваше утверждение, будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея возможность его не совершать, все-таки совершает его, влекомый и оглушенный наслаждениями, и будто он, зная благо, не хочет творить его ради мимолетных наслаждений, пересиленный ими».

В А что это смешно, будет вполне ясно, если мы не станем употреблять разные названия — приятное и тягостное, благо и зло, но так как дело сведено к двум понятиям, то и будем обозначать их двумя названиями — сперва благом и злом, а потом приятным и тягостным. Условившись таким образом, мы скажем: «Человек, зная, что зло есть зло, все-таки совершает его». А если кто нас спросит: «Почему же?» — мы ответим: «Потому что он пересилен». — «Чем?» — спросят нас.

С А нам уже нельзя сказать, что наслаждением, потому что

вместо наслаждения мы приняли другое название — благо. Мы, отвечая, и скажем, что он был пересилен... «Да чем же?» — спросят. «Благом, клянусь Зевсом!» — придется нам сказать. И если случится, что вопросы задавал человек дерзкий, он рассмеется и скажет:

Д «Право, смешное это дело: вы говорите, будто тот, кто делает зло, зная, что оно зло и что не следует ему этого делать, пересилен благом! Каким же благом,— скажет он,— таким, которое хоть и побеждает в вас зло, однако неравноценно ему, или же таким, которое равноценно?» Ясно, что мы скажем в ответ: таким благом, которое неравноценно, потому что иначе не ошибся бы тот, про кого мы говорим, что он осилен наслаждениями.

В «В каком же отношении,— пожалуй, зададут нам вопрос,— благо бывает неравноценно злу или зло неравноценно благу: в том, что одно из них превышает другое, что одного много, а другого меньше, или еще в чем-нибудь?» И нечего нам было бы сказать, пришлось бы согласиться. «Значит, ясно,— скажут нам,— что выражение «быть пересиленным» вы понимаете так: вместо меньшего блага брать большее зло». Вот как здесь обстоит дело.

356 Теперь переменим обозначение того же самого, взяв слова «приятное» и «тягостное», и скажем, что человек делает — тогда мы говорили «зло», теперь же скажем «тягостное»,— зная при этом, что оно тягостно, но, будучи пересилен наслаждениями, ясное дело, такими, которые не стоят того, чтобы одерживать победу. Да как можно сравнить и оценить наслаждения и страдания, как не по большей или меньшей их величине? Ведь они бывают больше или меньше друг друга, обильнее или скуднее, сильнее или слабее. Потому что, если бы кто сказал: «Однако, Сократ, большая разница между приятным сейчас и тем, что в последующее время будет то ли приятным, то ли тягостным»,— я бы отвечал: «Неужели здесь разница не в том же

самом — не в удовольствии и страдании, а в чем-нибудь еще? Ведь невозможно им различаться чем-нибудь другим. Но как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи приятное и сложи тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше? Если же ты сравниваешь разные удовольствия, избирай для себя всегда такое, которое весит больше, а если ты сравниваешь разные страдания, то избирай меньшее. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, то если тягостное превышает приятным, — ближайшее ли отдаленным или отдаленное ближайшим, — то нужно совершать то, на стороне чего окажется перевес; если же приятное будет перевешено тягостным, тогда — не совершать. Разве иначе обстоит дело, люди?» — сказал бы я им. Знаю, что они не могли бы сказать ничего другого.

С этим согласился и Протагор.

— Раз все это так, скажу я далее, то ответьте мне вот на что: «Одна и та же величина кажется ли вам на вид вблизи больше, а вдали меньше, не так ли?» Они подтвердят: «И точно так же и толщина и численность? И звуки, равные между собою, вблизи сильнее, а вдали слабее?» Они подтвердили бы.

А раз наше благосостояние заключается в том, чтобы и создавать и получать побольше, а мелочей избегать и не создавать, то что полезнее нам в жизни: уменье ли измерять или зрительное впечатление? Последнее разве не вводило бы нас в заблуждение, не заставляло бы нередко одно и то же ставить то выше, то ниже, ошибаться в наших действиях и при выборе большого и малого? Уменье измерять лишило бы значения эту видимость и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в истине, и было бы полезнее в жизни. Так разве не согласились бы с нами люди, что уменье измерять полезно, или указали бы какое-нибудь другое уменье?

— Нет, именно уменье измерять, — подтвердил Протагор.

— А если бы благополучие нашей жизни зависело бы от правильного выбора между четным и нечетным или от того, что один раз правильно будет выбрать бóльшее, а другой — меньшее, независимо от того, больше оно само по себе или по сравнению с чем-нибудь другим, вблизи ли оно находится или вдали, — то от чего бы тут зависело благополучие нашей жизни? Не от знания ли? И не от умения ли определить, что больше, что меньше? А так как дело идет о нечетном и четном, то это не что иное, как наука о числе, — согласились ли бы с нами люди или нет?

Протагор тоже полагал, что согласились бы.

— Пусть так, люди! А раз у нас выходит, что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между наслаждением и страданием, между большим или меньшим, более сильным и менее сильным, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, что больше, что меньше, а что равно.

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет и умение и знание.

— С этим все согласятся, — сказал Протагор.

— Каково это умение и знание, мы рассмотрим в другой раз. А теперь хватит: ведь для доказательства, которое мы с Протагором должны представить насчет того, о чем вы нас спрашивали, достаточно признать, что тут, во всяком случае, речь идет о знании. Помните, о чем вы спрашивали? Мы с ним согласились, что нет ничего сильнее знания, оно всегда и в чем угодно пересиливает и наслаждения и все прочее; по вашим же словам, наслаждение нередко одолевает и знающего человека.

После того как мы с вами не согласились, вы спросили нас: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем наслаждениям, то в чем же оно и что об этом думаете вы, — скажите нам».

Д) Если бы мы тогда вам прямо сказали, что это есть неведение, то вы бы над нами посмеялись; теперь же, если вы посмеетесь над нами, вы над самими собою будете смеяться. Вы ведь сами согласились, что ошибающиеся в выборе между наслаждением и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания; и не только знания вообще, но, как вы еще раньше согласились, именно знания измерительного. А ошибочное действие без знания, вы сами понимаете, вызывается неведением, так что уступка наслаждениям есть величайшее неведение.

Е)

Вот Протагор и заявляет, что он излечивает от него, то же самое и Продик и Гиппий. Вы же, полагая, что тут нечто другое, чем просто неведение, и сами не идете, и детей своих не шлете к учителям этого дела, к этим вот софистам, будто этому нельзя научить; вы, заботясь о деньгах и не давая их таким учителям, прегрешаете и как частные лица, и как граждане.

358) Вот что ответили бы мы толпе. К вам же, Гиппий и Продик, я обращаюсь теперь вместе с Протагором — пусть это обсуждение будет у нас с вами общим: как по-вашему, прав я или заблуждаюсь?

Все нашли, что сказанное совершенно верно.

— Вы соглашаетесь, значит, — сказал я, — что приятное есть благо, а тягостное — зло. Продиковское различие названий я прошу тут оставить в стороне. Назовешь ли ты это наслаждением, или приятным, или радостным — ты ведь любишь, многоуважаемый Продик, всякие названия разного происхождения — но только именно в этом смысле отвечай мне на то, что мне нужно.

Продик со смехом согласился, а также и все остальные.

— Так как же теперь, друзья, вот насчет чего: все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление прекрасного не является ли благом и пользой?

Все согласились.

С — Раз приятное является благом, то никто, если он знает или полагает, что нечто иное, и притом исполнимое, лучше совершаемого им, не станет делать то же, что раньше, раз возможно нечто лучшее. Быть ниже самого себя — это не что иное, как невежественность, а быть выше самого себя — не что иное, как мудрость.

Все согласились с этим.

— Так как же? Значит, вы считаете невежественностью иметь ложное представление и обманываться, когда дело идет о предметах очень важных?

И с этим все согласились.

Д — А разве не так обстоит дело, — сказал я, — что никто не стремится добровольно ко злу или к тому, что он считает злом, и что, по-видимому, не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто не выбирает большего, если есть возможность выбрать меньшее?

Со всем этим мы все согласились.

— Так что же? — сказал я. — Ведь есть нечто такое, что вы называете боязнью и страхом? Разве не то же самое, что и я? Это относится к тебе, Продик. Я имею в виду некое ожидание зла, как бы вы его ни называли: страхом или боязнью.

Протагор и Гиппий согласились, что это и боязнь и страх, Продик же считал, что это боязнь, но не страх.

Е — Это, Продик, не важно, — сказал я, — а вот что важно: если верно сказанное ранее, то захочет ли кто-нибудь из людей пойти на то, чего он боится, когда он волен выбрать то, что не страшно? Или это невозможно на основании того, в чем мы согласились? Ведь признано нами, что страшное ему человек считает злом и что почитаемого злом никто и не делает и не принимает добровольно.

359 И это все признали верным.

— Раз все это,— сказал я,— положено у нас в основу, Продик и Гиппий, то пусть Протагор защищает перед нами правильность своих прежних ответов — но не самых первых: тогда то ведь он утверждал, что при пяти свойствах доблести ни одно из них не таково, как другое, но каждое имеет свое собственное значение. Я говорю не об этом, а о том, что он потом вы-
В
сказывал, когда стал утверждать, что четыре из них довольно близки друг другу, а одно — именно мужество — очень сильно отличается от других, в чем я будто бы могу убедиться посредством следующего доказательства: «Ты встретишь, Сократ, людей, чрезвычайно нечестивых, несправедливых, необузданных и невежественных, однако же чрезвычайно мужественных, из чего ты убедишься, что мужество очень сильно отличается от других свойств доблести».

Я и тогда очень удивлялся этому ответу, а еще больше после того, как мы с вами все разобрали. Вот я его и спросил, считает ли он мужественных смелыми? А он ответил: «Да, и отважными». Помнишь, Протагор, такой твой ответ?
С

Протагор подтвердил.

— Так скажи нам, на что отваживаются мужественные: на то же, на что и робкие?

— Нет.

— Так, значит, на другое?

— Да.

— Не идут ли робкие на то, на что легко решиться, а мужественные — на то, что страшно?

— Люди говорят, что так, Сократ.

— Ты прав, сказал я,— но не об этом я спрашиваю. Как, по-твоему, на что с отвагою идут мужественные: на то ли страшное, что они считают страшным, или на то, чего таким не считают?
D

— Но первое невозможно, как было доказано только что твоими рассуждениями.

— И в этом ты прав. Так что, если это правильно было доказано, никто не идет на то, что считает страшным, раз было у нас установлено, что быть ниже самого себя — это невежественность.

Протагор согласился.

— Но, с другой стороны, когда осмеливаются на что-нибудь, то идут все — и робкие, и мужественные, и, таким образом, на одно и то же идут и робкие, и мужественные.

Б — Но все-таки, Сократ, совершенно противоположно то, на что идут робкие, и то, на что идут мужественные. Вот хоть на войну — одни желают идти, а другие не желают.

— Здесь «идти» означает нечто прекрасное или постыдное?

— Прекрасное.

— А ведь если прекрасное, то и хорошее по прежнему нашему условию: мы ведь согласились, что все прекрасные действия хороши.

— Ты прав, таково и мое всегдашнее мнение.

380 — И правильно. Но кто же из них, как ты утверждаешь, не хочет идти на войну, хотя это прекрасно и хорошо?

— Робкие.

— А ведь если это прекрасно и хорошо, то оно и приятно?

— С этим мы были согласны.

— Так, значит, люди робкие сознательно не хотят идти на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Но если бы мы и с этим согласились, мы нарушили бы все то, в чем мы раньше были согласны.

— А что же мужественный человек? Не идет ли он на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Необходимо это признать.

В — Значит, вообще говоря, мужественные не дурным страхом боятся, когда боятся, и не дурной отвагой отваживаются?

— Это правда.

— А если прекрасным, то и хорошим?

— Да.

— А робкие, и смельчаки, и испугленные, напротив, дурным страхом боятся и дурной отвагой отваживаются?

Протагор согласился.

— Отваживаются же они на постыдное и плохое только по незнанию и невежественности?

— Так оно и есть.

С — Ну, а то, почему робкие бывают робки, называешь ты робостью или мужеством?

— Робостью, конечно.

— А не выяснено ли было, что робкими делает неведение того, что страшно?

— Вполне выяснено.

— Значит, из-за этого самого неведения они и робки?

Д Протагор согласился.

— А то, в силу чего они робки, по твоему признанию, есть робость?

Протагор подтвердил.

— Так именно неведение того, что страшно, а что не страшно, и есть робость?

Протагор кивнул.

— Но ведь мужество противоположно робости.

Протагор подтвердил.

— А понимание того, что страшно, а что не страшно, противоположно неведению всего этого?

Здесь Протагор опять кивнул.

— Значит, понимание страшного и нестрашного есть мужество, в противоположность неведению этого?

Тут Протагор уже не хотел кивать в знак согласия и замолчал. Я же сказал:

— Что же, Протагор, ты и не подтверждаешь и не отрицаешь того, что я говорю?

— Ты сам доводи до конца,— сказал Протагор.

Е — Еще об одном только,— сказал я,— спрошу я у тебя: кажется ли тебе по-прежнему, что бывают люди хотя в высшей степени невежественные, но в высшей же степени мужественные?

— Кажется мне,— сказал Протагор,— что ты, Сократ, упорно настаиваешь на том, чтобы я отвечал; уж сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного мне это кажется невозможным.

— Да ведь — сказал я,— спрашиваю я обо всем этом только ради того, чтобы рассмотреть, как обстоит дело с доблестью и что это такое — доблесть? Я знаю, если это будет раскрыто, тогда всего лучше выяснится и то, о чем каждый из нас распространялся в длинной речи: я — когда утверждал, что доблести нельзя научить, ты же — что она поддается изучению. И мне кажется, что теперь итог наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и если бы владел он речью, то сказал бы так:

«Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что доблести нельзя научить, теперь против самого себя усердствуешь, пытаешься доказать, что все есть знание: и справедливость, и здравомыслие, и мужество. Но при помощи такого приема всего более обнаружилось бы, что доблести можно научить: ведь если бы доблесть была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она есть знание,— на чем ты так настаиваешь, Сократ,— странным было бы, если бы ей нельзя было научить. А Протагор, со своей стороны, тогда полагавший, что она изучима, теперь, видимо, настаивает на противоположном: что она скорее оказа-

лась чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению».

1) Меня, Протагор, когда я вижу, как тут все перепутано сверху донизу, охватывает стремление все это выяснить, и хотелось бы мне, после того как мы это разберем, разобраться, что такое сама доблесть, и снова рассмотреть, изучима она или нет. Только бы не сбивал нас в этом рассмотрении иной раз тот самый обманчивый Эпиметей, который обошел нас при распределении даров, по твоим словам. Мне в этом мифе больше понравился Прометей, чем Эпиметей. Пользуясь помощью Прометей и стараясь не быть опрометчивым в своей жизни, я этим и занимаюсь. Если тебе будет угодно, я, как об этом говорил в самом начале, с величайшим удовольствием разобрал бы это вместе с тобою.

Протагор ответил так:

Е — Я одобряю, Сократ, и твое рвение, и ход твоих рассуждений. Да и я, думается мне, не такой уж дурной человек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, особенно между твоими сверстниками. Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, славящихся своей мудростью. О наших вопросах мы поговорим в другой раз, когда тебе будет угодно, а теперь пора обратиться и к другим делам.

362 — Так и надо сделать, раз ты такого мнения,— сказал я.— Ведь и мне давно пора идти, куда я собирался. Я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию.

Сказав и выслушав это, мы разошлись.



П И Р

А ПОЛЛОДОР И ЕГО ДРУГ

172 — К вашим расспросам я, по-моему, достаточно подготовлен. На днях, когда я шел в город из дому, из Фалера, один мой знакомый увидал меня сзади и шутливо окликнул издали.

— Эй,— крикнул он,— Аполлодор, фалерский житель, погоди-ка!

Я остановился и подождал.

— Аполлодор,— сказал он,— а ведь я как раз искал тебя, чтобы расспросить о том пире у Агафона, где были Сократ, В Алкивиад и другие, и узнать, что же это за речи там велись о любви. Один человек рассказывал мне о них со слов Феникса, сына Филиппа, и сказал, что ты тоже все это знаешь. Но сам он ничего толком не мог сообщить, а потому расскажи-ка мне

обо всем этом ты — ведь тебе больше всех пристало передавать речи твоего друга. Но сначала скажи мне, присутствовал ли ты сам при этой беседе или нет?

С И я ответил ему:

— Видимо, тот, кто тебе рассказывал, и впрямь не рассказывал тебе ничего толком, если ты думаешь, будто беседа, о которой ты спрашиваешь, происходила недавно, так что я мог там присутствовать.

— Да, именно так я и думал, — отвечал он.

173 — Да что ты, Главкон? — воскликнул я. — Разве ты не знаешь, что Агафон уже много лет здесь не живет? А с тех пор как я стал проводить время с Сократом и взял за правило ежедневно примечать все, что он говорит и делает, не прошло и трех лет. Дотоле я бродил где придется, воображая, что занимаюсь чем-то стоящим, а был жалок, как любой из вас, — к примеру, как ты теперь, если ты думаешь, что лучше заниматься чем угодно, только не философией.

— Чем смеяться над нами, — ответил он, — лучше скажи мне, когда состоялась эта беседа.

— Во времена нашего детства, — отвечал я, — когда Агафон получил награду за первую свою трагедию, на следующий день после того, как он жертвоприношением отпраздновал эту победу вместе с хоревтами.

— Давно, оказывается, было дело. Кто же рассказывал об этом тебе, не сам ли Сократ?

В — Нет, не Сократ, а тот же, кто и Фениксу, — некий Аристомед из Кидафин, маленький такой, всегда босоногий; он присутствовал при этой беседе, потому что был тогда, кажется, одним из самых пылких почитателей Сократа. Впрочем, и самого Сократа я кое о чем расспрашивал, и тот подтвердил мне его рассказ.

— Так почему бы тебе не поделиться со мной? Ведь по дороге в город удобно и говорить и слушать.

Вот мы и вели по пути беседу об этом; потому я и чувствую себя, как я уже заметил вначале, достаточно подготовленным. И если вы хотите, чтобы я рассказал все это и вам, пусть будет по-вашему. Ведь я всегда безмерно рад случаю вести или слушать философские речи, не говоря уж о том, что надеюсь извлечь из них какую-то пользу; зато когда я слышу другие речи, особенно ваши обычные речи богачей и дельцов, на меня нападает тоска, и мне становится жаль вас, моих приятелей, потому что вы думаете, будто дело делаете, а сами только напрасно время тратите. Вы же, может быть, считаете несчастным меня, и я допускаю, что вы правы; но что несчастны вы — это я не то что допускаю, а знаю твердо.

— Всегда-то ты одинаков, Аполлодор: вечно ты поносишь себя и других и, кажется, решительно всех, кроме Сократа, считаешь достойными сожаления, а уж себя самого — в первую голову. За что прозвали тебя бесноватым, этого я не знаю, но в речах своих ты и правда всегда таков: ты нападаешь на себя и на весь мир, кроме Сократа.

— Ну, как же мне не бесноваться, милейший, как мне не выходить из себя, если таково мое мнение и обо мне самом, и о вас.

— Не стоит сейчас из-за этого пререкаться, Аполлодор. Лучше исполни нашу просьбу и расскажи, какие там велись речи.

— Они были такого примерно рода... Но я попытаюсь, пожалуй, рассказать вам все по порядку, так же как и сам Аристодем мне рассказывал.

Итак, он встретил Сократа — умытого и в сандалиях, что с тем редко случалось, и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

— На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти

сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым. Ну а ты,— заключил он,— не хочешь ли ты пойти на пир без приглашенья?

И он ответил ему:

— Как ты прикажешь!

— В таком случае,— сказал Сократ,— пойдем вместе и, во изменение поговорки, докажем, что «к людям достойным на пир достойный без зова приходит». Гомер, например, не просто искажил эту поговорку, но, можно сказать, надругался над ней. Изобразив, Агамемнона необычайно доблестным воином, а Менелая «слабым копейщиком», он заставил менее достойного Менелая явиться без приглашения к более достойному Агамемнону, когда тот приносил жертву и давал пир.

Выслушав это, Аристодем сказал:

— Боюсь, что выйдет не по-твоему, Сократ, а скорей по Гомеру, если я, человек заурядный, приду без приглашенья на пир к мудрецу. Сумеешь ли ты, приведя меня, как-нибудь оправдаться? Ведь я же не признаюсь, что явился незваным, а скажу, что пригласил меня ты.

— «Путь совершая вдвоем»,— возразил он,— мы обсудим, что́ нам сказать. Пошли!

Обменявшись такими примерно словами, они отправились в путь. Сократ, предаваясь своим мыслям, всю дорогу отставал, а когда Аристодем останавливался его подождать, велел ему идти вперед. Придя к дому Агафона, Аристодем застал дверь открытой, и тут, по его словам, произошла забавная сцена. К нему тотчас выбежал один из рабов и отвел его туда, где уже возлежали готовые приступить к ужину гости. Как только Агафон увидел вошедшего, он приветствовал его такими словами:

— А, Аристодем, ты пришел кстати,— как раз поужинаешь с нами. Если же ты по какому-нибудь делу, то отложи его до другого раза. Ведь я и вчера уже искал тебя, чтобы пригласить

силь, но нигде не нашел. А Сократа что же ты не привел к нам?

— И я,— продолжал Аристодем,— обернулся, а Сократ, гляжу, не идет следом; пришлось объяснить, что сам я пришел с Сократом, который и пригласил меня сюда ужинать.

175 — И отлично сделал, что пришел,— ответил хозяин,— но где же он?

— Он только что вошел сюда следом за мною, я и сам не могу понять, куда он девался.

— Ну-ка,— сказал Агафон слуге,— поищи Сократа и приведи его сюда. А ты, Аристодем, располагайся рядом с Эрисимахом!

И раб обмыл ему ноги, чтобы он мог возлечь; а другой раб тем временем вернулся и доложил: Сократ, мол, повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается.

— Что за вздор ты несешь,— сказал Агафон,— позови его понастойчивей!

Но тут вмешался Аристодем.

В — Не нужно,— сказал он,— оставьте его в покое. Такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там. Я думаю, он скоро явится, не надо только его трогать.

— Ну, что ж, пусть будет по-твоему,— сказал Агафон.— А нас, всех остальных, вы, слуги, пожалуйста, угощайте! Подавайте нам все, что пожелаете, ведь никаких надсмотрщиков я никогда над вами не ставил. Считайте, что и я, и все остальные приглашены вами на обед, и ублажайте нас так, чтобы мы не могли на вас нахвалиться.

С Затем они начали ужинать, а Сократа все не было. Агафон не раз порывался послать за ним, но Аристодем этому противился. Наконец Сократ все-таки явился, промешкав, против обыкновения, не так уж долго, как раз к середине ужина. И Агафон, возлежавший в одиночестве с краю, сказал ему:

— Сюда, Сократ, располагайся рядом со мной, чтобы и мне досталась доля той мудрости, которая осенила тебя в сених. Ведь, конечно же, ты нашел ее и завладел ею, иначе ты бы не тронулся с места.

— Хорошо было бы, Агафон,— отвечал Сократ, садясь,— если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой. Если и с мудростью дело обстоит так же, я очень высоко ценю соседство с тобой: я думаю, что ты до краев наполнишь меня великолепнейшей мудростью. Ведь моя мудрость какая-то ненадежная, плохонькая, она похожа на сон, а твоя блистательна и приносит успех: вон как она, несмотря на твою молодость, засверкала позавчера на глазах тридцати с лишним тысяч греков.

— Ты насмешник, Сократ,— сказал Агафон.— Немного погодя, взяв в судьи Диониса, мы с тобой еще разберемся, кто из нас мудрей, а покамест принимайся за ужин!

— Затем,— продолжал Аристодем,— после того как Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлиянье, спели хвалу богу, исполнили все, что полагается, и приступили к вину. И тут Павсаний повел такую речь.

— Хорошо бы нам, друзья,— сказал он,— не перепиваться. Я, откровенно говоря, чувствую себя после вчерашней попойки довольно скверно, и мне нужна некоторая передышка, как, впрочем, по-моему, и большинству из вас: вы ведь тоже вчера в этом участвовали; подумайте же, как бы нам пить по умеренней.

И Аристофан ответил ему:

— Ты совершенно прав, Павсаний, что нужно всячески стараться пить в меру. Я и сам вчера перебрал.

Услыхав их слова, Эриксимах, сын Акумена, сказал:

— Конечно, вы правы. Мне хотелось бы только выслушать еще одного из вас — Агафона: в силах ли он пить?

— Нет, я тоже не в силах,— отвечал Агафон.

C — Ну, так нам, кажется, повезло, мне, Аристодему, Федру и остальным,— сказал Эриксимах,— если вы, такие мастера пить, сегодня отказываетесь,— мы-то всегда пьем по капле. Сократ не в счет: он способен и пить и не пить, так что, как бы мы ни поступили, он будет доволен. А раз никто из присутствующих не расположен, по-моему, пить много, я вряд ли кого-либо обижу, если скажу о пьянстве всю правду. Что опьянение тяжело людям, это мне, как врачу, яснее ясного. Мне и самому неохота больше пить, и другим я не советую, особенно если они еще не оправились от похмелья.

D — Сущая правда,— подхватил Федр из Мирринунта,— я-то и так всегда тебя слушаюсь, а уж когда дело касается врачеванья, то и подавно, но сегодня, я думаю, и все остальные, если поразмыслят, с тобой согласятся.

E Выслушав их, все сошлись на том, чтобы на сегодняшнем пиру допьяна не напиваться, а пить просто так, для своего удовольствия.

— Итак,— сказал Эриксимах,— раз уж решено, чтобы каждый пил сколько захочется, без всякого принуждения, я предлагаю отпустить эту только что вошедшую к нам флейтистку,— пускай играет для себя самой или, если ей угодно, для женщин во внутренних покоях дома, а мы посвятим сегодняшнюю нашу встречу беседе. Какой именно — это я тоже, если хотите, могу предложить.

177 Все заявили, что хотят услышать его предложение. И Эриксимах сказал:

— Начну я так же, как Меланиппа у Эврипида: «Вы не мои слова сейчас услышите», а нашего Федра. Сколько раз Федр

при мне возмущался: «Не стыдно ли, Эриксимах, что, сочиняя другим богам и гимны и пэаны, Эроту, такому могучему и великому богу, ни один из поэтов — а их было множество — не написал даже похвального слова. Или возьми почтенных софистов: Геракла и других они восхваляют в своих писаниях прозой, как, например, достойнейший Продик. Все это еще не так удивительно, но однажды мне попалась книжка, в которой превозносились полезные свойства соли, да и другие вещи подобного рода не раз бывали предметом усерднейших восхвалений, а Эрота до сих пор никто еще не отважился достойно воспеть, и великий этот бог остается в пренебрежении!» Федр, мне кажется, прав. А поэтому мне хотелось бы отдать должное Федру и доставить ему удовольствие, тем более что нам, собравшимся здесь сегодня, подобает, по-моему, почтить этого бога. Если вы разделяете мое мнение, то мы бы отлично провели время в беседе. Пусть каждый из нас, справа по кругу, скажет как можно лучше похвальное слово Эроту, и первым пусть начнет Федр, который и возлежит первым, и является отцом этой беседы.

— Против твоего предложения, Эриксимах,— сказал Сократ,— никто не подаст голоса. Ни мне, раз я утверждаю, что не смыслю ни в чем, кроме любви, ни Агафону с Павсанием, ни, подавно, Аристофану,— ведь все, что он делает, связано с Дионисом и Афродитой,— да и вообще никому из тех, кого я здесь вижу, не к лицу его отклонять. Правда, мы, возлежащие на последних местах, находимся в менее выгодном положении; но если речи наших предшественников окажутся достаточно хороши, то с нас и этого будет довольно. Итак, в добрый час, пусть Федр положит начало и произнесет свое похвальное слово Эроту!

178 Все, как один, согласились с Сократом и присоединились к его пожеланию. Но всего, что говорил каждый, Аристодем не

запомнил, да и я не запомнил всего, что пересказал мне Аристодем. Я передам вам из каждой речи то, что показалось мне наиболее достойным памяти.

Итак, первым, как я уже сказал, говорил Федр, а начал он с того, что Эрот — это великий бог, которым люди и боги восхищаются по многим причинам, не в последнюю очередь из-за его происхождения: ведь почетно быть древнейшим богом. А доказательством этого служит отсутствие у него родителей, о которых не упоминает ни один прозаик и ни один поэт. Гесиод говорит, что сначала возник Хаос, а следом

Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
С нею Эрот...

В том, что эти двое, то есть Земля и Эрот, родились после Хаоса, с Гесиодом согласен и Акусилаи. А Парменид говорит о своей «Рождающей силе», что

Первым из всех богов она сотворила Эрота.

Таким образом, весьма многие сходятся на том, что Эрот — бог древнейший. А как древнейший бог, он явился для нас первоисточником величайших благ. Я, по крайней мере, не знаю большего блага для юноши, чем достойный влюбленный, а для влюбленного — чем достойный возлюбленный. Ведь тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем такая любовь. Чему же она должна их учить? Стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному, без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела. Я утверждаю, что если влюбленный совершит какой-нибудь недостойный поступок или по

трусости спустит обидчику, он меньше страдает, если уличит его в этом отец, приятель или еще кто-нибудь,— только не его молодой любимец. То же, как мы замечаем, происходит и с возлюбленным: будучи уличен в каком-нибудь неблагоприятном поступке, он стыдится больше всего тех, кто его любит. И если бы возможно было образовать из влюбленных и их возлюбленных государство или, например, войско, они управляли бы им наилучшим образом, избегая всего постыдного и соревнуясь друг с другом; а сражаясь вместе, такие люди даже и в малом числе побеждали бы, как говорится, любого противника: ведь покинуть строй или бросить оружие влюбленному легче при ком угодно, чем при любимом, и нередко он предпочтет смерть такому позору; а уж бросить возлюбленного на произвол судьбы или не помочь ему, когда он в опасности,— да разве найдется на свете такой трус, в которого сам Эрот не вдохнул бы доблесть, уподобив его прирожденному храбрцу? И если Гомер говорит, что некоторым героям отвагу внушает бог, то любящим дает ее не кто иной, как Эрот.

Ну, а умереть друг за друга готовы одни только любящие, причем не только мужчины, но и женщины. У греков убедительно доказала это Алкестида, дочь Пелия; она одна решилась умереть за своего мужа, хотя у него были еще живы отец и мать. Благодаря своей любви она настолько превзошла обеих в привязанности к их сыну, что всем показала: они только считают его родственниками, а на самом деле — чужие ему люди; этот ее подвиг был одобрен не только людьми, но и богами, и если из множества смертных, совершавших прекрасные дела, боги лишь считанным даровали почетное право возвращения души из Аида, то ее душу они выпустили оттуда, восхитившись ее поступком. Таким образом, и боги тоже высоко чтут преданность и самоотверженность в любви. Зато Орфея, сына Эагра, они спровадили из Аида ни с чем и показали ему лишь призрак жены, за которой тот явился, но не выдали ее самой, сочтя,

что он, как кифаред, слишком изнежен, если не отважился, как Алкестида, из-за любви умереть, а умудрился пробраться в Аид живым. Поэтому боги наказали его, сделав так, чтобы он погиб от рук женщин, в то время как Ахилла, сына Фетиды, они почили, послав на Острова Блаженных: узнав от матери, что он умрет, если убьет Гектора, а если не убьет, то вернется домой и доживет до старости, Ахилл смело предпочел прийти на помощь Патроклу и, отомстив за своего поклонника, принять смерть не только за него, но и вслед за ним. И за то, что он был так предан влюбленному в него, безмерно восхищенные боги почили Ахилла особым отличием. Эсхил говорит вздор, утверждая, будто Ахилл был влюблен в Патрокла: ведь Ахилл был не только красивей Патрокла, как, впрочем, и вообще всех героев, но, по словам Гомера, и гораздо моложе, так что у него даже борода еще не росла. И в самом деле, высоко ценя благородство в любви, боги больше восхищаются и дивятся и благодетельствуют в том случае, когда любимый предан влюбленному, чем когда влюбленный предан предмету своей любви. Ведь любящий божественнее возлюбленного, потому что вдохновлен богом. Вот почему, послав Ахилла на Острова Блаженных, боги удостоили его большей чести, чем Алкестиду. Итак, я утверждаю, что Эрот — самый древний, самый почтенный и самый могущественный из богов, наиболее способный наделить людей доблестью и даровать им блаженство при жизни и после смерти.

Вот какую речь произнес Федр. После Федре говорили другие, но их речи Аристодем плохо помнил и потому, опустив их, стал излагать речь Павсания. А Павсаний сказал:

— По-моему, Федр, мы неудачно определили свою задачу, взявшись восхвалять Эрота вообще. Это было бы правильно, будь на свете один Эрот, но ведь Эротов больше, а поскольку их больше, правильнее будет сначала условиться, какого именно

Эрота хвалить. Так вот, я попытаюсь поправить дело, сказав сперва, какого Эрота надо хвалить, а потом уже воздав ему достойную этого бога хвалу. Все мы знаем, что нет Афродиты без Эрота; и следовательно, будь на свете одна Афродита, Эрот был бы тоже один; но коль скоро Афродиты две, то и Эротов должно быть два. А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы и Зевса, которую мы именуем пошлой.

Но из этого следует, что и Эротов, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать соответственно небесным и пошлым. Хвалить следует, конечно, всех богов, но я попытаюсь определить свойства, доставшиеся в удел каждому из этих двоих.

О любом деле можно сказать, что само по себе оно не бывает ни прекрасным, ни безобразным. Например, все, что мы делаем сейчас, пьем ли, поем ли или беседуем, прекрасно не само по себе, а смотря по тому, как это делается, как происходит: если дело делается прекрасно и правильно, оно становится прекрасным, а если неправильно, то, наоборот, безобразным. То же самое и с любовью: не всякий Эрот прекрасен и достоин похвал, а лишь тот, который побуждает прекрасно любить.

Так вот, Эрот Афродиты пошлой поистине пошел и способен на что угодно, это как раз та любовь, которой любят люди заурядные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только об удовлетворении своей похоти и не задумываясь, прекрасно ли это. Вот почему они и способны на что угодно — на хорошее и на дурное в одинаковой степени. Ведь идет эта любовь как-никак от богини, которая не только гораздо моложе другой, но и по своему происхождению причастна и к женскому и к мужскому началу. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — не-

даром это любовь к юношам,— а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые этим Эротом обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено бóльшим разумом. Но и среди любителей мальчиков можно узнать тех, кем движет лишь этот Эрот. Ибо любят они не малолетних, а тех, у кого уже обнаружился разум, а разум появляется обычно с первым пушком. Те, чья любовь началась в эту пору, готовы, мне кажется, никогда не разлучаться и жить вместе всю жизнь; такой человек не обманет юношу, воспользовавшись его неразумием, не переметнется от него, посмеявшись над ним, к другому. Надо бы даже издать закон, запрещающий любить малолетних, чтобы не уходило много сил неизвестно на что; ведь неизвестно заранее, в какую сторону пойдет духовное и телесное развитие ребенка,— в дурную или хорошую. Конечно, люди достойные сами устанавливают себе такой закон, но надо бы запретить это и поклонникам пошлым, как запрещаем мы им, насколько это в наших силах, любить свободнорожденных женщин. Пошлые эти люди настолько осквернили любовь, что некоторые утверждают даже, будто уступать поклоннику предосудительно вообще. Но утверждают-то они это, глядя на поведение как раз таких людей и видя их наглость и непорядочность, ибо любое дело, если только оно делается непристойно и безобразно, не может не заслужить порицанья.

Обычай насчет такой любви, существующий в других государствах, понять нетрудно, потому что там все определено четко, а вот здешний и лакедемонский куда сложнее. В Элиде, например, и в Беотии, да и везде, где нет привычки к мудрым речам, принято просто-напросто уступать поклонникам, и никто там, ни старый, ни молодой, не усматривает ничего предосудительного в этом обычае,— для того, видимо, чтобы тамошним жителям — а они не мастера говорить — не тратить сил на уламыванья. В Ионии, напротив, и во многих других

4: местах, повсюду, где правят варвары, отдаваться поклоннику считается предосудительным. Ведь варварам, из-за их тиранического строя, и в философии и в телесных упражнениях видится что-то предосудительное. Тамошним правителям, я полагаю, просто невыгодно, чтобы у их подданных рождались высокие помыслы и укреплялись содружества и союзы, чему, наряду со всеми другими условиями, очень способствует та любовь, о которой идет речь. На собственном опыте узнали это и здешние тираны: ведь любовь Аристокрита и окрепшая привязанность к нему Гармония положила конец их владычеству.

Таким образом, в тех государствах, где отдаваться поклонникам считается предосудительным, это мнение установилось из-за порочности тех, кто его придерживается, то есть 1: своекорыстных правителей и малодушных подданных; а в тех, где это просто признается прекрасным, этот порядок идет от косности тех, кто его завел. Наши обычаи много лучше, хотя, как я уже сказал, разобраться в них не так-то легко.

И правда, если учесть, что, по общему мнению, лучше любить открыто, чем тайно, юношей достойных и благородных, хотя бы они были и не так хороши собой; если учесть далее, что влюбленный встречает у всех поразительное сочувствие и 10: ничего зазорного в его поведении никто не видит, что победа в любви — это, по общему мнению, благо, а поражение — позор; что обычай не только оправдывает, но и одобряет любые уловки домогающегося победы поклонника, даже такие, кото- 11: рые, если к ним прибегнешь ради любой другой цели, наверняка вызовут всеобщее осуждение (попробуй, например, ради денег, должности или какой-нибудь другой выгоды вести себя так, как ведут себя порою поклонники, донимающие своих возлюбленных униженными мольбами, осыпающие их клятвами, валяющиеся у их дверей и готовые выполнять такие рабские обязанности, каких не возьмет на себя последний раб, и тебе не дадут проходу ни друзья, ни враги: первые станут тебя

В отчитывать, стыдясь за тебя, вторые обвинят тебя в угодничестве и подлости; а вот влюбленному все это прощают, и обычай всецело на его стороне, словно его поведение поистине безупречно), если учесть наконец — и это самое поразительное, — что, по мнению большинства, боги прощают нарушение клятвы только влюбленному, поскольку, мол, любовная клятва — это не клятва, что, следовательно, по здешним понятиям, и боги **С** и люди предоставляют влюбленному любые права, — если учесть все это, вполне можно заключить, что и любовь и благоволение к влюбленному в нашем государстве считаются чем-то безупречно прекрасным.

Но если, с другой стороны, отцы приставляют к своим сыновьям надзирателей, чтобы те прежде всего не позволяли им беседовать с поклонниками, а сверстники и товарищи сыновей **Д** обычно корят их за такие беседы, причем старшие не пресекают и не опровергают подобные укоры как несправедливые, то, видя это, можно, наоборот, заключить, что любовные отношения считаются у нас чем-то весьма постыдным.

А дело, по-моему, обстоит вот как. Тут все не так просто, ибо, как я уже сказал вначале, ни одно дело не бывает ни прекрасно, ни безобразно само по себе: если оно совершается прекрасно — оно прекрасно, если безобразно — оно безобразно. Безобразно, стало быть, угождать низкому человеку, и **Е** притом низко, но прекрасно — и человеку достойному, и достойнейшим образом. Низок же тот пошлый поклонник, который любит тело больше, чем душу; он к тому же и непостоянен, поскольку непостоянно то, что он любит. Стоит лишь отвести телу, а тело-то он и любил, как он «упорхнет, улетающая», посрамив все свои многословные обещанья. А кто любит за высокие нравственные достоинства, тот остается верен всю жизнь, потому что он привязывается к чему-то постоянному.

184 Поклонников у нас принято хорошенько испытывать и одним угождать, а других избегать. Вот почему наш обычай

требуется, чтобы поклонник домогался своего возлюбленного, а тот уклонялся от его домогательств: такое состязание позволяет выяснить, к какому разряду людей принадлежат тот и другой. Поэтому считается позорным, во-первых, быстро сдаваться, не дав пройти какому-то времени, которое и вообще-то служит хорошей проверкой; во-вторых, позорно отдаваться за деньги или из-за политического влияния поклонника, независимо от того, вызвана ли эта уступчивость страхом перед нуждой или же неспособностью пренебречь благодеяниями, деньгами или политическими расчетами. Ведь такие побуждения ненадежны и преходящи, не говоря уж о том, что на их почве никогда не вырастет благородная дружба. И значит, достойным образом угождать поклоннику можно, по нашим понятиям, лишь при одном условии. Мы считаем, что если поклонника, как бы рабски ни служил он по своей воле предмету любви, никто не упрекнет в угодничестве, то и другой стороне остается одна непозорная разновидность добровольного рабства, а именно — рабство во имя совершенствования.

И в самом деле, если кто-нибудь оказывает кому-нибудь услуги, надеясь усовершенствоваться благодаря ему в какой-либо науке или в любой другой области, то такое добровольное рабство не считается у нас ни позорным, ни унижительным. Так вот, если эти два положения относительно любви к юношам и относительно любви к мудрости и всяческой доблести свести к одному, мы получим тот случай, когда юноша не роняет своего достоинства, уступая поклоннику. Иными словами, если поклонник считает справедливым оказывать уступившему юноше любые услуги, а юноша в свою очередь считает справедливым ни в чем не отказывать человеку, который делает его мудрым и добрым, и если поклонник способен сделать юношу умнее и доблестнее, а юноша желает набраться образованности и мудрости,— так вот, если оба на этом схо-

дятся, только тогда угождать поклоннику прекрасно, а во всех остальных случаях — нет. В этом случае и обмануться не позорно, а во всяком другом и обмануться и не обмануться — позор одинаковый. Если, например, юноша, отдавшийся ради богатства богатому якобы поклоннику, обманывается в своих расчетах и никаких денег, поскольку поклонник окажется бедняком, не получит, этому юноше должно быть тем не менее стыдно, ибо он-то все равно уже показал, что ради денег пойдет для кого угодно на что угодно, а это нехорошо. Вместе с тем, если кто отдался человеку на вид порядочному, считывая, что благодаря дружбе с таким поклонником станет лучше и сам, а тот оказался на поверку человеком скверным и недостойным, — такое заблуждение все равно остается прекрасным. Ведь он уже доказал, что ради того, чтобы стать лучше и совершеннее, тот сделает для кого угодно все, что угодно, а это прекрасней всего на свете. И стало быть, угождать во имя доблести прекрасно в любом случае.

Таков Эрот богини небесной: небесный и сам, он очень ценен и для государства, и для отдельного человека, поскольку требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие Эроты принадлежат другой Афродите — пошлой. Вот что, Федр, — заключил Павсаний, — могу я без подготовки прибавить насчет Эрота к сказанному тобой.

Сразу за Павсанием завладеть вниманием — говорить такими созвучиями учат меня софисты — должен был, по словам Аристодема, Аристофан, но, то ли от пресыщения, то ли от чего другого, на него как раз напала икота, так что он не мог держать речь и вынужден был обратиться к ближайшему своему соседу Эриксимаху с такими словами:

— Либо прекрати мою икоту, Эриксимах, либо говори вместо меня, пока я не перестану икать,

И Эриксимах отвечал:

— Ну, что ж, я сделаю и то, и другое. Мы поменяемся очередью, и я буду держать речь вместо тебя, а ты, когда прекратится икота,— вместо меня. А покуда я буду говорить, ты подольше задержи дыхание, и твоя икота пройдет. Если же она все-таки не пройдет, прополощи горло водой. А уж если с ней вовсе не будет сладу, пощекочи чем-нибудь в носу и чихни. Если проделать это разок-другой, она пройдет, как бы сильна ни была.

— Начинай же,— ответил Аристофан,— а я последую твоему совету.

И Эриксимах сказал:

186 — Поскольку Павсаний, прекрасно начав свою речь, закончил ее не совсем удачно, я попытаюсь придать ей завершенность. Что Эрот двойствен, это, по-моему, очень верное наблюдение. Но наша наука, наука врачеванья, показывает мне, что живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете — в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем, ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов. И начну я с врачевания, чтобы нам кстати и почтить это искусство.

В Двойственный этот Эрот заключен в самой природе тела. Ведь здоровое и больное начала тѣла, по общему признанию, различны и непохожи, а непохожее стремится к непохожему и любит его. Следовательно, у здорового начала один Эрот, у больного — другой. И если, как только что сказал Павсаний, угождать людям порядочным хорошо, а распутникам — плохо, то и в самом теле угождать началу хорошему и здоровому — в чем и состоит врачебное искусство,— прекрасно и необходимо, а началу плохому и больному — позорно, и нужно, наоборот, всячески ему противодействовать, если ты хочешь быть

настоящим врачом. Ведь врачебная наука — это, по сути, наука о любовных влечениях тела к наполнению и к опорожнению, и кто умеет различать среди этих влечений прекрасные и дурные, тот сведущий врач, а кто добивается перемены, замещая в теле одну любовь другой, создавая нужную любовь там, где ее нет, но где она должна быть, и удаляя оттуда ненужную, тот просто великий знаток своего дела. Ведь тут требуется умение установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь. Самые же враждебные начала — это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое и тому подобное. Благодаря своему умению внушать этим враждебным началам любовь и согласие, наш предок Асклепий, как утверждают присутствующие здесь поэты, — а я им верю, — и положил начало нашему ремеслу.

Но значит, кроме врачебного искусства, которое, как я сказал, подчинено всецело Эроту, этот бог управляет также гимнастикой и земледелием.

Что касается музыки, то каждому мало-мальски наблюдательному человеку ясно, что с нею дело обстоит точно так же, и именно это, вероятно, хочет сказать Гераклит, хотя мысль его выражена не лучшим образом. Он говорит, что, раздваиваясь, единое сохраняет единство, примером чего служит строй лука и лиры. Очень, однако, нелепо утверждать, что строй — это раздвоение или что он возникает из начал различных. Вероятно, мудрец просто хочет сказать, что благодаря музыкальному искусству строй возникает из звуков, которые сначала различались по высоте, а потом друг к другу приладились. Ведь не может же возникнуть согласный строй только оттого, что один звук выше, а другой ниже. Строй — это созвучие, а созвучие — это своего рода согласие, а из начал различных, покуда они различны между собой, согласия не получается. И наоборот — противоположное и несогласное нельзя при-

С вести в гармонию, что видно и на примере ритма, который создается согласованием отличающихся сначала друг от друга долгот и краткостей. А согласие во все это вносит музыкальное искусство, устанавливающее, как и искусство врачебное, любовь и единодушие. Следовательно, музыкальное искусство есть знание любовных влечений, касающихся строя и ритма. Впрочем, в самом строении строя и ритма нетрудно заметить любовное начало, и Эрот здесь один. Но когда строй и ритм нужно передать людям, то есть либо сочинить музыку, что называется мелопеей, либо правильно воспроизвести уже сочиненные лады и размеры, что достигается выучкой, тогда эта задача трудна и требует большого искусника. Ведь тут снова вступает в силу известное уже положение, что угождать следует людям благонравным, заставляя тех, кто еще не отличается благонравием, стремиться к нему, и что любовь благонравных, которую нужно беречь,— это прекрасная, небесная любовь. Это Эрот музы Урании. Эрот же Полигимнии пошел, и прибегать к нему, если уж дело дошло до этого, следует с осторожностью, чтобы он принес удовольствие, но не породил неумеренности. Точно так же и в нашем ремесле очень важно верно направить желания, связанные с поварским искусством, чтобы удовольствие не сопровождалось заболеванием.

Итак, и в музыке, и во врачеванье, и во всех других делах и человеческих и божеских нужно, насколько это возможно, принимать во внимание обоих Эротов, ибо и тот и другой там присутствуют.

188 Даже свойства времен года зависят от них обоих. Когда началами, о которых я говорил, теплом и холодом, сухостью и влажностью овладевает Эрот благонравный и они сливаются друг с другом разумно и гармонично, год бывает изобильный, он приносит людям, животным и растениям здоровье, не причиняя им никакого вреда. Но когда времена года попадают под власть любви разнузданной, она многое губит и многое пор-

тит. Ведь из-за этого обычно возникают заразные и другие болезни, поражающие животных и растения. Ибо и иней, и град, и медвяная роса происходят от таких неумеренных и неупорядоченных любовных влечений, знание которых, когда дело касается движения звезд и времен года, именуется астрономией.

^С Но и жертвоприношения, и все, что относится к искусству гаданья и в чем состоит общение богов и людей, тоже связано не с чем иным, как с охраной любви, с одной стороны, и врачеванием ее — с другой. Ведь всякое нечестие возникает обычно тогда, когда не чтут благонаправного Эрота, не угождают ему, не отводят ему во всем первого места, а оказывают все эти почести другому Эроту, идет ли речь о родителях — живых ли, умерших ли — или о богах. На то и существует искусство гаданья, чтобы следить за любовными влеченьями и ^Д врачевать их, вот и получается, что гаданье — это творец дружбы между богами и людьми, потому что оно знает, какие любовные влеченья людей направлены к добру и какие кошунственны.

^Е Вот сколь большим и многообразным, вернее сказать неограниченным, могуществом обладает вообще всякий Эрот, но Эрот, который у нас и у богов ведет ко благу, к здравомыслию и справедливости, этот Эрот обладает могуществом поистине величайшим и приносит нам всяческое блаженство, позволяя нам дружески общаться между собой и даже с богами, которые совершеннее нас.

Возможно, что и я в своем похвальном слове Эроту многого не сказал, хотя так получилось не по моей воле. Но если я что-либо упустил из виду, твое дело, Аристофан, дополнить мою речь. Впрочем, может быть, ты собираешься восхвалять этого бога как-либо иначе — ну, что ж, изволь, кстати и твои икота прошла,

И Аристофан ответил:

— Да, прошла, но только после того, как я расчихался, и я даже удивляюсь, что приличное поведение тела достигается таким шумным и таким щекотным способом: ведь она сразу прошла, стоило мне песколько раз чихнуть.

— Ну, что ты делаешь, дорогой,— возразил Аристофану Эриксимах,— ты острословишь перед началом речи, и мне придется во время твоей речи следить, чтобы ты не зубоскалил, а ведь ты мог бы говорить без помех.

— Ты прав, Эриксимах,— отвечал со смехом Аристофан,— беру свою остроту обратно. Но следить за мной тебе не придется, ибо не того боюсь я, что скажу что-нибудь смешное — это было бы мне на руку и вполне в духе моей музыки,— а того, что стану посмешищем.

— Так легко тебе от меня не отделаться, Аристофан,— сказал Эриксимах.— Нет, будь начеку и говори так, словно тебе предстоит держать ответ за свои слова. А впрочем, я тебе, может быть, еще и дам поблажку.

— Конечно, Эриксимах,— начал Аристофан,— я намерев говориться не так, как ты и Павсаний. Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи Эрота, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигали ему величайшие храмы и алтари и приносили величайшие жертвы, а меж тем ничего подобного не делается, хотя все это следует делать в первую очередь. Ведь это же самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем. Итак, я попытаюсь объяснить вам его мощь, а уж вы будете учителями другим.

Прежде всего, однако, вы должны кое-что узнать о человеческой природе и о том, что она претерпела. Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне,— мужского

Е и жепского, ибо существовал еще третий, который соединял в себе признаки этих обоих, сам он исчез, и от него сохранилось только название, употребляемое теперь как бранное слово, — андрогины; и из этого названия видно, что они сочетали в себе оба пола — мужской и женский. Кроме того, ¹⁹⁰ тело у всех было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано. Передвигался он либо выпрямившись — так же как мы теперь, но в любую из двух сторон, — либо, если торопился, колесом, заноса ноги вверх и перекаtywаясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А полов было три, и были они таковы потому, что мужской происходит от солнца, женский — от земли, а совмещавший оба других — от луны, поскольку и луна совмещает оба начала. Что же касается шаровидности этих существ и их передвижения по способу шара, то и тут сказывалось сходство с их родоначальниками. Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оге, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов.

С И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов, — тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит:

D — Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-

вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я, сказал он, рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке.

Е Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить. И Аполлон поворачивал лица и, стянув отовсюду кожу, как стягивают мешок, к одному месту, именуемому теперь животом, завязывал получавшееся
191 посреди живота отверстие — оно и носит ныне название пупка. Разгладив складки и придав груди четкие очертанья, — для этого ему служило орудие вроде того, каким сапожники сглаживают на колодке складки кожи, — возле пупка и на животе Аполлон оставлял немного морщин — на память о прежнем состоянии. И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вождением устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь. И если одна половина умирала, то оставшаяся в живых выискивала себе любую другую половину и сплеталась с ней, независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, то есть то, что мы теперь называем женщиной, или прежнего мужчины. Так они и погибали. Тут Зевс, пожалев их, придумывает другое устройство: он переставляет вперед срамные их части, которые до того были у них обращены в ту же сторону, что прежде
В C лицо, так что семя они изливали не друг в друга, а в землю, как кузнечики. Переместил же он их срамные части, установив тем самым оплодотворение женщин мужчинами, для того чтобы

при совокуплении мужчины с женщиной рождались дети и продолжался род, а когда мужчина сойдется с женщиной — достигалось хотя бы удовлетворение от соития и они могли передохнуть, взяться за дела и позаботиться о других своих нуждах. Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу.

Итак, каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобных части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Мужчины, представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины, к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и трибады принадлежат именно к этой породе. Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому; уже в детстве, будучи дольками существа мужского пола, они любят мужчин, и им нравится лежать и обниматься с мужчинами. Это самые лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от природы самые мужественные. Некоторые, правда, называют их бесстыдными, но это заблуждение: ведут они себя так не по своему бесстыдству, а по своей смелости, храбрости и мужественности, из пристрастия к собственному подобию. Тому есть убедительное доказательство: в зрелые годы только такие мужчины обращаются к государственной деятельности. Возмужав, они любят мальчиков, и у них нет природной склонности к деторождению и браку; к тому и другому их принуждает обычай, а сами они вполне довольствовались бы сожительством друг с другом без жен. Питая всегда пристрастие к родственному, такой человек

непрерывно становится любителем юношей и другом поклонников.

C Когда кому-либо, будь то любитель юношей или всякий другой, случается встретить как раз свою половину, обоих охватывает такое поразительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время. И люди, которые проводят вместе всю жизнь, не могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга. Ведь нельзя же утверждать, что только ради похоти столь ревностно стремятся они быть вместе. Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого, чего именно, она не может сказать и лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них. И если бы перед ними, когда они лежат вместе, предстал Гефест со своими орудиями и спросил их: «Чего же, люди, вы хотите один от другого?» — а потом, видя, что им трудно ответить, спросил их снова: «Может быть, вы хотите как можно дольше быть вместе и не разлучаться друг с другом ни днем, ни ночью? Если ваше желание именно таково, я готов сплавить вас и срастить воедино, и тогда из двух человек станет один, и, пока вы живы, вы будете жить одной общей жизнью, а когда вы умрете, в Аиде будет один мертвец вместо двух, ибо умрете вы общей смертью. Подумайте только, этого ли вы жаждете и будете ли вы довольны, если достигнете этого?» — случись так, мы уверены, что каждый не только не отказался бы от подобного предложения и не выразил никакого другого желанья, но счел бы, что услышал именно то, о чем давно мечтал, одержимый стремлением слиться и сплавиться с возлюбленным в единое существо. Причина этому та, что такова была изначальная наша природа и мы составляли нечто целостное.

193 Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь, из-за нашей несправедливости, мы поселены богом

порознь, как аркадцы лакедемонянами. Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут еще раз, и тогда мы уподобимся не то выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа, не то значкам взаимного гостеприимства. Поэтому каждый должен учить каждого почтению к богам, чтобы нас не постигла эта беда и чтобы нашим уделом была целостность, к которой нас ведет и указывает нам дорогу Эрот. Не следует поступать наперекор Эроту: поступает наперекор ему лишь тот, кто враждебен богам. Наоборот, помирившись и подружившись с этим богом, мы встретим и найдем в тех, кого любим, свою половину, что теперь мало кому удается. Пусть Эриксимах не вышучивает мою речь, думая, что я мечтаю в Агафона и Павсания. Может быть, и они принадлежат к этим немногим и природа у них обоих мужская. Нет, я имею в виду вообще всех мужчин и всех женщин и хочу сказать, что наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эрота и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе. Но если это вообще самое лучшее, то из всего, что есть сейчас, наилучшим нужно признать то, что ближе всего к самому лучшему: встретить предмет любви, который тебе сродни. И следовательно, если мы хотим прославить бога, дарующего нам это благо, мы должны славить Эрота: мало того что Эрот и теперь приносит величайшую пользу, направляя нас к тому, кто близок нам и сродни, он сулит нам, если только мы будем чтить богов, прекрасное будущее, ибо сделает нас тогда счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изначальной природе.

Такова, Эриксимах,— заключил он,— моя речь об Эроте, она совсем не похожа на твою. Еще раз прошу тебя, не вышучивай ее и дай нам послушать, что скажут остальные, вернее, двое оставшихся — Агафон и Сократ.

— Согласен,— сказал Эриксимах,— тем более что речь твоя была мне приятна. Не знай я, что и Сократ и Агафон великие знатоки любви, я бы очень боялся сейчас, что им нечего будет добавить, ибо многое и о самом разном уже сказано. А так я спокоен.

184 — Еще бы,— ответил ему Сократ,— ведь ты-то, Эриксимах, состязался на славу. А очутись ты в том положении, в каком я нахожусь, или, вернее, окажусь, когда и Агафон произнесет свою речь, тебе было бы очень боязно, и ты чувствовал бы себя в точности так же, как я себя чувствую.

— Ты хочешь, Сократ,— сказал Агафон,— одурманить меня, чтобы я сбился от одной мысли, что эти зрители ждут от меня невесть какой прекрасной речи.

B — У меня была бы очень скверная память, Агафон,— отвечал Сократ,— если бы я, видевший, как храбро и важно всходил ты с актерами на подмостки и перед исполнением сочиненных тобой же речей глядел в глаза тысячам зрителей без малейшего страха, мог подумать, что ты растеряешься перед небольшим нашим кружком.

C — Неужели, Сократ,— сказал Агафон,— я, по-твоему, так упоен театром, что не понимаю, насколько для человека маломальски здравомыслящего несколько умных людей страшнее толпы невежд?

D — Нет, Агафон,— отвечал Сократ,— это было бы нехорошо с моей стороны, если бы я был о тебе такого нелепого мнения. Я не сомневаюсь, что, окажись ты в обществе тех, кто, по-твоему, действительно умен, ты считался бы с ними больше, чем с толпой. Но мы-то, боюсь я, к ним не относимся: мы-то ведь тоже были в театре и принадлежали к толпе. А вот окажись ты в обществе каких-нибудь умных людей, ты, наверно, устыдился бы их, если бы считал, что делаешь что-то постыдное, не так ли?

— Ты прав,— отвечал Агафон.

— Ну, а толпы ты не стал бы стыдиться, если бы считал, что делаешь что-то плохо?

— Дорогой мой Агафон,— вмешался в этот разговор Федр,— если ты будешь отвечать Сократу, ему будет уже совершенно безразлично, что́ здесь происходит, лишь бы у него был собеседник, тем более еще и красивый. Хоть мне и приятно слушать беседы Сократа, я должен позаботиться о восхвалении Эрота и потребовать от каждого из вас речи. Пусть каждый из вас обоих отдаст сначала дань этому богу, а потом уж беседуйте друг с другом в свое удовольствие.

Е — Верно, Федр,— сказал Агафон,— и ничто не мешает мне начать речь. А побеседовать с Сократом мне еще не раз представится случай.

195 Но я хочу сначала сказать, как буду говорить, а уж потом говорить. Мне кажется, что все мои предшественники не столько восхваляли этого бога, сколько прославляли те блага, то счастье, которое приносит он людям. А каков сам податель этих благ, никто не сказал. Между тем единственный верный способ построить похвальное слово кому бы то ни было — это разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, источником чего он является. Стало быть, и нам следовало бы воздать хвалу сначала самому Эроту и его свойствам, а затем уж его дарам.

В Итак, я утверждаю, что из всех блаженных богов Эрот — если дозволено так сказать, не вызывая осуждения,— самый блаженный, потому что он самый красивый и самый совершенный из них. Самым красивым я называю его вот почему. Прежде всего, Федр, это самый молодой бог. Что я прав, убедительно доказывает он сам; ведь он бегом бежит от старости, которая явно не мешкает,— во всяком случае, она приходит к нам быстрее, чем нужно. Так вот, Эрот по природе своей ненавидит старость и обходит ее как можно дальше. Зато с мо-

лодыми он неразлучен, недаром исстари говорят, что подобное стремится к подобному. Соглашаясь с Федром во многом другом, я не согласен с ним, что Эрот старше Иапета и Крона. Я утверждаю, что он самый молодой из богов и всегда молод, а что касается тех древних дел между богами, о которых поведствуют Гесиод и Парменид, то причиной их, если эти поэты говорят правду, была Необходимость, а совсем не Любовь. Ведь боги не оскопляли бы и не заковывали друг друга и вообще не совершали бы насилий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит. Итак, он молод и—вдобавок к своей молодости—нежен. Чтобы изобразить нежность бога, нужен такой поэт, как Гомер. Утверждая, например, что Ата богиня, и притом нежная,— по крайней мере, стопы у нее нежны, Гомер выражается так:

Нежны стопы у нее: не касается ими
Праха земного; она по главам человеческим ходит.

Так вот, по-моему, он прекрасно доказал ее нежность, сказав, что ступает она не по твердому, а по мягкому. Тем же доказательством воспользуемся и мы, утверждая, что Эрот нежен. Ведь ходит он не по земле и даже не по головам, которые не так-то уж и мягки, нет, он и ходит и обитает в самой мягкой на свете области, водворяясь в нравах и душах богов и людей, причем не во всех душах подряд, а только в мягких, ибо, встретив суровую душу, уходит прочь. А коль скоро всегда он касается и ногами, и всем только самого мягкого в самом мягком, он не может не быть необыкновенно нежным. Итак, это самый молодой бог и самый нежный. К тому же он отличается гибкостью. Не будь он гибок, он не мог бы всюду прокрадываться и сперва незаметно входить в душу, а потом выходить из нее. Убедительным доказательством складности и гибкости Эрота служит то ни с чем не сравнимое благообра-

В зие, которым он, как все признают, обладает. Ведь у любви и безобразия вечная распря. А о красоте кожи этого бога можно судить по тому, что живет он среди цветов. Ведь на отцветшее и поблекшее — будь то душа, тело или что другое — Эрот не слетит, он останавливается и остается только в местах, где все цветет и благоухает.

С О красоте этого бога сказано уже достаточно, хотя еще далеко не все. Теперь надо сказать об его совершенствах, самое главное из которых состоит в том, что Эрот не обижает ни богов, ни людей и что ни боги, ни люди не обижают Эрота. Ведь если он сам страдает, то не от насилия — Эрота насилие не касается, — а если причиняет страдание, то опять-таки без насилия, ибо Эроту служат всегда добровольно, а что делается с обоюдного согласия, то законы, эти владыки государства, признают справедливым.

Кроме справедливости, ему в высшей степени свойственно благоразумие. Ведь благоразумие — это, по общему признанию, умение обуздывать свои желания и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота. Но если страсти слабее, чем он, — значит, они должны подчиняться ему, а он — обуздывать их. А если Эрот обуздывает желанья и страсти, его нужно признать необыкновенно благоразумным.

Д Да и в храбрости с Эротом «и самому Аресу не тягаться бы». Ведь не Арес владеет любовью, а любовь Аресом, то есть любовь к Афродите. А владеющий сильнее того, кем он владеет, и значит, Эрот, раз он сильнее того, кто храбрей всех, должен быть самым большим храбрецом.

Итак, относительно справедливости, благоразумия и храбрости этого бога уже сказано, остается сказать о его мудрости. Ну, что ж, попытаемся, насколько это возможно, не осрамиться и тут.

Е Прежде всего, чтобы и мне почтить свое искусство, как Эриксимах почтил свое, этот бог настолько искусный поэт, что

способен и другого сделать поэтом. Во всяком случае, каждый, кого коснется Эрот, становится поэтом, хотя бы «дотоле он и был чужд музам». А это может нам служить доказательством, что Эрот хороший поэт, сведущий вообще во всех видах мусических творений. Ведь чего сам не имеешь, того и другому не передашь, а чего сам не знаешь, тому и других не научишь.

А уж что касается сотворения всего живого, кто станет отрицать, что благодаря мудрости Эрота возникает и образуется все, что живет?

А совершенство в искусстве и ремеслах — разве мы не знаем, что те, чьим учителем оказывается этот бог, достигали великой славы, а те, кого Эрот не коснулся, прозябали в неизвестности? Ведь искусство стрельбы из лука, искусство врачевания и прорицания Аполлон открыл тогда, когда им руководили любовь и страсть, так что его тоже можно считать учеником Эрота, наставника Муз в искусстве мусическом, Гефеста — в кузнечном деле, Афины — в ткацком, Зевса — в искусстве «править людьми и богами».

Вот почему и дела богов пришли в порядок только тогда, когда среди них появилась любовь, разумеется, любовь к красоте, ибо безобразие не вызывает любви. Дотоле, как я уже сказал вначале, среди богов творилось, по преданию, много ужасных дел, и виною тому было господство Необходимости. А стоило лишь появиться этому богу, как из любви к прекрасному возникли всякие блага для богов и людей. Таким образом, Федр, мне кажется, что Эрот, который сначала был сам прекраснейшим и совершеннейшим богом, стал потом источником этих же качеств для прочих. Мне хочется даже сказать стихами, что это он, мол, дарует

Людям мир и покой, безветрие в море широком,
Буйного вихря молчанье и сон безмятежный на ложе.

Избавляя нас от отчужденности и призывая к сплоченности, он устраивает всякие собрания, вроде сегодняшнего, и становится нашим предводителем на празднествах, в хороводах и при жертвоприношениях. Кротости любитель, грубости гонитель, он приятен богат, неприятен небогат. К добрым терпимый, мудрецами чтимый, богами любимый; воздыханье незадачливых, достояние удачливых; отец роскоши и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презирающий, он и в страхах и в мученьях, и в помыслах и в томленьях лучший наставник, помощник, спаситель и спутник, украшение богов и людей, самый прекрасный и самый достойный вождь, за которым должен следовать каждый, прекрасно воспевая его и вторя его прекрасной песне, заволаживающей помыслы всех богов и людей.

Вот какую речь, Федр, посвящаю я этому богу, смешав в ней, насколько это в моих силах, шутку с долей серьезности.

198 Когда Агафон кончил, все присутствующие, по словам Аристодема, одобрительно зашумели, находя, что молодой человек говорил достойно себя и бога. Тогда Сократ повернулся к Эриксимаху и сказал:

— Ну, теперь-то тебе, сын Акумена, уже не кажется, что прежние мои страхи были напрасны и что я не был прорицателем, сказав, что Агафон произнесет великолепную речь, а я окажусь в затруднении?

В — Одно твоё прорицание,— отвечал Эриксимах,— что Агафон будет говорить превосходно, сбылось, а вот что ты окажешься в затруднении, никак не верится.

— Да как же мне или любому другому, кто должен говорить после такой прекрасной и богатой речи,— воскликнул Сократ,— не стать, милый ты мой, в тупик! И если начало её еще не столь восхитительно, то какого слушателя не поразит

красота слов и подбора их в заключительной части? Я, например, как подумал, что мне не сказать ничего такого, что хотя бы только приближалось по красоте к этой речи, готов был бежать от стыда, если бы можно было. Речь эта напомнила мне Горгия, и я, прямо-таки по Гомеру, боялся, что под конец своей речи Агафоп напустит на мою речь голову Горгия, этого великого говоруна, а меня самого превратит в камень безгласный. И я понял, как был я смешон, когда согласился произнести в очередь с вами похвальное слово Эроту и сказал, что знаю толк в любовных делах, хотя, оказывается, понятия не имею о том, как надлежит строить похвальную речь. Я, по своей простоте, думал, что о любом восхваляемом предмете нужно говорить правду, и это главное, а из правды выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке.

Так вот, я был слишком самонадеян, когда полагал, что скажу хорошую речь, раз знаю верный способ воздать хвалу любому предмету. Оказывается, умение произнести прекрасную похвальную речь состоит вовсе не в этом, а в том, чтобы приписать предмету как можно больше прекрасных качеств, не думая, обладает он ими или нет: не беда, стало быть, если и солжешь. Видно, заранее был уговор, что каждый из нас должен лишь делать вид, что восхваляет Эрота, а не восхвалять его в самом деле. Поэтому-то вы, наверно, и приписываете Эроту все, что угодно, любые свойства, любые заслуги, лишь бы выставить его в самом прекрасном и благородном свете — перед теми, разумеется, кто не знает его, но никак не перед людьми осведомленными. И похвальное слово получается красивое и торжественное. Но я-то не знал такого способа строить похвальные речи и по неведению согласился говорить в очередь с вами. Стало быть, «язык лишь дал согласие, но не сердце, нет». А на нет и суда нет. Строить свою речь по такому способу я не стану, потому что попросту не могу.

Правду, однако, если хотите, я с удовольствием скажу вам на свой лад, но только не в духе ваших речей, чтобы не показаться смешным. Решай же, Федр, нужна ли тебе еще и такая речь, где об Эроте будет сказана правда, и притом первыми попавшимися, расположенными наудачу словами.

С Тут Федр и все прочие стали просить его, чтобы он говорил так, как находит нужным.

— В таком случае, Федр,— сказал Сократ,— позволь мне задать несколько вопросов Агафону, чтобы начать речь, уже столковавшись с ним.

— Разрешаю,— сказал Федр,— спрашивай.

И Сократ, продолжал Аристодем, начал примерно так:

Д — Ты показал в своей речи поистине прекрасный пример, дорогой Агафон, когда говорил, что прежде надо сказать о самом Эроте и его свойствах, а потом уже об его делах. Такое начало очень мне по душе. Так вот, поскольку ты прекрасно и даже блестяще разобрал свойства Эрота, ответь-ка мне вот что. Есть ли Эрот непременно любовь к кому-то или нет? Я не спрашиваю, является ли он любовью, скажем, к отцу или матери — смешон был бы вопрос, является ли Эрот любовью к матери или отцу, — нет, я спрашиваю тебя так, как спросил бы ну, например, об отце: раз он отец, то ведь он непременно доводится отцом кому-то? Если бы ты захотел ответить на это правильно, ты бы, вероятно, сказал мне, что отец всегда доводится отцом дочери или сыну, не так ли?

— Конечно,— отвечал Агафон.

— И мать точно так же, не правда ли?

Е Агафон согласился и с этим.

— Тогда ответь еще на вопрос-другой, чтобы тебе легче

было понять, чего я хочу. Если брат действительно брат, то ведь он обязательно брат кому-то?

Агафон отвечал, что это так.

— Брату, следовательно, или сестре? — спросил Сократ.

Агафон отвечал утвердительно.

— Теперь, — сказал Сократ, — попытайся ответить насчет любви. Есть ли Эрот любовь к кому-нибудь или нет?

200

— Да, конечно.

— Так вот, запомни это покрепче и не забывай, а пока ответь, вожделеет ли любовь к тому, кто является ее предметом, или нет.

— Конечно, вожделеет, — отвечал Агафон.

— Когда же она любит и вожделеет: когда обладает предметом любви или когда не обладает?

— По всей видимости, когда не обладает, — сказал Агафон.

В А может быть, — спросил Сократ, — это не просто видимость, а непреложное правило, что вожделение вызывает то, чего недостает, а не то, в чем нет недостатка? Мне, например, Агафон, сильно сдается, что это непреложное правило. А тебе как?

— И мне тоже, — сказал Агафон.

— Отличный ответ. Итак, пожелал бы, например, рослый быть рослым, а сильный сильным?

— Мы же согласились, что такое невозможно. Ведь тот, кто обладает этими качествами, не нуждается в них.

С — Правильно. Ну, а если сильный, — продолжал Сократ, — хочет быть сильным, проворный проворным, здоровый здоровым и так далее? В этом случае можно, пожалуй, подумать, что люди, уже обладающие какими-то свойствами, желают как раз того, чем они обладают. Так вот, чтобы не было никаких недоразумений, я рассматриваю и этот случай. Ведь если рассудить, Агафон, то эти люди волей-неволей должны уже сейчас обладать упомянутыми свойствами — как же им еще и

желать их? А дело тут вот в чем. Если кто-нибудь говорит: «Я хоть и здоров, а хочу быть здоровым, я хоть и богат, а хочу быть богатым, то есть желаю того, что имею»,—мы вправе сказать ему: «Ты, дорогой, обладая богатством, здоровьем и силой, хочешь обладать ими и в будущем, поскольку в настоящее время ты все это волей-неволей имеешь. Поэтому, говоря: «Я желаю того, что у меня есть», ты говоришь, в сущности: «Я хочу, чтобы то, что у меня есть сейчас, было у меня и в будущем». Согласился бы он с нами?

Агафон ответил, что согласился бы. Тогда Сократ сказал:

— А не значит ли это любить то, чего еще нет и чем не обладаешь, если ты хочешь сохранить на будущее то, что имеешь теперь?

Е — Конечно, значит,— отвечал Агафон.

— Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, чем не является сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?

— Да, конечно,— отвечал Агафон.

— Ну, а теперь,— продолжал Сократ,— подведем итог сказанному. Итак, во-первых, любовь — это всегда любовь к кому-то или к чему-то, а во-вторых, предметом ее является то, в чем испытываешь нужду, не так ли?

201 — Да,— отвечал Агафон.

— Вспомни вдобавок, любовью к чему назвал ты в своей речи Эрота? Если хочешь, я напомню тебе. По-моему, ты сказал что-то вроде того, что дела богов пришли в порядок благодаря любви к прекрасному, поскольку, мол, любви к безобразному не бывает. Не таков ли был смысл твоих слов?

— Да, именно таков,— отвечал Агафон.

— И сказано это было вполне справедливо, друг мой,— продолжал Сократ.— Но не получается ли, что Эрот — это любовь к красоте, а не к безобразию?

В Агафон согласился с этим.

— А не согласились ли мы, что любят то, в чем нуждаются и чего не имеют?

— Согласились,— отвечал Агафон.

— И значит, Эрот лишен красоты и нуждается в ней?

— Выходит, что так,— сказал Агафон.

— Так неужели ты назовешь прекрасным то, что совершенно лишено красоты и нуждается в ней?

— Нет, конечно.

— И ты все еще утверждаешь, что Эрот прекрасен,— если дело обстоит так?

— Получается, Сократ,— отвечал Агафон,— что я сам не знаю, что тогда говорил.

С — А ведь ты и в самом деле прекрасно говорил, Агафон. Но скажи еще вот что. Не кажется ли тебе, что доброе еще и благородно?

— Кажется.

— Но если Эрот нуждается в прекрасном, а благородное прекрасно, то, значит, он нуждается и в благородстве.

— Я,— сказал Агафон,— не в силах спорить с тобой, Сократ. Пусть будет по-твоему.

Д — Нет, милый мой Агафон,— ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое.

Но теперь я оставляю тебя в покое. Я попытаюсь передать вам речь об Эроте, которую услышал некогда от одной мантинеянки, Диотимы, женщины очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни,— а Диотима-то и просветила меня в том, что касается любви,—так вот, я попытаюсь передать ее речь,

насколько это в моих силах, своими словами, отправляясь от того, в чем мы с Агафоном только что согласились.

Е Итак, следуя твоему, Агафон, примеру, нужно сначала выяснить, что такое Эрот и каковы его свойства, а потом уже, каковы его дела. Легче всего, мне кажется, выяснить это так же, как некогда моя чужестранка, а она задавала мне вопрос за вопросом. Я говорил ей тогда примерно то же, что мне сейчас Агафон: Эрот — это великий бог, это любовь к прекрасному. А она доказала мне теми же доводами, какими я сейчас Агафону, что он, вопреки моим утверждениям, совсем не прекрасен и вовсе не благороден. И я спросил ее:

— Что ты говоришь, Диотима? Значит, Эрот безобразен и подл?

А она ответила:

— Не богохульствуй! Неужели то, что не прекрасно, непременно должно быть, по-твоему, безобразным?

202 — Конечно.

— И значит, то, что не мудро, непременно невежественно? Разве ты не замечал, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее?

— Что же?

— Стало быть, тебе неизвестно, что верное, но не подкрепленное доводами представление о чем-либо нельзя назвать знанием? Если нет объяснения, какое же это знание? Но это и не невежество. Если оно соответствует тому, что есть на самом деле, какое же это невежество? По-видимому, верное представление — это нечто среднее между пониманием и невежеством.

— Ты права,— сказал я.

В — А в таком случае не стой на том, что все, что не прекрасно, безобразно, а все, что не благородно, подло. И, признав, что Эрот не прекрасен и не благороден, не думай, что

он должен быть безобразен и подл, а считай, что он находится где-то посредине между этими крайностями.

— И все-таки,— возразил я,— все признают его великим богом.

— Ты имеешь в виду всех несведущих или также и сведущих? — спросила она.

— Всех вообще.

C — Как же могут, Сократ,— засмеялась она,— признавать его великим богом те люди, которые и богом-то его не считают?

— Кто же это такие? — спросил я.

— Ты первый,— отвечала она,— я вторая.

— Как можешь ты так говорить? — спросил я.

— Очень просто,— отвечала она.— Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, может быть, ты осмелишься о ком-нибудь из богов сказать, что он не прекрасен и не блажен?

— Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь,— ответил я.

— А блаженными ты называешь не тех ли, кто прекрасен и благороден?

— Да, именно так.

D — Но ведь насчет Эрота ты признал, что, не отличаясь ни благородством, ни красотой, он вожделеет к тому, чего у него нет.

— Да, я это признал.

— Так как же он может быть богом, если обделен благородством и красотой?

— Кажется, он и впрямь не может им быть.

— Вот видишь,— сказала она,— ты тоже не считаешь Эрота богом.

— Так что же такое Эрот? — спросил я.— Смертный?

— Нет, никоим образом.

— А что же?

Е — Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным.

— Что же, Диотима?

— Великий демон, Сократ. Ведь все демоны представляют собой нечто среднее между богом и смертным.

— Каково же их назначение?

— Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что мир связан внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что
203 относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство демонов — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек, взысканный милостью демонов, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или промысел, просто ремесленник. Демоны эти многочисленны и разнообразны, и Эрот — один из них.

— Кто же его отец и мать? — спросил я.

— Рассказывать об этом долго, — отвечала она, — но все-таки я тебе расскажу.

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали — а еды у них было вдоволь, — как пришла просить подаянья Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда еще не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул.
C И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота. Вот почему Эрот спутник и слуга Афродиты: ведь он был зачат на празднике рождения этой богини, кроме того, он по самой своей природе любит красивое: ведь Афродита красавица. Поскольку же он

сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и, вопреки распространенному мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, необут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах, и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но, с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет рассудительности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный колдун, чародей и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и цветет, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретет, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден.

Он находится также посредине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек ни прекрасный, ни совершенный, ни умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

— Так кто же, Диотима,— спросил я,— стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

— Ясно и ребенку,— отвечала она,— что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть любителем мудрости, то есть философом, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим

опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого демона. Что же касается твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Потому-то, я думаю, Эрот и казался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви и в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой примерно, как я сейчас описала.

Тогда я сказал ей:

— Пусть так, чужестранка, ты говорила прекрасно. Но если Эрот таков, какая польза от него людям?

— А это, Сократ,— сказала она,— я сейчас и попытаюсь тебе объяснить. Итак, свойства и происхождение Эрота тебе известны, а представляет он собой, как ты говоришь, любовь к прекрасному. Ну, а если бы нас спросили: «Что же это такое, Сократ и Диотима, любовь к прекрасному?» — или, выражаясь еще точнее: «Чего же хочет тот, кто любит прекрасное?»

— Чтобы оно стало его уделом,— ответил я.

— Но твой ответ,— сказала она,— влечет за собой следующий вопрос, а именно: «Что же приобретет тот, чьим уделом станет прекрасное?»

Я сказал, что не могу ответить на такой вопрос сразу.

— Ну, а если заменить слово «прекрасное» словом «благо» и спросить тебя: «Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо?»

— Чтобы оно стало его уделом,— отвечал я.

— А что приобретет тот, чьим уделом окажется благо? — спросила она.

— На это,— сказал я,— ответить легче. Он будет счастлив.

— Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают

благом,— подтвердила она.— А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому, исчерпан.

— Ты права,— согласился я.

— Ну, а это желанье и эта любовь присущи, по-твоему, всем людям, и всегда ли они желают себе блага, по-твоему?

— Да,— отвечал я.— Это присуще всем.

В — Но если все и всегда любят одно и то же,— сказала она,— то почему же, Сократ, мы говорим не обо всех, что они любят, а об одних говорим так, а о других — нет?

— Я и сам этому удивляюсь,— отвечал я.

— Не удивляйся,— сказала она.— Мы просто берем одну какую-то разновидность любви и, закрепляя за ней название общего понятия, именуем любовью только ее, а другие разновидности называем иначе.

— Например? — спросил я.

С — Изволь,— отвечала она.— Ты знаешь, что поэзия, или творчество,— понятие широкое. Всякий переход из небытия в бытие — это творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей — их творцами.

— Совершенно верно,— согласился я.

— Однако,— продолжала она,— ты знаешь, что они не называются ни творцами, ни поэтами, а именуются иначе, ибо из всех видов творчества выделена одна область — область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить название общего этого понятия. Поэзией зовется только она, а поэтами только те, кто в ней подвизается.

— Совершенно верно,— согласился я.

Д — Так же обстоит дело и с любовью. По сути, всякое желание счастья и блага — это для всякого великая и коварная любовь. Однако о тех, кто предан таким ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости,

не говорят, что они любят или что они влюблены,— только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят названия общих понятий «любовь», «любить» и «влюбленные».

— Пожалуй, это правда,— сказал я.

Е — Некоторые утверждают,— продолжала она,— что любить — значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. Люди хотят, чтобы им отрезали руки и ноги, если эти части собственного их тела кажутся им негодными. Ведь ценят люди вовсе не свое, если, конечно, не называть все хорошее своим и родственным себе, а все дурное—
206 чужим,— нет, любят они только хорошее. А ты как думаешь?

— Я думаю так же,— отвечал я.

— Нельзя ли поэтому просто сказать, что люди любят благо?

— Можно,— ответил я.

— А не добавить ли,— продолжала она,— что люди любят и обладать благом?

— Добавим.

— И не только обладать им, но обладать вечно?

— Добавим и это.

— Не является ли, одним словом, любовь не чем иным, как любовью к вечному обладанию благом?

— Ты говоришь сущую правду,— сказал я.

В — Ну, а если любовь — это всегда любовь к благу,— сказала она,— то скажи мне, каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? Что они должны делать, можешь сказать?

— Если бы мог,— отвечал я,— я не восхищался бы твоей мудростью и не ходил к тебе, чтобы все это узнать.

— Ну, так я отвечу тебе,— сказала она.— Они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно.

— Нужно быть гадалею,— сказал я,— чтобы понять, что ты имеешь в виду, а мне это непонятно.

C — Ну, что ж,— отвечала она,— скажу яснее. Дело в том, Сократ,— продолжала она,— что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. А это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном. Ни то, ни другое не может произойти в неподходящей среде, а неподходящая для всего божественного среда — это безобразие, тогда как прекрасное — среда подходящая. Таким образом, Мойрой и Илифией всякого рождения является Красота. Поэтому, приблизившись к прекрасному, беременное проникается радостью и весельем, родит и производит на свет, а приблизившись к безобразному, мрачнеет, огорчается, съживается, отворачивается, замыкается и, вместо того чтобы родить, тяготится задержанным в утробе плодом. Вот почему беременные и те, кто уже на спосях, так жаждут прекрасного — оно избавляет их от великих родильных мук. Но любовь,— заключила она,— вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

— А что же она такое?

— Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

— Может быть,— сказал я.

— Несомненно,— сказала она.— А почему именно родить? Да потому, что рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит любовь — это стремление и к бессмертию.

Всему этому она учила меня всякий раз, когда беседовала со мной о любви. А однажды она спросила меня:

— В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделенья? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, чтобы только их выкормить, и вообще сносить все, что угодно. О людях еще можно подумать, — продолжала она, — что они делают это по велению разума, но в чем причина таких любовных порывов у животных — ты можешь сказать?

И я снова сказал, что не знаю.

— И ты считаешь себя знатоком любви, — спросила она, — не поняв этого?

— Но ведь я же, как я только что сказал, потому и хожу к тебе, Диотима, что мне нужен учитель. Назови же мне причину и этого и всего другого, относящегося к любви!

— Так вот, — сказала она, — если ты убедился, что любовь по природе своей — это стремление к тому, насчет чего мы уже не раз соглашались, то и тут тебе нечему удивляться. Ведь у животных, так же как и у людей, смертная природа старается стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем — деторождением, оставляя всякий раз новое вместо старого; ведь даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой, — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом, — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще тело, да и не только тело, но и душа: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки, ни нрав, ни мнения,

ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается. Еще удивительнее, однако, обстоит дело с нашими знаниями: мало того что какие-то знания у нас появляются, а какие-то мы утрачиваем и, следовательно, никогда не бываем прежними и в отношении знаний, — такова же участь каждого вида знаний в отдельности. То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание в такой мере, что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие.

Вот каким способом, Сократ, — заключила она, — приобретается к бессмертию смертное — и телесно, и во всем остальном. Другого способа нет. Не удивляйся же, что каждое живое существо по природе своей заботится о своем потомстве. Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь.

Выслушав ее речь, я пришел в изумление и сказал:

— Прекрасно, премудрая Диотима. Но неужели это действительно так?

И она отвечала, как истинный мудрец:

— Можешь быть уверен в этом, Сократ. Возьми людское честолюбие — ты удивишься его бессмысленности, если не вспомнишь то, что я сказала, и упустишь из виду, как одержимы люди желанием сделать громким свое имя, «чтобы на вечное время стяжать бессмертную славу», ради которой они готовы подвергать себя еще большим опасностям, чем ради своих детей, тратить деньги, сносить любые тяготы, умереть, наконец. Ты думаешь, — продолжала она, — Алкестиде захотелось бы умереть за Адмета, Ахиллу — вслед за Патроком, а вашему Кодру — ради будущего царства своих детей, если бы все они не

надеялись оставить ту бессмертную память о своей доблести, которую мы и сейчас сохраняем? Я думаю,— сказала она,— что все делают всё ради такой бессмертной славы об их доблести, и чем люди доблестнее, тем больше и делают. Бессмертие — вот чего они жаждут.

Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело,— продолжала она,— обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертье и счастье и оставить о себе память на веки вечные. Беременные же духовно — ведь есть и такие,— пояснила она,— которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели. Родителями их бывают все творцы и те из ремесленников, которых можно назвать изобретательными. Самое же важное и прекрасное — это разуместь, как управлять государством и домом, и называется это умение благоразумием и справедливостью. Так вот, кто, храня душевное целомудрие, вынашивает эти лучшие качества смолоду, а возмужав, испытывает страстное желание родить, тот, я думаю, тоже ищет везде прекрасного, в котором он мог бы разрешиться от бремени, ибо в безобразном он ни за что не родит. Беременный, он радуется прекрасному телу больше, чем безобразному, но особенно рад он, если такое тело встретится ему в сочетании с прекрасной, благородной и даровитой душой, для такого человека он сразу находит слова о доблести, о том, каким должен быть и чему должен посвятить себя достойный муж, и принимается за его воспитание. Проводя время с таким человеком, он соприкасается с прекрасным и родит на свет то, чем давно беремен. Всегда помня о своем друге, где бы тот ни был — далеко или близко, он общается с ним растит свое детище, благодаря чему они гораздо ближе друг другу, чем мать и отец, и дружба между ними прочнее, потому что связывающие их дети прекраснее и бессмертнее.

¹⁾ Да и каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную славу и сохраняет память о них, потому что и само незабываемо и бессмертно. Или возьми, если угодно, — продолжала она, — детей, оставленных Ликургом в Лакедемоне — спасителей Лакедемона и, можно сказать, всей Греции. В почете у вас и Солон, родитель ваших законов, а в разных других ^Е местах, будь то у греков или у варваров, почетом пользуется много других людей, совершивших множество прекрасных дел и породивших разнообразные доблести. Не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям, а за обычных детей никому еще не воздвигали святилищ.

²¹⁰ Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых они, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них. Сказать о них я, однако, скажу, — продолжала она, — за мной дело не станет. Так попытайся же следовать за моей мыслью, насколько можешь.

Кто хочет избрать верный путь к этим таинствам, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что ^В красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее красоты, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую ^С чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела, и если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он

будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь родить такие убеждения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту насущных дел и обычаев и, увидев, что все прекрасное родственно, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От насущных дел он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-нибудь привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки, человека или дела, а повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не увидит той единственной науки, которая касается красоты, и красоты вот такой... Теперь,— сказала Диотима,— постарайся слушать меня как можно внимательнее.

Кто, правильно руководимый, достиг такой степени познания любви, тот в конце этого пути увидит вдруг нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Красота эта предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а сама по себе, через себя самое, всегда одинаковая; все же другие разновидности прекрасного причастны к ней таким образом, что они возникают и гибнут, а ее не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий она не испытывает. И тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдель-

ными разновидностями прекрасного и начал постигать эту высшую красоту, тот, пожалуй, почти у цели.

C Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради этой высшей красоты вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным делам, а от прекрасных дел к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о высшей красоте, и не познаешь наконец, что же есть красота.

D И в созерцании высшей красоты, дорогой Сократ, — продолжала мантинейка, — только и может жить человек, ее увидевший. Если ты увидишь ее, ты не сравнишь ее ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами, при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любит себя своими возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить, а только непрестанно глядеть на них и быть с ними.

E Так что же было бы, — спросила она, — если бы кому-нибудь довелось увидеть высшую эту красоту чистой, без примесей и без искажений, не обремененную человеческой плотью, человеческими красками и всяким другим бранным вздором, если бы эту божественную красоту можно было увидеть воочию в 212 цельности ее идеи? Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к ней взгляд, подобающим образом ее созерцающий и с ней неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая красоту тем, чем ее и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки совершенства, а совершенство истинное, потому что постигает он истину, а не призрак? А кто родил и вскормил истинное совершенство, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он.

В Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам известно — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей, я пытаюсь уверить и других, что в стремлении человеческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот. Поэтому я утверждаю, что все должны чтить Эрота, и, будучи сам почитателем его владений и больше всего в них подвизаясь, я и другим советую следовать моему примеру и, как могу, славлю могущество и мужество Эрота.

С Если хочешь, Федр, считай эту речь похвальным словом Эроту, а нет — назови ее чем угодно, как заблагорассудится.

Когда Сократ кончил, все стали его хвалить, а Аристофан пытался что-то сказать, потому что в своем слове Сократ упомянул одно место из его речи. Вдруг в наружную дверь застучали так громко, словно явилась целая ватага гуляк, и слышались звуки флейты.

Д — Эй, слуги, — сказал Агафон, — поглядите, кто там, и, если кто из своих, просите. А если нет, скажите, что мы уже не пьем, а прилегли отдохнуть.

Вскоре со двора донесся голос Алкивиада, который был сильно пьян и громко кричал, спрашивая, где Агафон, и требуя, чтобы его провели к Агафону. Его провели к ним вместе с флейтисткой, которая поддерживала его под руку, и другими его спутниками, и он, в каком-то пышном венке из плюща и фиалок и с великим множеством лент на голове, остановился в дверях и сказал:

Е — Здравствуйте, друзья! Примете ли вы в собутыльники очень пьяного человека, или нам уйти? Но прежде мы увенчаем Агафона, ведь ради этого мы и явились! Вчера я не мог прийти, — продолжал он, — зато сейчас я пришел, и на голове у меня ленты, но я их сниму и украшу ими голову самого, так сказать, мудрого и красивого. Вы смеетесь надо мной, потому что я пьян? Ну что ж, смейтесь, я все равно прекрасно знаю,

что я прав. Но скажите сразу, входить мне на таких условиях или лучше не надо. Будете вы пить со мной или нет?

Все зашумели, приглашая его войти и расположиться за столом, и Агафон тоже его пригласил.

И тогда он вошел, поддерживаемый рабами, и сразу же стал снимать с себя ленты, чтобы повязать ими Агафона; ленты свисали ему на глаза, а потому он не заметил Сократа и сел рядом с Агафоном, между ним и Сократом, который потеснился. Усевшись рядом с Агафоном, Алкивиад поцеловал его и украсил повязками. И Агафон сказал:

— Разуйте, слуги, Алкивиада, чтобы он возлег с нами третьим.

— С удовольствием,— сказал Алкивиад,— но кто же наш третий сотрапезник?

И, обернувшись, он увидел Сократа и, узнав его, вскочил на ноги и воскликнул:

— О Геракл, что же это такое? Это ты, Сократ! Ты устроил мне засаду и здесь. Такая уж у тебя привычка — внезапно появляться там, где тебя никак не предполагаешь увидеть. Зачем ты явился на этот раз? И почему ты умудрился возлечь именно здесь, не рядом с Аристофаном или с кем-нибудь другим, кто смешон или парочно смешит, а рядом с самым красивым из всех собравшихся?

И Сократ сказал:

— Постарайся защитить меня, Агафон, а то любовь этого человека стала для меня делом нешуточным. С тех пор как я полюбил его, мне нельзя ни взглянуть на красивого юношу, ни побеседовать с каким-либо красавцем, не вызывая неистойвой ревности Алкивиада, который творит невесте что, ругает меня и доходит чуть ли не до рукоприкладства. Смотри же, как бы он и сейчас не патворил чего, помири нас, а если он пустит в ход силу, заступись за меня, ибо я не на шутку боюсь безумной влюбчивости этого человека.

— Нет,— сказал Алкивиад,— примирения между мной и тобой быть не может, но за сегодняшнее я отплачу тебе в другой раз. А сейчас, Агафон,— продолжал он,— дай мне часть твоих повязок, мы украсим ими и эту удивительную голову, чтобы владелец ее не упрекал меня за то, что тебя я украсил, а его, который побеждал своими речами решительно всех, и притом не только позавчера, как ты, а всегда,— его не украсил.

И, взяв несколько лент, он украсил ими Сократа и расположился за столом.

А расположившись, сказал:

— Э, друзья, да вы, кажется, трезвы. Это не годится, надо пить, такой уж у нас уговор. Пока вы как следует не напьетесь, распорядителем пира буду я. Итак, пусть Агафон велит принести чару побольше, если такая найдется. А впрочем, не нужно: лучше тащи-ка ты сюда, мальчик, вон ту холодильную чашу,— сказал он, увидев, что в нее войдет котилос восемь, если не больше.

Наполнив ее, он выпил сначала сам, а потом велел налить Сократу, сказав при этом:

— Сократу, друзья, затея моя нипочем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ни чуточки.

Мальчик наполнил чашу, и Сократ выпил.

Тогда Эриксимах сказал:

— Что же это такое, Алкивиад? Неужели мы не будем ни беседовать за чашей, ни петь, а станем просто пить, как пьют для утоления жажды?

— А, Эриксимах, достойнейший сын достойнейшего и благороднейшего отца! Здравствуй, Эриксимах,— отозвался Алкивиад.

— Здравствуй, здравствуй,— сказал Эриксимах.— Но как же нам быть?

— Как ты прикажешь. Ведь тебя надо слушаться.

Опытный врач драгоценнее многих других человек.

Распоряжайся, как тебе будет угодно.

С — Так слушай же,— сказал Эриксимах.— До твоего прихода мы решили, что каждый из нас по очереди, начиная справа, скажет, как можно лучше, речь об Эроте и прославит его. Так вот, все мы уже свое сказали. Ты же речи не говорил, а выпить выпил. Поэтому было бы справедливо, чтобы ты ее произнес, а произнеся, дал любой наказ Сократу, а тот потом своему соседу справа, и так далее.

D — Все это прекрасно,— отвечал Алкивиад,— но пьяному не по силам тягаться в красноречии с трезвым. А кроме того, дорогой мой, неужели ты поверил всему, что Сократ сейчас говорил? Разве ты не знаешь: что бы он тут ни говорил, все обстоит как раз наоборот. Ведь это он, стоит лишь мне при нем похвалить не его, а кого-нибудь другого, бога ли, человека ли, сразу же дает волю рукам.

— Молчал бы лучше,— сказал Сократ.

— Нет, что бы ты ни говорил,— возразил Алкивиад,— я никого не стану хвалить в твоём присутствии, клянусь Посейдоном.

— Ну, что ж,— сказал Эриксимах,— в таком случае воздай хвалу Сократу.

— Что ты, Эриксимах! — воскликнул Алкивиад.— Неужели, по-твоему, я должен напасть на него и при вас отомстить ему?

E — Послушай,— сказал Сократ,— что это ты задумал? Уж не собираешься ли ты высмеять меня в своём похвальном слове?

— Я собираюсь говорить правду, да не знаю, позволишь ли.

— Правду,— ответил Сократ,— я не только позволю, но и велю говорить.

— Ну, что ж, не премину,— сказал Алкивиад.— А ты поступи вот как. Как только я скажу неправду, перебей меня,

²¹⁵ если захочешь, и заяви, что тут я соврал,—умышленно врать я не стану. Но если я буду говорить несвязно, как подсказет память, не удивляйся. Не так-то легко перечислить по порядку все твои странности, да еще в таком состоянии.

Хвалить же, друзья мои, Сократа я попытаюсь путем сравнений. Он, верно, подумает, что я хочу посмеяться над ним, но к сравнениям я намерен прибегать ради истины, а совсем не для смеха.

^B Более всего, по-моему, он похож на тех силенов, какие б-
вают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если отворить такого силену, то внутри у него оказываются изваянья богов. Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходен с силенами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не станешь оспаривать. А что ты похож на них и в остальном, об этом послушай. Скажи, ты дерзкий человек или нет? Если ты не ответишь утвердительно, у меня найдутся свидетели. Далее, разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достой-
^C ный удивленья, чем Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента, как, впрочем, и ныне еще любой, кто играет его напевы. Те, которые играл Олимп, я, кстати сказать, тоже приписываю Марсию, как его учителю. Так вот, только напевы Марсия, играет ли их хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково увлекают слушателей и, благодаря тому что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами. Когда мы, например, слушаем речь какого-нибудь другого оратора, даже очень хорошего, это никого из нас, честно говоря, не волнует. А слушая тебя или твои речи в чужой, хотя бы даже и очень плохой
^D

передаче, все мы, и женщины, и мужчины, и юноши, бываем потрясены и увлечены.

Что касается меня, друзья, то я, если бы не боялся показаться вам совсем пьяным, под клятвой рассказал бы вам, что я испытывал, да и теперь еще испытываю от его речей. Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу. И ты, Сократ, не скажешь, что это неправда. Да я и сейчас отлично знаю, что стоит лишь мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду в такое же состояние. Ведь он заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь делами афинян. Поэтому я нарочно не слушаю его и пускаюсь от него, как от сирен, наутек, иначе я до самой старости не отойду от него. И только перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто бы за мною не заподозрил, — чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю, что ничем не могу опровергнуть его наставлений, а стоит мне покинуть его, соблазняюсь почестями, которые оказывает мне толпа. Да, да, я пускаюсь от него наутек, удираю, а когда вижу его, мне совестно, потому что я ведь был с ним согласен. И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не было на свете, хотя, с другой стороны, отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше. Одним словом, я и сам не ведаю, как мне относиться к этому человеку.

Вот какое действие оказывает на меня и на многих других звуками своей флейты этот сатир. Послушайте теперь, как похож он на то, с чем я сравнил его, и какой удивительной си-

дой он обладает. Поверьте, никто из вас не знает его, но я,
D раз уж начал, покажу вам, каков он.

Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит по-
быть с ними, восхищается ими, и в то же время, судя по внеш-
ности, ничего-то ему не известно и ни в чем он не смыслит.
Не похож ли он этим на силена? Похож, и еще как! Ведь он
только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на
полное изваяние силена. А если его раскрыть, сколько рассу-
дительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри!
E Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив
человек или нет, — вы даже не представляете себе, до какой
степени это безразлично ему, — богат ли и обладает ли каким-
нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все
эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами —
ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит
людей притворным самоуничижением.

Не знаю, доводилось ли кому-либо видеть таящиеся в нем
изваянья, когда он раскрывался по-настоящему, а мне как-то
раз довелось, и они показались мне такими божественными, зо-
217 лотыми, прекрасными и удивительными, что я решил сделать
вскорости все, чего Сократ ни потребует. Полагая, что он за-
рится на цветущую мою красоту, я счел ее счастливым даром
и великой своей удачей: ведь благодаря ей я мог бы, уступив
Сократу, услышать от него все, что он знает. Вот какого я был
о своей красоте невероятного мнения. С такими-то мыслями я
однажды и отпустил провожатого, без которого я до той поры
B не встречался с Сократом, и остался с ним с глазу на глаз —
скажу уж вам, так и быть, всю правду, поэтому будьте внима-
тельны, а ты, Сократ, если совру, поправь меня.

Итак, друзья, мы оказались наедине, и я ждал, что вот-вот
он заговорит со мной так, как говорят без свидетелей влюблен-
ные с теми, в кого они влюблены, и радовался заранее. Но ни-

С чего подобного не случилось: проведя со мной день в обычных беседах, он удалился. После этого я пригласил его поупражняться вместе в гимнастике и упражнялся с ним вместе, надеясь тут чего-то добиться. И, упражняясь, он часто боролся со мной, когда никого поблизости не было. И что же? На том все и кончалось. Ничего таким путем не достигнув, я решил пойти на него приступом и не отступать от начатого, а узнать наконец, в чем тут дело. И вот я приглашаю его поужинать со мной — D ну прямо как влюбленный, готовящий ловушку любимому. Даже эту просьбу выполнил он не сразу, но в конце концов все-таки принял мое приглашение. Когда он явился в первый раз, он после ужина пожелал уйти, и я, застеснявшись, тогда отпустил его. Залучив его к себе во второй раз, я после ужина болтал с ним до поздней ночи, а когда он собрался восвояси, я сослался на поздний час и заставил его остаться. Он лег на соседнее с моим ложе, на котором возлежал и во время обеда, и никто, кроме нас, в комнате этой не спал...

E Все, что я сообщил до сих пор, можно смело рассказывать кому угодно, а вот дальнейшего вы не услышали бы от меня, если бы, во-первых, вино не было, как говорится, правдиво, причем не только вместе с детьми, но и без них, а во-вторых, если бы мне не казалось несправедливым замалчивать великолепный поступок Сократа, раз уж я взялся произнести ему похвальное слово. Вдобавок я испытываю сейчас то же, что человек, укушенный гадюкой. Говорят, что тот, с кем это случилось, рассказывает о своих ощущениях только тем, кто испытал то же 218 на себе, ибо только они способны понять его и простить, что бы он ни наделал и ни наговорил от боли. Ну, а я был укушен чувствительнее, чем кто бы то ни было, и притом в самое чувствительное место — в сердце, в душу, — называйте как хотите, укушен и ранен философскими речами, которые впадают в молодые и одаренные души сильнее, чем змея, и могут заставить делать и говорить все, что угодно. С другой стороны,

В передо мной сейчас такие люди, как Федр, Агафон, Эриксимах, Павсаний, Аристодем, Аристофан и другие, не говоря уже о самом Сократе: все вы одержимы философским неистовством, а потому и слушайте все! Ведь вы простите мне то, что я тогда сделал и о чем сейчас расскажу. Что же касается слуг и всех прочих непосвященных невежд, то пусть они свои уши «замкнут большими вратами».

С Итак, когда светильник погас и слуги вышли, я решил не хитрить с ним больше и сказать о своих намерениях без обиняков.

— Ты спишь, Сократ? — спросил я, потормошив его.

— Нет еще, — отвечал он.

— Ты знаешь, что я задумал?

— Что же? — спросил он.

Д — Мне кажется, — отвечал я, — что ты единственный достойный меня поклонник, и, по-моему, ты не решаешься заговорить об этом со мной. Что же до меня, то на мой взгляд было бы величайшей глупостью отказать тебе в этом: ведь я не отказал бы тебе, нуждайся ты в моем имуществе или в моих друзьях. Для меня нет ничего важнее, чем достичь как можно большего совершенства, а тут, я думаю, мне никто не сумеет помочь лучше тебя. Вот почему, откажи я такому человеку, я гораздо больше стыдился бы людей умных, чем стыдился бы глупой толпы, ему уступив.

На это он ответил с обычным своим лукавством:

Е — Дорогой мой Алкивиад, ты, видно, и в самом деле не глуп, если то, что ты сказал обо мне, — правда, и во мне действительно скрыта какая-то сила, которая способна сделать тебя благороднее — то есть если ты усмотрел во мне какую-то удивительную красоту, совершенно отличную от твоей миловидности. Так вот, если, увидев ее, ты стараешься вступить со мною в общенье и обменять красоту на красоту, — значит, ты хочешь получить куда большую, чем я, выгоду, приобрести настоящую

¹¹⁰ красоту ценой кажущейся, и задумал поистине выменять медь на золото. Но приглядишься ко мне получше, милейший, чтобы от тебя не укрылось мое ничтожество. Зренье рассудка становится острым тогда, когда глаза начинают уже терять свою зоркость, а тебе до этого еще далеко.

На это я ответил ему:

— Ну что ж, я, во всяком случае, сказал то, что думал. А уж ты сам решай, как будет, по-твоему, лучше и мне и тебе.

^B — Вот это,— сказал он,— правильно. И впредь мы будем сначала советоваться, а потом уже поступать так, как нам покажется лучше,— и в этом деле, и во всех остальных.

^C Обменявшись с ним такими речами, я вообразил, что мои слова ранили его не хуже стрел. Я встал и, не дав ему ничего сказать, накинул этот свой гиматий — дело было зимою,— лег под его потертый плащ и, обеими руками обняв этого поистине необыкновенного и удивительного человека, пролежал так всю ночь. И на этот раз, Сократ, ты тоже не скажешь, что я лгу. Так вот, несмотря на все эти мои усилия, он одержал верх, пренебрег цветущей моей красотой, презрительно посмеялся над ней. А я-то думал, что она хоть что-то да значит, судьи,— да, да, судьи Сократовой заносчивости,— ибо — клянусь вам всеми богами и богинями,— проспав с Сократом всю ночь, я встал точно таким же, как если спал с отцом или со старшим братом.

^D Каково, по-вашему, было после этого у меня на сердце, если, с одной стороны, я чувствовал себя обиженным, а с другой — восхищался душевными качествами, благоразумием и доблестным поведением этого человека, равного которому по силе ума и самообладанию я никогда до тех пор и не чаял встретить? Я не мог ни сердиться на него, ни отказаться от его общества, а способа привязать его к себе у меня не было. Ведь я же прекрасно знал, что подкупить его деньгами еще невозможнее, чем ранить Аякса мечом, а когда я пустил в ход то, на чем единственно надеялся поймать его, он ускользнул от

меня. Я был беспомощен и растерян, он покорил меня так, как никто никого не покорял.

220 Все это произошло еще до того, как нам довелось отпра-
виться с ним в поход на Потидею и вместе там столоваться. Начну с того, что выносливостью он превосходил не только
меня, но и вообще всех. Когда мы оказывались отрезаны и по-
неволе, как это бывает в походах, голодали, никто не мог
сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего бывало вдоволь,
он один бывал способен всем насладиться; до выпивки он не
был охотник, но уж когда его принуждали пить, оставлял всех
позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Со-
крата пьяным. Это, кстати сказать, наверно, и сейчас подтвер-
B дится. Точно так же и зимний холод — а зимы там жесто-
кие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда
стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили на-
ружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды
и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в та-
кую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду
легче, чем другие, обувшись. И воины косо глядели на него,
думая, что он глумится над ними...

Но довольно об этом. Послушайте теперь

C

что́ он,

Дерзко-решительный муж, наконец предпринял и исполнил

во время того же похода. Как-то утром он о чем-то задумался
и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и так как
дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и
все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это
бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ
с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает.
D Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы — дело
было летом — вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать
в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он

стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода солнца, а потом, помолившись солнцу, ушел.

А хотите знать, каков он в бою? Тут тоже нужно отдать ему должное. В той битве, за которую меня наградили военачальники, спас меня не кто иной, как Сократ, не захотев бросить меня, раненного, он вынес с поля боя и мое оружие, и меня самого. Я и тогда, Сократ, требовал от военачальников, чтобы они присудили награду тебе,— тут ты не можешь ни упрекнуть меня, ни сказать, что я лгу,— но они, считаясь с моим высоким положением, хотели присудить ее мне, а ты сам еще сильнее, чем они, ратовал за то, чтобы наградили меня, а не тебя.

Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжелой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их заведя, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с еще лучшей стороны, чем в Потидее,— сам я был в меньшей опасности, потому что ехал верхом. Насколько прежде всего было у него больше самообладанья, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь, он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, благодаря чему оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки.

В похвальном слове Сократу можно назвать и много других удивительных его качеств. Но иное можно, вероятно, сказать и о ком-либо другом, а вот то, что он не похож ни на кого из

людей, древних или ныне здравствующих, — это самое поразительное. С Ахиллом, например, можно сопоставить Брасида и других, с Периклом — Нестора и Антенора, да и другие найдутся; и всех прочих тоже можно таким же образом с кем-то сравнить. А Сократ и в повадке своей, и в речах настолько своеобразен, что ни среди древних, ни среди ныне живущих не найдешь человека, хотя бы отдаленно похожего на него. Сравнивать его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силами и сатирами — и его самого, и его речи.

Кстати сказать, вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на отворяющихся силенов. В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выраженья, что напоминают шкуру этакого наглеца-сатира. На языке у него вечно какие-то выучные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства.

Вот что я могу сказать в похвалу Сократу, друзья, и, с другой стороны, в упрек ему, поскольку попутно я рассказал вам, как он меня обидел. Обошелся он так, впрочем, не только со мной, но и с Хармидом, сыном Главкона, и с Эвтидемом, сыном Дикола, и со многими другими; обманывая их, он ведет себя сначала как их поклонник, а потом сам становится скорее предметом любви, чем поклонником. Советую и тебе, Агафон, не попадаться ему на удочку, а зная наш опыт, быть начеку, чтобы не подтвердить поговорки: «Горьким опытом дитя учится».

С Когда Алкивиад кончил, все посмеялись по поводу его откровенных признаний, потому что он все еще был, казалось, влюблен в Сократа. А Сократ сказал:

— Мне кажется, Алкивиад, что ты совершенно трезв. Иначе ты бы так хитро не крутился вокруг да около, чтобы затемнить то, ради чего ты все это говорил и о чем как бы невзначай упомянул в конце, словно всю свою речь ты произнес не для того, чтобы посеять рознь между мною и Агафоном, считая, что я должен любить тебя и никого больше, а Агафона — ты и больше никто. Но хитрость эта тебе не удалась, смысл твоей сатиры-силеновской драмы яснее ясного. Так не дай же ему, дорогой Агафон, добиться своего, смотри, чтобы нас с тобой никто не поссорил.

Е — Пожалуй, ты прав, Сократ, — сказал Агафон. — Наверно, он для того и возлег между мной и тобой, чтобы нас разлучить. Так вот, назло ему, я пройду к тебе и возьмусь рядом с тобой.

— Конечно, — отвечал Сократ, — располагайся вот здесь, ниже меня.

— О Зевс! — воскликнул Алкивиад. — Как он опять со мной обращается! Он считает своим долгом всегда меня побивать. Но пусть тогда Агафон возьмется хотя бы уж между нами, поразительный ты человек!

— Нет, так не выйдет, — сказал Сократ. — Ведь ты же произнес похвальное слово мне, а я в свою очередь должен воздать хвалу своему соседу справа. Если же Агафон возьмется ниже тебя, то ему придется воздать мне хвалу во второй раз, не услышав моего похвального слова ему. Уступи же, милейший, и не завидуй этому юноше, когда я буду хвалить его. А мне очень хочется произнести в его честь похвальное слово.

— Увы, Алкивиад! — воскликнул Агафон. — Остаться здесь мне никак нельзя, теперь-то уж я непременно пересяду, чтобы Сократ произнес в мою честь похвальное слово.

— Обычное дело,— сказал Алкивиад.— Где Сократ, там другой на красавца лучше не зарься. Вот и сейчас он без труда нашел убедительный предлог уложить Агафона возле себя.

В После этого Агафон встал, чтобы возлечь рядом с Сократом. Но вдруг к дверям подошла большая толпа веселых гуляк и, застав их открытыми,—кто-то как раз выходил,— ввалилась прямо в дом и расположилась среди пирующих. Тут поднялся страшный шум, и пить уже пришлось без всякого порядка, вино полилось рекой. Эриксимах, Федр и некоторые другие ушли, **С** по словам Аристодема, домой, а сам он уснул и проспал очень долго, тем более что ночи тогда были длинные.

Проснулся он на рассвете, когда уже пели петухи, а проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. **Д** Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также комедиографом. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристодем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть.



ФЕДР

СОКРАТ, ФЕДР.

227 Сократ. Милый Федр, куда и откуда?

Федр. От Лисия, Сократ, сына Кефала, иду прогуляться за городской стеной, я ведь у него просидел очень долго, с самого утра. А по совету нашего друга Акумена я всегда выбираю загородные дороги — он уверяет, что там прогулки утомляют меньше, чем по улицам.

Сократ. Он верно говорит, друг мой. Так, значит, Лисий уже в городе?

Федр. Да, он у Эпикрата, в доме Морихия возле храма Олимпийца.

Сократ. Чем же вы занимались? Конечно, Лисий угощал вас своими сочинениями.

Федр. Я все тебе расскажу, если у тебя есть время пройтись со мной и послушать.

Сократ. Что это ты? Разве, по-твоему, для меня не самое главное — ведь «дело превыше недосуга», по выражению Пиндара, — услышать, чем вы занимались с Лисием?

С Федр. Тогда идем.

Сократ. Только ты рассказывай!

Федр. А ведь то, что ты сейчас услышишь, Сократ, будет как раз по твоей части: сочинение, которым мы там занимались, было — уж не знаю почему — о любви. Лисий написал, как одного из красавцев пытался склонить к себе некто — однако, не тот, кто был в него влюблен, в этом-то и все остроумие: Лисий уверяет, что надо больше угодить тому, кто не влюблен, чем тому, кто влюблен.

Сократ. Что за благородный человек! Если бы он написал вдобавок, что надо больше угодить бедняку, чем богачу, пожилому человеку больше, чем молодому, и все в таком духе, что касается меня и большинства из нас, — какие бы это были меткие и полезные сочинения! Мне так хочется тебя послушать, что я не отстану от тебя, даже если ты свою прогулку продлишь до Мегары, а там, по предписанию Геродика, дойдя до городской стены, повернешь обратно.

Федр. Что ты, дорогой Сократ, неужели ты думаешь, что я, такой неумелый, могу по памяти передать все достоинства сочинения Лисия? Он, самый искусный из современных писателей, и то сочинял свою речь очень долго и на досуге. Куда уж мне! А я, право, хотел бы этого больше, чем иметь груды золота.

Сократ. Ох, Федр, я или Федра не знаю, или позабыл уже и самого себя! Но нет — ни то, ни другое. Уверен, что он, слушая сочинения Лисия, не просто один раз прослушал, — нет, он заставлял Лисия повторять многие места, и тот охотно соглашался. А ему и этого было мало: в конце концов, он взял свиток, стал просматривать все, что его особенно привлекало, и, просидев за этим занятием с утра, утомился и пошел про-

гуляться не раньше, чем вытвердил это сочинение наизусть,— клянусь псом, я, право, так думаю,— если только оно не слишком было длинно. А отправился он за город, чтобы поупражняться в выразительном чтении. Когда же он встретил человека, до смерти любящего послушать чужие сочинения, он, при виде его, обрадовался, что будет с кем вместе предаваться восторженному неистовству, и пригласил с собой. Но стоило этому любителю чужих сочинений попросить его рассказать, он стал прикидываться, будто ему не хочется. А кончит все равно тем, что станет пересказывать речь даже навязчиво, хоть бы его и не слушали по доброй воле. Так уж ты, Федр, уприси его сейчас же приступить к тому, что он в любом случае сделает.

Федр. Правда, самое лучшее для меня — рассказать, как умею. Ты, верно, ни за что не отпустишь меня, пока я не перескажу речь хоть как-нибудь.

Сократ. Вот в этом ты прав!

Федр. Тогда я так и сделаю. Но, в сущности, Сократ, я вовсе не выучил наизусть каждое выражение, зато смысл того, что Лисий говорит о разнице положения влюбленного и невлюбленного, я запомнил и могу в общих чертах передать все его утверждения.

Сократ. Сперва, милый, покажи, что это у тебя в левой руке под плащом? Догадываюсь, что при тебе само это сочинение. Раз это так, то извини меня: я тебя очень люблю, но в присутствии Лисия я ни за что тебе не позволю упражняться на мне. Ну-ка, показывай!

Федр. Перестань! Ты, Сократ, лишил меня надежды поупражняться на тебе. Но где же ты отыщешь место, чтобы нам сесть и заняться чтением?

Сократ. Свернем сюда и пойдем вдоль Илиса, а там, где нам понравится, сядем в укромном местечке.

Федр. Видно, кстати я сейчас босиком. Ты-то всегда так ходишь. Ногам легче будет, если мы пойдем прямо по мелководью, это особенно приятно в такую пору года и в эти часы.

Сократ. Так иди вперед и смотри, где бы нам присесть.

Федр. Видишь вон тот платан, такой высокий?

Сократ. Как же!

В Федр. Там тень и ветерок, а на траве можно сесть и, если захочется, прилечь.

Сократ. Так ступай туда, а я за тобой.

Федр. Скажи мне, Сократ, не отсюда ли, с Илиса, Борей, по преданию, похитил Орифию?

Сократ. Да, так говорят.

Федр. Может быть, прямо отсюда? Эта чистая, прозрачная заводь — такая приятная, что над ней в самый раз резвиться девушкам.

Сократ. Нет, то место ниже по реке на два-три стадия, где у нас переход к святилищу Агры: там есть и жертвенник Борею.

Федр. Не обратил внимания. Но скажи, ради Зевса, Сократ, сам ты веришь в истинность этого сказания?

Сократ. Если бы я и не верил, подобно умным людям, ничего в этом не было бы странного — я стал бы тогда умничать и сказал бы, что порывом Борея ее сбросило с прибрежных скал, когда она резвилась тут с Фармакеей, и что о такой ее кончине и сложилось предание, будто она была похищена Бореем. Или сбросило ее с холма Арея? Ведь есть и такое предание, будто она была похищена там, а не здесь.

Я то, впрочем, Федр, хоть и считаю такие толкования привлекательными, но думаю, что это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи — не слишком, по той простой причине, что вслед за тем придется ему устанавливать, как выглядели на самом деле гиппокентавры, затем химеры, и нахлынет на него целая орава горгон и пегасов и

несметное скопище других нелепых чудовищ. Если кто, не веря в них, со своей доморощенной мудростью подойдет к объяснению каждого их вида, ему потребуется на это много досуга. У меня же для этого досуга вовсе нет.

230 А причина здесь, друг мой, вот в чем: я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И смешно, по-моему, будет, если я, не зная этого, примусь исследовать нечто мне чуждое. Поэтому, распростившись со всем этим и веря тому же, что все, я, как только что сказал, исследую не их, а самого себя: кто я — чудовище, сложнее и яростней Тифона, или же существо более кроткое и простое, и хоть скромное, но по своей природе причастное божественному уделу? Но между прочим, друг мой, не к этому ли дереву ты меня ведешь?

В Ф е д р. К нему самому.

С о к р а т. Клянусь Герой, прекрасный уголок! Этот платан такой развесистый и высокий, а верба здесь прекрасно разрослась, дает много тени; к тому же она в полном цвету, так что все кругом благоухает. Да и этот прелестный родник, что пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, вот можно ногой попробовать. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, здесь, видно, святилище каких-то нимф и Ахелоя. Потом, если хочешь, здесь и ветерок продувает ласково и очень приятно, несмотря на то что знойным звоном отдается стрекотание цикад. Всего же наряднее здесь трава, ее вдоволь на этом пологом склоне. Если вот так прилечь, голове будет совсем удобно. Выходит, что ты отличный проводник, милый Федр.

С Ф е д р. Ах ты чужак, до чего же ты странный человек! Говоришь, словно ты не местный житель, а какой-то чужеземец, нуждающийся в проводнике. А ведь ты из нашего города не только не едешь за границу, но, по-моему, вообще никогда не выходишь за городскую стену.

Сократ. Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе.

Впрочем, ты, кажется, нашел средство заставить меня сдвигаться с места. Помахивая зеленой веткой или каким-нибудь плодом перед голодной животинкой, ведут ее за собой — так и ты, протягивая мне свитки с сочинениями, поведешь меня Е чуть ли не по всей Аттике и вообще куда тебе угодно. Но раз уж мы сейчас пришли сюда, я теперь прилягу, а ты расположись, как тебе, по-твоему, будет удобнее читать, и приступай к чтению.

Федр. Так слушай.

231 «О моих делах ты знаешь, слышал уже и о том, что, по моему, будет полезно, если мы с тобой поладим. Думаю, не будет препятствием для моей просьбы то обстоятельство, что я в тебя не влюблен: влюбленные потом, когда проходит их страсть, раскаиваются, что делали добро возлюбленному, а у равнодушных никогда не наступит такое время, когда им следовало бы передумать: ведь они делают добро не по необходимости, а добровольно, по мере своих сил,— так же как в домашних делах они задумывают только то, что лучше всего.

В Далее, влюбленные смотрят, какой ущерб претерпели они в своих делах из-за любви, а в чем преуспели; прибавив сюда С понесенные ими труды, они считают, что давно уже достойным образом отблагодарили тех, кого они любят. А равнодушные не станут ни домашними делами под предлогом любви пренебрегать, ни свои прошлые труды исчислять, ни возлюбленного в своей размоловке с родственниками винить. А раз нет всех этих зол, то и ничто не помешает им от души делать все, чем они думают кому-нибудь угодить.

Далее, если влюбленных стоит высоко ценить за то, что они, по их словам, очень уж привязаны к возлюбленным и готовы со всеми людьми враждовать, но словом и делом угождать

тем, кого любят,— так тут легко распознать, правду ли они говорят. Ведь в кого они впоследствии влюбятся, тех они и станут предпочитать прежним возлюбленным, и ясно, что в угоду тем будут плохо относиться к этим. Вообще какой смысл отдавать подобное существо на произвол людей, постигнутого таким несчастьем, которого никто, даже самый опытный человек, не сумел бы отворотить? Влюбленные сами соглашаются с тем, что они скорее больны, чем находятся в здравом рассудке, и отдают себе отчет в том, что плохо соображают, но не в силах совладать с собой. Как же могут они, после того как к ним снова вернется рассудок, считать хорошим то, на что они решились в таком состоянии? К тому же, если бы ты стал выбирать самого лучшего из влюбленных, тебе пришлось бы выбирать из небольшого числа, а если бы ты стал выбирать наиболее для себя подходящего из числа остальных людей, то выбор был бы очень велик. Поэтому гораздо более вероятно встретить как раз среди многих того, кто достоин твоей дружбы.

Если ты боишься установившегося обычая, что люди, проведая, станут тебя порицать, так тут надо ожидать вот чего: влюбленные, полагая, что их собственные восторги разделяются и остальными людьми, превозносят себя в рассказах и с гордостью дают понять всем, что их старания были ненапрасны; а равнодушные, владея собой, вместо людской молвы избирают нечто лучшее.

Далее, многие неизбежно замечают и видят, как влюбленные сопровождают тех, в кого влюблены, и ухаживают за ними, поэтому чуть только люди застанут их в беседе друг с другом, сейчас же предполагают, что это вызвано влечением, которое или уже возникло, или обнаружится потом. А равнодушным никто и не пытается ставить подобные вещи в вину, так как все уверены, что им надо побеседовать или по дружбе, или просто потому, что это доставляет им какое-то удовольствие.

Если же тебе страшно при мысли, что дружбе трудно быть постоянной, так ведь во всех других случаях, когда возникнет разлад, несчастье это будет касаться обеих сторон; если же только ты потеряешь то, чем всего более дорожишь, тогда большой урон понесешь ты; вот и выходит, что остерегаться надо влюбленных. Многие их огорчает, они считают, будто все совершается им во вред. Поэтому они не дают тем, кого любят, общаться с остальными людьми, боясь, что богатые превзойдут их изобилием денег, а образованные — умом, словом — остерегаются влияния всякого, кто обладает каким-нибудь преимуществом. Убедив тебя относиться неприязненно к таким людям, они лишают тебя друзей. Если же ты, не забывая о себе, будешь разумнее их, это поведет к размолвке с ними. А кому не довелось влюбиться, но кто по-хорошему добился того, в чем нуждался, тот не будет иметь ничего против людей общительных, наоборот, ему ненавистны нелюдимы, о ком можно подумать, что они презирают тебя; в общительности же он видит пользу. Поэтому гораздо больше вероятия, что благодаря этому нашему делу ты наживешь не врагов, а друзей.

Далее, многих влюбленных привлекает тело, еще до того как они узнали характер и проверили остальные свойства, поэтому им неясно, захотят ли они оставаться друзьями и тогда, когда прекратится их влечение, а что касается равнодушных, которые были друзьями еще раньше, то невероятно, чтобы их дружба уменьшилась от испытанного ими удовольствия, напротив, оно останется памятным и на будущее.

Следует ожидать, что ты и сам станешь лучше, если послушаешься меня, а не какого-нибудь влюбленного: ведь они одобряют не то, что на самом деле хорошо, а все, что бы ни говорилось и ни делалось,— и потому что боятся вызвать неприязнь, и потому что им самим страсть мешает разобраться.

Любовь заставляет иначе смотреть на вещи: кто в ней несчастлив, тех она принуждает считать мученьем даже то, что

не причиняет огорчений другим, а кто счастлив, тем она велит хвалить и то, что никому не доставляет удовольствия. Поэтому следует скорее жалеть тех, в кого влюбляются, чем завидовать им.

C Если ты меня слушаешься, я буду с тобой не ради нынешнего наслаждения, но и ради будущей пользы. Любви не одолеть меня: сам я буду владеть собой; из-за пустяков злейшим врагом тебе не стану, даже по серьезному поводу посержусь и перестану, невольные проступки буду прощать, вольные — попытаюсь предотвратить; таковы свидетельства долговечной и прочной дружбы.

D Если тебе представляется, будто без влюбленности не может возникнуть крепкой дружбы, то подумай: ведь тогда ничего не значили бы для нас ни сыновья, ни отцы, ни матери, и не заводили бы мы верных друзей, связанных с нами не таким влечением, но совсем другими побуждениями.

E Далее, если надо с особой благосклонностью относиться к тем, кто в ней нуждается, то среди прочих следует предпочесть не тех, кто отличается знатностью, а тех, кому хуже всех приходится: ведь чем больше беды, от которых ты их избавишь, тем сильнее будет их благодарность. Поэтому стоит угощать на свой счет не друзей, а просителей и нуждающихся в пище: они будут это ценить, провожать тебя, подходить к твоим дверям и, радуясь, усердно благодарить тебя и желать всяких благ.

Впрочем, может быть, следует с благосклонностью относиться не к тем, кто в этом сильно нуждается, а к тем, кто всех лучше может отблагодарить; не к тем, кто только умоляет о подачке, но к тем, кто сам достоин такого дела, не к тем, кто 234 насладится расцветом твоей молодости, а к тем, кто уделит тебе от своих благ, когда ты станешь постарше; не к тем, кто, сделавши дело, будет перед всяким похваляться из-за своей хвастливости, а к тем, кто перед всеми будет хранить молчание из стыдливости; не к тем, кто лишь короткое время заботится

о тебе, а к тем, что всю жизнь неизменно останутся твоими друзьями; не к тем, кто, чуть только прекратится их влечение, **В** будет искать повода стать тебе врагом, а к тем, кто выкажет свои высокие свойства и тогда, когда минет твой расцвет.

Итак, помни о том, что я сказал, и имей в виду, что влюбленных унимают их друзья, считая, что они затевают плохое дело, а равнодушных никто из близких никогда не упрекал в том, что они замышляют плохое для себя.

Быть может, ты спросишь меня, убеждаю ли я тебя быть благосклонным ко всем равнодушным. Думаю, что и влюбленный не посоветовал бы тебе так относиться ко всем влюбленным. **С** Не стоит одинаково угождать всем, кто добился своего, да и тебе, при всем желании, невозможно в одинаковой мере утаиться от людей. От этого дела не должно быть никому ущерба, а только польза для обоих.

Д Я полагаю, что сказанного достаточно; если же ты желаешь дополнений и находишь пропуски, тогда задавай вопросы».

Каково, по-твоему, Сократ, это сочинение? Не правда ли, все превосходно сказано, особенно в смысле выражений?

Сократ. Чудесно, друг мой, я прямо поражен. И ты тому причиной, Федр: я глядел, как ты, читая, наслаждался этим сочинением, и так как ты, по-моему, больше, чем я, знаешь толк в таких вещах, я последовал за тобой и, следуя за тобой, приходил в неистовый восторг вместе с тобой, божественная ты головушка.

Федр. Ну, ты уж, кажется, шутишь.

Сократ. Тебе кажется, что я шучу, а не говорю серьезно?

Е **Федр.** Конечно, нет, Сократ. Но скажи по правде, ради Зевса, покровителя дружбы: неужели ты думаешь, что кто-нибудь другой из эллинов мог бы сказать об этом иначе, больше и полнее?

Сократ. Что же? Значит, нам с тобой надо одобрить это сочинение также и за то, что его творец высказал в нем все,

что полагается, а не только за то, что каждое выражение там тщательно отточено, ясно и закругленно? Раз надо, приходится уступить в угоду тебе, хотя я, по моему ничтожеству, и не заметил этого. Я обращал все внимание только на его красноречие, а остальное, я думаю, и сам Лисий признал бы недостаточным. По-моему, Федр, не в обиду тебе будь сказано, он повторяет одно и то же по два, по три раза, словно у него мало средств по-разному говорить об одном и том же — или, возможно, это было для него не важно. И показалось мне мальчишеством то, как он выставляет напоказ свое умение выражать одно и то же так, то эдак — и в обоих случаях великолепно.

В Федр. Ты не прав, Сократ. Все это есть в его сочинении, и в немалом количестве: он ничего не упустил из того, что заключается в предмете его речи и достойно упоминания, и никто никогда не смог бы сказать полнее и лучше, чем он сказал.

Сократ. В этом я уж не смогу согласиться с тобой: ведь если я в угоду тебе уступлю, меня изобличат древние мудрые мужи и жены, говорившие и писавшие об этом.

С Федр. Кто ж это такие? И где ты слышал что-нибудь лучшее?

Сократ. Сейчас я не могу так сразу ответить. Но ясно, что я от кого-то слышал, не то от прекрасной Сапфо, не то от мудрого Анакреонта, не то от каких-то писателей. А почему я так говорю? Грудь моя, дорогой друг, полна, я чувствую, что могу сказать не хуже, чем Лисий, хоть и по-другому. А так как сам по себе я ничего такого не могу придумать, — я в этом уверен, ибо сознаю свое невежество, — то остается, по-моему, заключить, что я, слушая, наполнился из чужих источников, наподобие сосуда, но по своей тупости позабыл, как и от кого я слышал все.

Федр. Это, благороднейший друг мой, ты прекрасно сказал. Я и не прошу, чтобы ты говорил, от кого и как все слы-

шал; исполни только то, о чем ты говоришь: обещай мне сказать иначе, чем в этом свитке, и к тому же лучше и не меньше и не делая оттуда заимствований, а я тебе обещаю, по примеру девяти архонтов, поставить по обету в Дельфах золотое во весь рост изображение, не только мое, но и твое.

236 **Сократ.** До чего же ты мил, Федр, золотой мой, если думаешь, будто я утверждаю, что Лисий во всем ошибся, и полагаешь, будто я в силах сказать иначе, чем он. По-моему, даже с самым заурядным писателем такого не случается. Хотя бы, например, тот, о ком у нас речь. Кто же, утверждая, что надо быть благосклоннее к равнодушному, чем к влюбленному, не станет, по-твоему, хвалить благоразумие и порицать безрассудство? Это ведь неизбежно, и разве тут скажешь иное? Думаю, что такие вещи и допустимы и простительны для говорящего. И тут нужно хвалить не изобретательность, а изложение; а где доводы не так очевидны и необходимы и где их трудно подыскать, там, кроме изложения, следует хвалить также изобретательность.

Федр. Согласен с тобой, потому что, по-моему, ты правильно говоришь. Так я и сделаю: позволю тебе принять за **В** основу, что влюбленного скорей можно признать больным, чем равнодушного,— если же в остальном ты скажешь иначе, чем Лисий, но притом полнее и лучше, тогда стоять твоей кованой статуе в Олимпии рядом со священным приношением Кипселидов!

Сократ. Ты, Федр, принял всерьез, что я напал на твоего любимца, подтрунивая над тобой, и думаешь, будто я в самом деле попытаюсь равняться с его умением и сказать что-нибудь иное, более разнообразное?

Федр. Насчет этого, мой дорогой, ты попался в такую же **С** ловушку. Говори как умеешь, больше тебе ничего не остается, иначе нам придется, как в комедиях, заняться нелегким делом препирательств. Поберегись и не заставляй меня повторить

твой же прием: «если я, Сократ, не знаю Сократа, то я забыл и самого себя» или «он хотел говорить, но ломался».

Сообрази, что мы отсюда не уйдем, прежде чем ты не выскажешь того, что у тебя, как ты выразился, в груди. Мы здесь одни, кругом безлюдье, я посильнее и помоложе — по всему этому «внемли, что я реку» — не доводи дела до насилия, лучше говори по доброй воле!

Сократ. Но, милый Федр, не смешно ли, если я, простой человек, буду вдруг состязаться с таким хорошим писателем!

Федр. Знаешь что? Перестань-ка ломаться передо мной. У меня, пожалуй, припасено кое-что: стоит мне сказать, и ты будешь принужден высказаться.

Сократ. Так не надо говорить этого!

Федр. Нет, я непременно скажу, и мое слово будет клятвой. Клянусь тебе — но кем, однако? Кем из богов? Ну, хочешь, этим вот платаном? Право же, если ты мне не произнесешь речи перед вот этим самым деревом, я никогда не покажу и не перескажу тебе ничьей речи!

Сократ. Ох, негодный! Нашел же, чем заставить любителя речей его выполнить твое требование!

Федр. Да что с тобой? Почему ты все увертываешься?

Сократ. Уже нет, после такой твоей клятвы... Неужто я способен отказаться от такого угощения!

Федр. Так начинай.

Сократ. Знаешь, что я сделаю?

Федр. Ну, что?

Сократ. Я буду говорить, закрыв лицо, чтобы как можно скорее пробежать через всю мою речь и чтобы при взгляде на тебя не сбиваться от стыда.

Федр. Делай что хочешь, только говори.

Сократ. Так вот, сладкогласные Музы — зовут ли вас так за ваше пение или в честь любезного вам племени лигуров, — помогите мне поведать то, о чем принуждает меня говорить

этот превосходный юноша, чтобы его друг, которого он и раньше считал искусным, показался бы ему теперь еще искуснее! Жил себе юноша, вернее подросток, красоты необычайной, и в него были влюблены очень многие. Один из них был хитер: влюбленный не меньше, чем всякий другой, он уверил его в том, будто вовсе и не влюблен. И как-то раз, домогаясь своего, он стал убеждать его, будто надо быть благосклонным скорее к равнодушному, чем к влюбленному. А говорил он вот как:

О чем бы, милый юноша, мы ни рассуждали, начинать надо с одного: необходимо знать, о чем рассуждаешь, иначе неизбежны сплошные ошибки. Большинству людей невдомек, что они не знают сущности предмета. Не договорившись о ней в начале рассуждения, будто она им известна заранее, в дальнейшем его ходе, когда это, естественно, сказывается, они противоречат и сами себе, и друг другу. Пусть же с нами не случится того, в чем мы упрекаем других. Раз нам предстоит решить вопрос, с кем предпочтительнее дружить, с влюбленным или с равнодушным, надо условиться в определении, что такое любовь и в чем ее сила, а потом, не упуская его из виду и возвращаясь к нему, обсудим, пользу ли она приносит или вред.

Что любовь есть некое влечение, ясно всякому. А что и невлюбленные тоже влекутся к красоте, это мы знаем. Чем же, по-нашему, отличается влюбленный от невлюбленного? Следует обратить внимание, что в каждом из нас есть два начала, управляющих нами и ведущих нас; мы следуем за ними, куда бы они ни повели; одно из них — врожденное влечение к наслаждениям; другое — благоприобретенное представление о благе и стремление к нему. Эти начала в нас иногда согласуются, но бывает, что они находятся в разладе и верх берет то одно, то другое. Когда наше представление о благе разумно ведет нас к нему и своею силою берет верх, это называют здравым

238 смыслом, неразумное же влечение к наслаждениям, возобладавшее в нас своею властью, называется необузданностью. Впрочем, необузданность многоименна, ибо имеет много видов и разновидностей, и та из них, которой доведется стать самой заметной, дает свое название тому, кто ею одержим, хотя бы оно было и некрасиво и не стоило бы его носить. Так страсти к еде, взявшее верх над разумением блага и над остальными влечениями, будет чревоугодием, и кто им отличается, получает соответствующее прозвание. А если кто всецело поработен пристрастием к пьянству и только оно его и ведет — понятно, какое прозвище он получит. И в остальных случаях то же самое: от того влечения, что господствует постоянно, берется и название — это вполне понятно.

Ради чего все это было сказано, пожалуй, ясно: но, уж во всяком случае, все проще, когда скажешь, чем когда умолчишь. Ведь влечение к наслаждению красотой, которое вопреки разуму возобладало над представлением, заставляющим нас поступать порядочно, и которое, окрепнув под влиянием родственных ему влечений к телесной красоте, определяет все поведение человека, — это влечение получило прозвание от своего могущества, поэтому и зовется оно любовью.

Однако мне кажется, милый Федр, что на меня что-то нашло и я испытываю нечто божественное, — как по-твоему?

Федр. И даже очень, Сократ: вопреки обыкновению тебя подхватил какой-то поток.

Сократ. Так слушай меня и молчи. В самом деле, это место какое-то божественное, так что не удивляйся, если я во время моей речи, возможно, не раз буду охвачен нимфами — даже и сейчас моя речь звучит как дифирамб.

Федр. Это ты верно говоришь.

Сократ. В этом, однако, виноват ты. Но слушай остальное — иначе это наитие может и покинуть меня; впрочем, это дело божества, а нам надо снова вернуться к тому мальчику.

Так-то, милый мой! То, о чем предстоит нам рассуждать, уже указано и определено. Не упуская этого из виду, поговорим об остальном: какую пользу или какой вред могут принести влюбленный и равнодушный тому, кто им угрождает? Тот, кем правит влечение, кто стал рабом наслаждений, непременно сделает возлюбленного таким, каким он будет ему всего милее. Кто болен, тому приятно все, что ему не противится, а что сильнее его или равно ему, то ненавистно. Влюбленный не станет переносить по доброй воле, чтобы его любимец превосходил его или был ему равен, но всегда постарается сделать его уступчивым и беспомощным. Неуч уступает ученому, трус — храбрецу, бессловесный — красноречивому, тупой — остроумному. Вот эти-то или еще большие изъяны в уме любимого, неизбежно ли возникающие или присущие от природы, услаждают влюбленного, он даже старается их развить, лишь бы не лишиться преходящего наслаждения.

Он не может не ревновать и не мешать своему возлюбленному общаться с другими людьми, даже если ему это полезно и больше всего помогает возмужать, и так причиняет любимцу великий вред: но еще больший вред влюбленный причиняет ему, не давая приобщиться к тому, от чего возлюбленный мог бы стать разумнее, — а такова божественная философия, к которой влюбленный его и близко не подпускает из боязни, как бы возлюбленный не стал его презирать. Он и еще придумывает многое, лишь бы его любимец оставался невеждой во всем и глядел бы только на своего поклонника, доставляя ему высшее наслаждение, а себе причиняя огромный вред. Значит, тот, кто охвачен любовью, никак не будет полезным спутником и опекуном для ума возлюбленного.

Следом за этим надо нам посмотреть, каково состояние тела и уход за ним у того, чьим господином станет человек, который непременно стремится к наслаждению, а не ко благу — вот мы увидим, что он ищет не юношу крепкого сложения, а

неженку, выросшего не на ясном солнце, а в густой тени, незнакомого с мужскими трудами и сухим потом, но знакомого с расслабленным, немужественным образом жизни, такого, что прибегает к искусственным прикрасам и уборам за недостатком собственной красоты и занимается всем остальным, что с этим сопряжено. Это ясно, и не стоит дольше об этом распространяться. Поговорив об этом в общих чертах, перейдем к дальнейшему: ведь на войне и в других важных случаях подобное тело внушает неприятелю отвагу, а друзьям и самим влюбленным — страх за него. Это настолько очевидно, что не стоит об этом и говорить. Следом надо нам обсудить вот что: какая польза или какой вред для достояния возлюбленного получится от общения с влюбленным и от его попечения? Здесь ясно всякому, а особенно самому влюбленному, чего он всего более желал бы: пусть любимец не имеет самого дорогого, божественного и верного своему владельцу достояния. Влюбленный предпочел бы, чтобы тот лишился отца, матери, родственников и друзей, потому что, на его взгляд, все они мешают ему и порицают его за столь сладостную для него близость. Того, кто обладает состоянием — золотом или другим имуществом, — он будет считать неподатливым, а если тот даже поддастся, он будет думать, что такого нелегко будет держать в руках. Вот и выходит, что влюбленный поневоле досадует, если его любимец обладает состоянием, и радуется, если тот его потеряет. Желая как можно дольше пользоваться тем, что ему мило, влюбленный хочет, чтобы его любимец как можно дольше оставался безбрачным, бездетным, бездомным.

Есть тут и много других дурных сторон, но некое божество примешало к большинству из них кратковременное наслаждение. Лыстец, например, это — страшное чудовище и великая пагуба, однако природа примешала к лести какое-то наслаждение, очень тонкое. Можно порицать и гетеру, ибо и она вредна, и многих других тварей подобного рода, и многие занятия, — но

в повседневной жизни они доставляют немалое наслаждение. **С** Влюбленный же для своего любимца, помимо того что вреден, еще и в каждодневном быту несносен. По старинной пословице, сверстник радуется сверстнику. Думаю, что равенство возраста доставляет равные удовольствия, а сходство порождает дружбу. Впрочем, даже и общением со сверстниками можно иногда пресытиться, а уж навязчивость тягостна всегда и для всех. **Д** Что же до несходства, то оно всегда очень велико между влюбленным и возлюбленным, и все же, когда они вместе, старшему не хочется покинуть младшего ни днем, ни ночью: потому что его подстрекает неотступный яростный овод, суля все новые наслаждения его зрению, слуху, осязанию, всем чувствам, которыми чувствует он своего любимого, так что он, наслаждаясь, готов неотступно ему служить. А какое утешение, какое наслаждение его возлюбленному в том, что он пробудет с поклонником ровно столько же времени? Разве не внушит ему крайнее отвращение вид уже немолодого лица, одиозного, как и все остальное, **Е** о чем даже слышать неприятно, не то что на деле соприкасаться с ним, тем более по необходимости. И все время над ним недоверчивый надзор, его стерегут ото всех, он слышит и неуместную, преувеличенную похвалу и упреки, невыносимые и от трезвого, а от пьяного не только невыносимые, но еще и постыдные, потому что у пьяного все на языке и весь он нараспашку.

Пока кто влюблен, он вреден и надоедлив, но стоит пройти его влюбленности, и он становится вероломным; много наобещав, надавав множество клятв и просьб, едва-едва смог он **241** заставить своего любимца в чайнии будущих благ терпеть его общество — настолько оно было тому тягостно. А теперь влюбленному приходится расплачиваться: сам он переменялся, вместо любовного неистовства его властелином и повелителем сделался разум и здравый смысл, а между тем возлюбленный, не заметив, что он стал уже другим, требует прежней любезности, напоминая все, что было сделано и сказано, и разговаривает

с ним так, словно он все тот же человек. От стыда тот не решается сказать, что стал другим, и не знает, как выполнить клятвы и обещания, данные им, когда он был под властью прежнего безрассудства. Теперь к нему вернулся разум и здравый смысл, так что он не способен больше уподобиться себе — прежнему — и стать тем же самым, пусть даже он все еще поступает по-старому. Вот почему и прежний влюбленный поневоле спасается бегством: игральный черепок выпал другой стороной, и он пускается наутек, делая крутой поворот. А прежний любимец вынужден преследовать его, негодуя и проклиная, потому что с самого начала он не ведал, что никогда не надо угождать влюбленному, который наверняка безрассуден, и куда лучше угождать тому, кто не влюблен, да умен. Иначе придется ему покоряться человеку ненадежному, ворчливому, завистливому, противному, который вреден для имущества, вреден и для состояния тела, а еще вреднее для духовного совершенствования, ценнее которого поистине нет ничего ни у людей, ни у богов. Все это надо учесть, мой мальчик, и понимать, что дружба влюбленного возникает не из доброжелательства, но ради насыщения как бы пищей.

Словно волки ягнят, так влюбленные юношу любят.

Так-то. Федр, позволь больше не занимать тебя моими рассуждениями — на этом я закончу свою речь.

Федр. А я думал, что это только ее половина, что ты столько же скажешь о равнодушном, о том, что надо больше угождать ему и какие у него преимущества. А ты, Сократ, почему-то вдруг остановился.

Сократ. Разве ты не заметил, дорогой мой, что у меня уже зазвучали эпические стихи, а не дифирамбы, хоть я только то и делал, что порицал? Если же я начну хвалить равнодушно, что же, по-твоему, я тогда сделаю? Уверен ты, что и тогда нимфы, которым ты не без умысла меня подбросил, вдохновят

меня? Лучше выскажу все в двух словах: равнодушный хорош всем, что в нем противоположно тому, за что мы поносили влюбленного. Стоит ли об этом распространяться? Хватит говорить о них обоих, пусть с моей речью будет то, чего она заслуживает, а я удаляюсь, перейду на тот берег речки, пока ты не принудил меня еще чего наделать, похуже прежнего.

Федр. Только, Сократ, не раньше, чем спадет жара. Разве ты не видишь, что уже наступает полдень, который называют недвижимым? Переждем, побеседуем еще о том, что было сказано, а как станет, может быть, прохладнее, мы и пойдем.

Сократ. По части речей ты, Федр, божественный и прямо-таки чудесный человек! Я думаю, что из всех речей, произнесенных за время твоей жизни, никто не сочинил их больше, чем ты: ты либо сам говорил их, либо других заставлял как-нибудь; если не считать фиванца Симмия, всех остальных ты намного превзошел. Вот и сейчас, кажется, я по твоей вине скажу речь!

Федр. Ну вот, нашел чем испугать! Но что за речь и почему?

Сократ. Лишь только я собрался, друг мой, переходить речку, как вдруг мой демон подал мне обычное знамение, что всегда удерживает меня, когда я что-нибудь собираюсь сделать: мне будто послышался тотчас же какой-то голос, не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искуплю свой проступок перед божеством. Я ведь прорицатель, хоть и неважный, вроде плохих писцов,— настолько, чтобы самому можно было обойтись. Я уже ясно понимаю свой проступок; ведь душа — тоже вещь. Еще когда я говорил ту свою речь, меня что-то тревожило и смущало: а вдруг я, по словам Ивика, за нерадение о богатых

...добуду почеть людскую.

Теперь же я чувствую, в чем мой проступок.

Федр. О чем ты говоришь?

Сократ. Ужасную, Федр, ужасную речь ты и сам принес, и меня вынудил сказать.

Федр. Как так?

Сократ. Нелепую и даже немного нечестивую — а какая речь может быть еще ужаснее?

Федр. Никакая, если только ты прав.

Сократ. Да как же? Разве ты не считаешь Эрота сыном Афродиты и богом?

Федр. Действительно так утверждают.

Сократ. Но не Лисий и не ты в той речи, которую ты произнес моими устами, околдованными тобою. Если же Эрот бог или хоть божествен, — а это ведь так, — то он никак не может быть злом, между тем в обеих речах, что мы сейчас о нем сказали, он представлен как некое зло. Этим они погрешили перед Эротом, вдобавок их глупость настолько чванлива, что хотя в них не утверждалось ничего здорового и верного, однако они кичливо притязали на значительность — лишь бы провести людишек и прославиться среди них. Да, друг мой, мне необходимо очиститься. Для погрешающих против священных сказаний есть одно древнее очищение, Гомер его не знал, а Стесихор знал: лишившись зрения за поношение Елены, он не был так недогадлив, как Гомер, но понял причину и, будучи причастен Музам, тотчас же сочинил:

Не верно было слово это,
На корабли ты не всходила,
В Пергом троянский не плыла,—

а сочинив всю так называемую «Покаянную песнь», он сразу же прозрел. Так вот в этом деле я буду умнее их: прежде чем со мной что-нибудь приключится за поношение Эрота, я попытаюсь пропеть ему покаянную песнь уже с непокрытой головой, а не закрываясь, как раньше, от стыда.

Федр. Для меня, Сократ, нет ничего приятнее этих твоих слов.

Сократ. Ты, конечно, понимаешь, добрый мой Федр, насколько бесстыдно были сказаны те речи — и моя, и та, что ты прочел по свитку. Если бы какому-нибудь человеку благородного и кроткого нрава, влюбленному или раньше когда-нибудь любившему такого же человека, довелось услышать, как мы утверждали, что влюбленные из-за пустяков становятся злейшими врагами возлюбленных и досаждают им недоброжелательством и приносят вред — разве он, по-твоему, не подумал бы, что слышит речи людей, воспитанных среди матросов и не видавших никогда, как любит свободный человек, и разве он хоть в чем-нибудь согласился бы с нами, когда мы хулили Эрота?

Федр. Нет, Сократ, клянусь Зевсом!

Сократ. И вот, устыдившись такого человека и убоившись самого Эрота, я желаю своей речью, словно пресной водой, смыть с себя всю эту морскую соленую горечь, заполнившую наш слух. Советую и Лисию как можно скорее написать о том, что, при прочих равных, надо больше угождать влюбленному, чем равнодушному.

Федр. Можешь мне поверить, так оно и будет. Если ты скажешь похвальное слово влюбленному, я непременно заставлю и Лисию, в свою очередь, написать сочинение о том же самом.

Сократ. Верю, пока ты будешь все таким же, как теперь.

Федр. Так начинай смелее!

Сократ. А где же у меня тот юноша, к которому я обращался с речью? Пусть он и это выслушает, а то, не выслушав этого, он еще поспешит угождать тому, кто его не любит.

Федр. Он возле тебя, совсем близко, всегда, когда ты захочешь.

Сократ. Так вот, прекрасный юноша, заметь себе: первая

144 речь была речью Федра, сына Питокла, мирринусийца, а то, что я собираюсь сказать, будет речью Стесихора, сына Эвфема, гимерейца. Она гласит так:

Неверно было слово это,—

будто, даже когда есть влюбленный, следует угождать скорее равнодушному из-за того, что один исступлен, а другой в здравом уме. Если бы исступление было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие блага дает нам исступление, правда, когда оно уделяется нам как божий дар.

В Прорицательница в Дельфах и жрицы в Додоне в исступлении сделали много хорошего для Эллады и отдельным людям, и целым народам, а в здравом уме — мало или вовсе ничего. И если мы стали бы говорить о Сивилле и других, которые благодаря божественному дару прорицания множеством предсказаний многих направили на верный путь в будущем, то мы бы потратили слова на то, что всякому ясно. Но вот на что стоит сослаться: древние, которые давали имена вещам, не считали исступление безобразным или позорным — иначе бы они не прозвали «маническим» то прекраснейшее искусство, которое позволяет судить о будущем. Нет, считая его прекрасным, если оно появляется по божественному определению, они и дали ему это имя, а наши современники, по невежеству вставив букву «т», называют его «мантическим». Точно так же и тот вид гадания, когда сведущие люди пытаются грядущее по птицам и другим знамениям, в которых, словно нарочно, заключен для человеческого ума смысл и даже знание будущих событий, древние называли ойонистикой [или гаданием посредством ума], а теперь называют попросту «ойонистикой» [или птицегаданием], с омегой ради пышности. Так вот, насколько прорицание совершеннее и ценнее птицегадания и по имени и по существу — настолько же, по свидетельству древних, исступление, даруемое богом, прекраснее здравомыслия, свойственного людям.

С

D

Избавление от болезней, от крайних бедствий, от тяготившего издревле божьего гнева бывало найдено благодаря иступлению, появившемуся откуда-то в некоторых родах и дававшему прорицание тем, кому это требовалось. Иступление заставляло прибегать к молитвам и служению богам, отчего удостоивалось очищения и посвящения в таинства и тем ограждало от напастей и на нынешнее и на будущее время того, кем овладевало, и приносило избавление от нынешних зол подлинно иступленным и одержимым.

Третий вид одержимости и иступления — от Муз, оно охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет излить вакхический восторг в песнопениях и в иных родах поэзии и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без ниспосланного Музами иступления подходит к порогу творчества, в уверенности, что благодаря одной сноровке станет изрядным поэтом, тот немощен, и все созданное человеком здравомыслящим затмится творениями иступленных.

Вот сколько — и еще больше — могу я привести примеров, когда приносит благо иступление, даруемое богами. Так что не надо нам его бояться, и пусть нас не собьет с толку и не запугивает ни одна речь, если в ней утверждают, будто дружить следует с человеком здравомыслящим, а не с тем, кто охвачен порывом. Пускай себе торжествуют победу те, кто докажет к тому же, что не на пользу влюбленному и его любимцу боги ниспосылают любовь, — нам надлежит доказать, что дело обстоит как раз наоборот и что подобное иступление боги посылают на величайшее счастье. Такому доказательству наши искусники не поверят, зато поверят люди мудрые. Прежде всего надо вникнуть в подлинную природу божественной и человеческой души, рассмотрев, что она испытывает и что творит. Начало же доказательства следующее:

Вселенская душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бес-

смертно. А у того, что сообщает движение другому и само приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет самое себя, не убывает и никогда не перестает двигаться и служит источником и началом движения для всего остального, что движется. А начало не возникает. Из начала неизбежно должно возникнуть все, что возникает, а само оно ни из чего не возникает. Если бы оно возникло из какого-либо начала, оно уже не было бы началом. Раз оно не возникает, то не может никак и уничтожиться. Если бы погибло начало, оно уже никогда не могло бы возникнуть из чего-либо, да и ничто другое не возникало бы из него, так как все должно возникать из начала. Значит, начало движения — это то, что движет само себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе и небо, и вся природа, перемешавшись, остановились бы, и уже не было бы ничего, что привело бы их снова в движение, чтобы они возникли.

Теперь, когда мы выяснили, что бессмертно все движущее само себя, — без колебания можно сказать то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, получающее движение извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, само по себе, — одушевлено, потому что такова природа души. Раз дело обстоит так, раз то, что движет самое себя, есть не что иное, как душа, то, значит, и душа не может возникать и должна быть бессмертной.

О ее бессмертии сказано достаточно. А о ее прообразе надо сказать вот что: вопрос, каков он, со всех сторон требует божественного и пространного изложения, зато сказать, чему она подобна, можно более кратко, и это в человеческих силах; так мы и будем говорить.

Уподобим душу слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего. У богов кони и возничие все благородны и от благородных предков рождены, а у остальных они неодинаковы. Прежде всего, правит упряжкой тот, кто и над нами

властвует, а затем и кони у него — один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а второй — совсем иной и от иных коней рожден. Поэтому править нами, конечно, дело тяжкое и докучное.

С Попробуем сейчас сказать о том, как произошло название смертного и бессмертного существа. Вселенская душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая разные виды. Совершенная и окрыленная, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не ухватится за что-нибудь твердое,— тогда она вселяется туда и получает земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собой; а все вместе, то есть такое слияние души и тела, получило имя «существо» и «смертный».

Д О бессмертном же мы не в состоянии судить лишь по одному этому слову, так как, не видав и в достаточной мере не постигнув бога мысленно, мы воображаем себе некое бессмертное существо, обладающее душой и телом, нераздельными на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается.

Е Мы же коснемся причины утраты крыльев: почему они отпадают у души? Причина здесь, видимо, такая: крылу от природы присуща подъемная сила, способность возносить тяжелое в высоту, где обитает род богов. А из того, что связано с телом, душа больше всего приобщилась как-то к божественному, божественное же прекрасно, мудро, доблестно, и тому подобное. Этими свойствами и вскармливаются и взращиваются крылья души, а от свойств противоположных, от всего безобразного, дурного они чахнут и гибнут.

247 Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и демонов, выстроенное в одиннадцать отрядов,— только одна Гестия не покидает дома богов,

а из остальных богов главные, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученной ему ратью.

Много есть блаженных зрелищ и поприщ в пределах неба, там, где движется счастливый род богов; каждый из них делает свое дело и следует за Зевсом потому, что всегда хочет этого и может,— ведь ропот чужд сонму богов.

В Отправляясь на праздничный пир, боги поднимаются к вершине по краю поднебесного свода, где их колесницы, которые не теряют равновесия и легко управляются, совершают путь легко; зато колесницы остальных двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и обременяет своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душа испытывает муки и крайнее напряжение.

С Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выбираются наружу и останавливаются на хребте неба, и, пока они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, они же созерцают то, что за пределами неба.

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоеет по достоинству. Она же такова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — разуму; ее-то и постигает истинное знание.

Д Мысль бога питается разумом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает, поэтому она, когда видит сущее хотя бы время от времени, любит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод, описав круг, не перенесет ее опять на то же место. В своем круговом движении она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости от изменений

Е

того, что мы теперь называем бытием, но то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии. И, насладившись созерцанием всего, что является подлинным бытием, душа снова опускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возникший ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром.

248
В
Такова жизнь богов. Что же до остальных душ, то у той, которая всех лучше мчалась вслед богу и уподобилась ему, голова возникшего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду, но ей не дают покою кони, и она с трудом созерцает сущее. Другая душа то поднимается, то опускается — кони рвутся так сильно, что она что-то видит, а чего-то не видит. Вслед за ними все остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напираят, пытаясь опередить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возникшим с ними не справиться, многие калечатся, у многих ломаются крылья, и, несмотря на крайние усилия, все они остаются лишенными созерцания сущего я, удалившись, питаются только представлениями.

С
D
Но ради чего так стараются увидеть поле истины? А потому, что там, на лугах, есть самая подходящая пища для лучших сторон души, пища, которой и питается природа пера, возносящего душу. Закон же Адрастеи таков: та душа, которая, став спутницей бога, увидит хоть частицу истины, остается невредимой вплоть до следующего кругооборота, и если она каждый раз сможет сделать то же самое, то ей никогда и ничто не будет грозить. Когда же она будет не в силах сопутствовать богу и видеть сущее, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении она не вселялась ни в какое жи-

вотное. Душа, видевшая всего больше, попадет в зародыш будущего философа и любителя красоты, преданного Музам и Эроту; вторая за ней — в царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в государственного деятеля, в хозяина, в дельца; четвертая — в того, кто усердно занимается упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или причастного таинствам; шестой по порядку пристанет быть поэтом или подвизаться в каком-нибудь ином роде подражательных искусств, седьмая станет ремесленником или земледельцем, восьмая — софистом или демагогом; девятая — тираном. Из всех них тому, кто проживет, соблюдая справедливость, достанется лучшая доля, а тем, кто ее нарушит, — худшая.

Но туда, откуда она пришла, никакая душа не возвращается в продолжение десяти тысяч лет, потому что не окрылится раньше этого срока, за исключением души человека, искренне преданного философии или сочетавшего с ней любовь к юношам; эти души окрыляются за три тысячелетних кругооборота, если три раза подряд изберут для себя такую жизнь, и на трехтысячный год отходят. Остальные же, завершив свою первую жизнь, предстают перед судом, а после приговора суда одни отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике освободила от груза и вознесла в одну из областей неба, ведут там такую жизнь, какой заслужили, когда пребывали в человеческом образе. На тысячный год и те и другие являются, чтобы получить новый удел и выбрать себе вторую жизнь, и избирают какую кто хочет. Тут и жизнь животного может получить человеческая душа, а душа того животного, что было когда-то человеком, снова внедрится в человека; но душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого облика, ведь человек должен постигать общие понятия, складывающиеся из многих чувственных восприятий, но сводимые разумом воедино. А это есть припоминание того, что

некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, высоко смотрела на то, что мы теперь называем бытием, и, поднявшись, заглядывала в подлинное бытие. Поэтому, по справедливости, окрыляется только разум философа, память которого по мере сил всегда обращена к тому, в чем и сам бог проявляет свою божественность. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным; и так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, то, конечно, толпа будет увещевать его, словно безумного, не разглядев его восторженности.

Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде исступления: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь, но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу,— вот причина его исступленности. Из всех видов восторженности этот — недаром он и самого высокого происхождения — самый лучший и для того, кто ею обладает, и для того, кто разделяет ее с ним. Причастный к такому исступлению любитель прекрасного называется влюбленным. Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей подлинно сущего, иначе она не вселилась бы в это живое существо.

Припоминать подлинное сущее, глядя на то, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, павши сюда, под чужим влиянием позабыли, обратившись к неправде, на свое несчастье, все священное, виденное ими раньше. Мало остается таких душ, у которых память достаточно сильна. Всякий раз, увидев что-нибудь подобное тому, что было там, они бывают до того поражены, что уже не владеют собой, но при этом сами не знают, что с ними творится, потому что не могут как следует разо-

браться в своих чувствах. В здешних подобиях нет отблеска справедливости, воздержности и всего прочего, что ценно для души, и не многим удастся, да и то с трудом, подходя со своими несовершенными орудиями к этим отображениям, узнать, что в них отображено.

Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели своим взором блаженное зрелище, одни — следуя за Зевсом, другие — за прочими богами, и приобщались к таинствам, которые по праву можно назвать самыми блаженными, и совершали их, сами еще непорочные и не испытывавшие зла, ожидавшего нас в будущем. Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в чистом сиянии, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и не можем сбросить, как улитка — свой домик.

Надо благодарить память, ибо это она заставляет нас тосковать о том, что было тогда, — отчего мы сейчас так подробно говорили об этом. И красота, как мы сказали, сияла нам среди того, что там было; когда же мы пришли сюда, то стали воспринимать ее сияние всего отчетливее самым отчетливым из наших чувств, а из телесных чувств, которые достаются нам здесь, самое острое — это зрение. Но и ему не дано видеть чью-либо разумность, иначе, если бы когда-нибудь нам явился зримый воочию образ ее ли, или другого свойства, достойного любви, то он вызвал бы в нас сильнейшую страсть. А теперь только одной красоте выпала на долю способность быть зримой и внушать любовь. Человек, не посвященный недавно в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда туда, к самой красоте: он видит здесь нечто одноименное с нею и при взгляде на него не испытывает благоговения, но в поисках наслаждений стремится, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить и не боится, не стыдится грубо и дерзко гоняться за наслаждениями вопреки природе. Между тем человек, только

что посвященный в таинства, долго созерцавший тогда все, что там было, при виде божественного лица, точного подобия той красоты, или совершенного тела, сперва трепещет, охваченный страхом, вроде того, что тогда испытывал там, затем он смотрит на него с благоговением, как на бога, и если бы он не боялся прослыть совсем исступленным, то стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно изваянию или богу. Когда же тот взглянет на него, он сразу меняется, и, как в лихорадке, его бросает в пот и в необычный жар.

В Восприняв глазами токи, исходящие от красоты, он согревается, а от этого укрепляется природа пера: от тепла вокруг пера все, что раньше затвердело от сухости и мешало ему расти, размягчается. От притока питания стержень пера набухает, и они начинают быстро расти от корня по всей душе — ведь она прежде вся была покрыта перьями. Пока это происходит, душа **С** вся клокочет и бьет через край. Когда прорезываются зубы, бывает зуд и раздражение в деснах, точно то же терпит и душа, когда начинают расти крылья: она клокочет, испытывает раздражение и зуд, рождая крылья.

Д Смотря на красоту юноши, она воспринимает в себя исходящие и истекающие оттуда частицы — недаром их называют влечением; впитывая их, она согревается, избавляется от муки и радуется. Когда же она расстается с ним, то сохнет: отверстия проходов, по которым пробиваются перья, ссыхаются, закрываются, и ростки перьев оказываются заперты. Они, вместе с влечением запертые внутри, бьются наподобие пульса, трут и колют, так как каждый росток ищет для себя выхода, — и от этого душа, вся исколотая изнутри, раздражается и мучится, но все же, храня память о прекрасном, радуется.

Е Душе не по себе от этого странного чувства, в котором смешались радость и боль, в недоумении она неистовствует, от испуга не может она ни ночью спать, ни днем оставаться на месте. В тоске бежит она туда, где думает увидеть обладателя

252 красоты. При виде его влечение разливается по ней, и то, что было ранее замкнуто, раскрывается — для души это передышка, и, когда прекращаются и уколы и муки, она вкушает величайшее наслаждение. По доброй воле она никогда от него не откажется, ее красавец для нее дороже всех: тут забывают и о матери, и о братьях, и о всех приятелях, и даже потерять по нерадению все состояние ей тоже нипочем. Презрев все обычаи и приличия, соблюдением которых щеголяла прежде, она готова рабски служить своему желанному и валяться где попало, лишь бы поближе к нему,— ведь, помимо благоговения перед обладателем красоты, она нашла в нем единственного врача для своих величайших страданий.

В Такое состояние, о котором я говорю, прекрасный мой мальчик, люди зовут Эротом, а боги — ты, наверное, улыбнешься новизне прозвания: по-моему, это кто-то из гомеровидов приводит из отвергаемых песен два стиха об Эроте, причем один из них очень дерзкий и не слишком складный. Поют же их так:

Люди прозвали его самого Эротом крылатым,

С Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья.

Этому можно верить, можно и не верить. Как бы то ни было, но причина такого состояния влюбленных именно в этом.

Если он, этот тезка крыла, овладеет кем-нибудь из спутников Зевса, тот сможет вынести и более тяжелое его бремя. Если же в плен Эрота попали служители Арея, вместе с ним совершавшие кругооборот, то они, если вдруг решат, будто их чем-то обижает тот, в кого они влюблены, бывают склонны к убийству и готовы принести в жертву и самих себя, и своего любимца. То же самое и с остальными богами: в сонме какого бессмертного кто был, тот того и почитает и по мере сил подражает ему и в своей жизни, пока еще ничто его не испортило и пока длится его первое существование,— и в том, как он ведет себя и обращается с возлюбленным и с остальными людьми.

Каждый выбирает среди красавцев возлюбленного себе по праву и, словно это и есть сам бог Эрот, делает его как бы своим кумиром, украшает его, чтобы чтить его священнодействиями.

Е Спутники Зевса ищут Зевсовой души в том, в кого влюбляются, они смотрят, склонен ли он от природы к тому, чтобы быть философом и вождем, а когда найдут его, влюбляются и все делают, чтобы он стал таким. Если раньше они этим делом и не занимались, то теперь берутся за него, собирают сведения откуда только могут и сами следуют им. Они стремятся обнаружить и найти в самих себе природу своего бога, и это удастся им, так как они принуждены пристально всматриваться в этого бога; память приобщает их к божеству, от которого они в восторженном исступлении перенимают стремления и нравы, насколько возможно человеку что-то воспринять от бога. А возлюбленный становится им еще дороже, потому что все это они ставят ему в заслугу; черпая у Зевса, словно вакханки, и изливая почерпнутое в душу любимого, они делают его как можно более похожим на своего бога.

253

В Те же, кто следовал за Герой, ищут царственных свойств, а найдя такого юношу, ведут себя с ним точно таким же образом.

Спутники Аполлона или любого другого из богов, идя по стопам своего бога, ищут себе юношу соответствующих качеств, а когда обретут его, убеждают возлюбленного подражать, как они сами, их богу и, внося в его жизнь стройность, в меру своих сил приобщают его и к делам, и к образу своего бога, никогда не обнаруживая при этом ни зависти, ни низкой вражды к своему любимому, но стараясь сделать все для того, чтобы он стал похож на них самих и на бога, которого они почитают.

С

И если истинно влюбленному удастся сделать то, к чему он стремится, то это стремление, благодаря его посвящению в таинства, и прекрасно и приносит счастье тому, кто будет избран

в друзья своему неистовствующему от любви другу. Пленение же избранника происходит следующим образом.

В начале этого рассказа мы каждую душу разделили на трое: две части мы уподобили коням, третью — возничему. Допустим и сейчас то же самое.

Из коней, говорим мы, один хорош, а другой нет. А чем хорош один и плох другой, мы не говорили, и сказать об этом надо сейчас. Так вот, один из них прекрасных стáтей, стройный, шея высокая, храп с горбинкой, масть белая, глаза черные; он любит честь, но при этом воздержан и совестлив, он друг верных мнений, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом.

А другой весь перекошен, тучен, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы; космы вокруг ушей делают его глухим, он с трудом повинуется бичу и стрекалам.

Когда перед взором возничего предстает нечто достойное любви и от этого зрелища душа у него разгорячается, вся охваченная зудом и уязвляемая страстью, тот конь, что послушен возничему, одолеваемый обычной своей стыдливостью, сдерживает свой бег, чтобы не наскочить на любимого.

А другого коня возничему уже не повернуть ни стрекалом, ни бичом: он вскачь несется изо всех сил. С ним мученье и его сотоварищу по упряжке, и возничему, он принуждает их приступить к возлюбленному с намеками на соблазнительность любовных утех.

Второй конь и возничий сперва сопротивляются, негодуют, потому что он принуждает их к ужасным и незаконным делам. Но в конце концов, так как нет никакого предела беде, они поддаются туда, куда он их тянет, уступают и соглашаются выполнить его веления.

Вот они уже близко от любимого и видят его сверкающий взор. При виде его память возничего несется к природе самой красоты, снова видит ее, воздвигнутую вместе с воздержностью на чистом и священном возвышении, а увидев, устрашается, от благоговейного стыда падает навзничь и от этого поневоле натягивает вожжи так сильно, что оба коня опускаются на задние ноги — один охотно, так как он не противится, а другой — тот, который нагл, — против воли.

C
D
Когда она их так осаживает, у одного коня от стыда и потрясения обливается потом вся душа, а другой, чуть стихнет боль, причиненная уздой и падением, едва переведя дух, начинает в гневе браниться, поносить и возничего, и сотоварища по упряжке за то, что те из трусости и пугливости покинули строй и нарушили уговор. И снова он принуждает их подойти против воли и с трудом уступает их просьбам отложить это до другого раза.

Когда назначенный срок наступит, он напоминает им об этом, а они делают вид, будто забыли. Он пускает в ход силу, ржет, тащит, принуждая подступиться к возлюбленному с теми же речами. Чуть только они приблизятся к нему, конь этот нагибается, вытягивает хвост и, закусив удила, бесстыдно тянет вперед.

E
256
Возничий, которого прежнее чувство одолевает еще сильнее, откидывается назад, словно на бегах у барьера, изо всех сил натягивает узду, зажатую между зубами наглого коня, в кровь ранит ему злоречивый язык и челюсти, заставляет его подогнуть колени и опуститься наземь и причиняет ему такую боль, что дурной конь, испытав ее несколько раз, смиренно следует намерениям своего возничего, отбросив наглость, и при виде красавца помирает со страху. Так и получается, что душа влюбленного следует за возлюбленным со стыдом и боязнью. Тот, кто не прикидывается влюбленным, а испытывает истинное чувство, чтит его как богоравного. Да и сам юноша по природе

должен быть другом своего поклонника, и если сперва, порицаемый школьными товарищами или еще кем-нибудь, кто говорил ему, будто непристойно сближаться с влюбленным, он отталкивал поклонника, то с течением времени его юный возраст и неотвратимый рок сделают так, что он согласится с ним сближаться. Ведь нет такого определения судьбы, чтобы дурной дурному был другом, а хороший хорошему — нет.

Когда юноша, допустив к себе влюбленного, вступит с ним в разговор, увидит вблизи его привязанность, — она поражает возлюбленного, который замечает, что дружба всех других его друзей и близких, вместе взятых, ничто в сравнении с любовью его одержимого богом друга.

Со временем близость их растет от встреч в гимназиях и в других местах; тогда то истечение, которое Зевс, влюбленный в Ганимеда, назвал влечением, обильной струей изливаясь на влюбленного, частью проникает в него, а частью, когда он уже переполнен, вытекает наружу. Как дуновение или звук, отраженные гладкой и твердой поверхностью, снова несутся туда, откуда исходят, так и поток красоты снова возвращается в красавца через глаза, то есть тем путем, которым ему свойственно проникать в душу, теперь уже окрыленную, ибо он орошает проходы перьев, питает рост крыльев и наполняет любовью душу любимого.

Он любит, но не знает кого, и не понимает, что с ним творится, и не может этого объяснить; словно человек, который заразился глазной болезнью, он не может найти ее причину, потому что не замечает, что во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя: когда тот здесь, у возлюбленного, как и у него самого, утишается боль, когда его нет, возлюбленный тоскует так же, как тот по нему тоскует, и его взаимность — это лишь подобие любви влюбленного; называет же он ее, да и считает, не любовью, а дружбой.

256 Как и у влюбленного, у него тоже возникает желание — только более слабое — видеть его, прикасаться, целовать, лежать вместе; он в скором времени, разумеется, так и поступает. Когда они лежат вместе, необузданный конь влюбленного находит, что сказать вознице, и в награду за множество мук требует хоть малого наслаждения; зато коню возлюбленного сказать нечего, и тот, томимый страстью, беспомощный, обнимает влюбленного, целует, ласкает его, как самого преданного друга, а когда они лягут вместе, он не способен отказать ему в угодении, если тот попросит. Но второй конь вместе с возникшим противятся этому, стыдясь и убеждая.

В Если побеждают лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и склонность к философии, го влюбленный и возлюбленный блаженно проводят здешнюю жизнь в согласии, владея собой и не нарушая скромности, подчинив то, из-за чего в душе появляется порча, и дав свободу тому, что ведет к добродетели. После смерти, став крылатыми и легкими, они одерживают победу в одном из трех поистине олимпийских состязаний, а большего блага не может дать никому ни человеческий здравый смысл, ни божественное исступление.

С Если же они будут вести жизнь не такую возвышенную и чуждую философии, но зато исполненную честолюбия, тогда, может быть, необузданные кони одолеют их души, застав их врасплох в минуту опьянения и беззаботности, сведут их вместе и заставят выбрать и сделать то, что толпа считает самым счастливым уделом. А сделав это один раз, они и впредь будут заниматься тем же, хоть и нечасто: ведь это не вполне соответствует свойствам их души. Они тоже дружны, но не так, как первые, и не расстаются, — и покуда любят друг друга, и когда любовь уже пройдет: они считают, что раз они дали друг другу великие клятвы верности, их уже нельзя нарушать и ссориться. После кончины они покидают тело хотя и бескры-

лые, но уже полные стремления окрылиться, так что они тоже получают немалую награду за свое любовное неистовство: ведь, по закону, не должны сходить во мрак и странствовать под землей те, кто уже вступил на путь поднебесного странствия,—
10 напротив, им назначена жизнь светлая и дано быть счастливыми, вместе странствовать и благодаря любви стать такими же крылатыми, когда придет срок.

Вот сколько божественных даров даст тебе, юноша, дружба влюбленного. А близость с человеком, равнодушным к тебе, близость, разбавленная смертным здравым смыслом, руководствующаяся смертной расчетливостью, порождающая в милой душе низменный образ мыслей, восхваляемый толпою как доб-
257 лость, приведет лишь к тому, что душа будет девять тысяч лет кружить около земли и, лишенная разума, под землей.

Вот, милый Эрот, дар тебе и возмещение — в меру наших сил — прекраснейшая и наилучшая покаянная речь. Это из-за Федра пришлось ее произнести, да еще в поэтических выражениях. Если ты прощаешь прежнюю мою речь и тебе приятна эта, будь благосклонен и милостив: не отнимай у меня и не губи в гневе дарованной тобою же способности любить.
В Дай, чтобы я стал еще дороже красавцам, чем до сих пор. Если в прежней речи мы с Федром сказали что-нибудь тебе не созвучное, вини в этом Лисия: он отец той речи. Отврати его от таких речей, обрати его к философии, как уже обратился его брат Полемарх, чтобы этот вот поклонник Лисия уже более не колебался, как сейчас, но посвятил бы свою жизнь Эроту и речам философским.

Федр. Я молюсь вместе с тобой, Сократ: раз так для нас
С лучше, пусть так и сбудется! А я уже давно удивляюсь, насколько эта твоя речь красивее, чем та первая, и лучше отде-

лана! Я даже опасаясь, как бы Лисий не упал в моих глазах, если бы пожелал в ответ на нее произнести еще какую-нибудь речь. Да и в самом деле, удивительный ты человек, недавно один из наших государственных людей тоже бранил его и ругал, а ругая, все время называл сочинителем речей. Быть может, наш Лисий из самолюбия и не будет теперь ничего писать.

Сократ. Ох, юноша, смешные вещи ты говоришь! Ты совсем ошибаешься насчет твоего приятеля, если думаешь, что он так пуглив. По-твоему, и тот, кто ругал его, говорил всерьез?

Федр. Так казалось, Сократ. Ты ведь и сам знаешь, что люди влиятельные и почитаемые в городе стесняются писать речи и оставлять их после себя записанными, боясь, как бы молва потом не назвала их софистами.

Сократ. Ты забыл, Федр, что сладостная излучина получила свое название от большой излучины на Ниле. Кроме этой излучины, ты не замечаешь и того, что как раз те государственные люди, которые больше всех о себе воображают, особенно любят писать речи и оставлять их после себя записанными. А потом, они так любят тех, кто их хвалит, что, записав какую-нибудь свою речь, на первом месте пишут имена тех, кто их когда-то и где-то похвалил.

Федр. Как ты говоришь, не понимаю.

Сократ. Разве ты не знаешь, что в начале каждого государственного постановления указывается прежде всего, кто его одобрил?

Федр. Как так?

Сократ. «Постановил» — так ведь говорится — «совет», или «народ», или они оба; «такой-то внес предложение» — здесь составитель речи с большой важностью и похвалой называет свою собственную особу, затем он переходит к изложению, выставляя напоказ перед теми, кто его одобрил, свою

В мудрость, причем иногда его сочинение получается чрезвычайно пространным. Это ли, по-твоему, не записанная речь?

Ф е д р. По-моему, нет.

С о к р а т. Но ведь если его предложение будет принято, он уходит из театра довольный. А если оно будет отвергнуто и он лишится удовольствия видеть свою речь записанной, поскольку она того недостойна,— то горюет и он сам, и его приятели.

Ф е д р. Конечно.

С о к р а т. Значит, они, ясное дело, не только не презируют этого занятия, но и восхищаются им.

Ф е д р. И даже очень.

С о к р а т. А что, если появится такой великий оратор или царь, что, обладая могуществом Ликурга, Солона или Дария, обессмертит себя в государстве и как составитель речей? Разве он не будет считать себя богоравным еще при жизни? И разве не будет согласно с ним и потомство, когда увидит записанные его речи?

Ф е д р. Конечно.

С о к р а т. Как по-твоему, неужели кто-нибудь из таких людей, как бы неприятен ни был ему Лисий, стал бы порицать его за то, что он пишет речи?

Ф е д р. Из твоих слов получается, что никак этого не может быть, иначе он порицал бы то, к чему сам стремится.

С о к р а т. Значит, всякому ясно, что писать речи вовсе не постыдно само по себе.

Ф е д р. А что же постыдно?

С о к р а т. А вот что, по моему: говорить и писать не так, как следует, то есть постыдно и злонамеренно.

Ф е д р. Это ясно.

С о к р а т. От чего же это зависит — писать хорошо или плохо? Надо ли нам, Федр, расспросить об этом Лисия или кого другого, кто когда-либо писал или будет писать хоть

насчет общественных дел, хоть насчет частных, хоть в стихах, как поэт, хоть без размера, как любой из нас?

Е **Федр.** Ты спрашиваешь, надо ли? Да для чего же, по правде говоря, и жить, если не ради таких наслаждений? Ведь не ради же тех наслаждений, которым должно предшествовать страдание,— иначе их и не почувствуешь, как это бывает чуть ли не со всем, что услаждает наше тело. Недаром такие наслаждения по справедливости и называют рабскими.

Сократ. Досуг у нас, правда, есть. К тому же цикады над нашей головой поют, разговаривают между собой, как это всегда бывает в самый знойный час, и, по-моему, на нас смотрят. Они если увидят, что и мы, подобно людям из толпы, не ведем беседы в полдень, а по лености ума дремлем, убаюканные ими, то справедливо осмеют нас, думая, что это какие-то рабы пришли к ним в убежище и, словно овцы в полдень, спят у родника. Если же они увидят, что мы, беседуя, не поддаемся их очарованию и проплываем мимо них, словно мимо сирен, они, в восхищении, уделят нам, пожалуй, тот почетный дар, который они получили от богов для раздачи людям.

Федр. Что же такое они получили? Я, кажется, и не слышал об этом.

Сократ. Как можно, чтобы человек, любящий Муз, даже и не слышал об этом! По преданию, цикады некогда были людьми, еще до рождения Муз. А когда родились Музы и появилось пение, то удовольствие от него привело некоторых из тогдашних людей в такой восторг, что среди песен они забывали о пище и питье и в самозабвении умирали. От них и пошла порода цикад. И вот для чего: они получили в дар от Муз способность обходиться без пищи и, едва родившись, не едят и не пьют, а сразу начинают петь и поют, пока не умрут. Зато после смерти они идут к Музам известить их, кто из земных жителей какую из них почитает. Известив Терпсихору о тех, кто почтил ее в хороводах, они помогают им снискать ее рас-

положение; Эрато опи извещают о тех, кто почтил ее в любовных песнях, и то же с остальными Музами, в зависимости от того, как подобает почитать каждую из них. Самую старшую из Муз — Каллиопу — и следующую за ней — Уранию — они извещают о людях, посвятивших свою жизнь философии и почитающих то, что подвластно этим Музам. Ведь среди Муз эти две больше всех причастны к познанию неба и к учениям обо всех делах божественных и человеческих, поэтому их голос всего прекраснее. Значит, по многим причинам нам с тобой надо беседовать, а не спать в полдень.

Ф е д р. Ну что же, будем беседовать.

Б С о к р а т. Итак, нам предстоит рассмотреть, как мы только что собрались сделать, от чего это зависит — говорить и писать хорошо или нехорошо.

Ф е д р. Да, разумеется.

С о к р а т. Чтобы речь вышла хорошей и прекрасной, разве оратор не должен постичь мыслью истину о том предмете, о котором он собирается говорить?

260 Ф е д р. Об этом, милый Сократ, я так слышал: тому, кто собирается стать оратором, нет необходимости понимать, что по своему существу справедливо — достаточно знать то, что кажется справедливым толпе, которая будет судить, — либо что подлинно хорошо или прекрасно — достаточно знать то, что таким представляется. Только это — а не истина — и делает речь убедительней.

С о к р а т. «Мысль не презренная», Федр, раз так говорят люди умные, но все же надо посмотреть, есть ли в ней смысл. Поэтому и то, что ты сейчас сказал, нельзя оставить без внимания.

Ф е д р. Ты прав.

С о к р а т. Рассмотрим ее следующим образом.

Ф е д р. Каким?

В С о к р а т. Скажем, я убеждал бы тебя приобрести кося,

чтобы сражаться с неприятелем, причем мы с тобой оба не имели бы понятия, что такое конь, да и о тебе я знал бы только то, что Федр считает конем ручное животное с большими ушами.

Федр. Это было бы смешно, Сократ.

Сократ. Это-то не смешно, но вот если бы я, чтобы всерьез тебя убедить, сочинил бы похвальное слово ослу, называя его конем и утверждая, что не только дома, но и в походе стоит завести эту скотинку, потому что на ней удобно и сражаться

С и подвозить кладь, да и на многое другое она годится...

Федр. Это было бы совсем уж смешно!

Сократ. А разве не лучше то, что смешно, да мило, чем то, что страшно и враждебно?

Федр. Ясное дело, лучше.

Сократ. Так вот, если оратор, не знающий, что такое добро, а что зло, выступит перед такими же несведущими гражданами, стремясь их убедить, причем расхваливать он будет не тень осла, выдавая его за коня, но зло, выдавая его за добро, и если он, учтя мнение толпы, убедит ее сделать что-нибудь

Д плохое вместо хорошего, как по-твоему, какие плоды принесет впоследствии посев его красноречия?

Федр. Не очень-то подходящие.

Сократ. Впрочем, друг мой, не слишком ли резко нападаем мы на искусство красноречия? Оно, пожалуй, возразило бы нам: «Что за вздор вы несете, странные вы люди! Никого, кто не знает истины, я не принуждаю учиться говорить, напротив — если мой совет что-нибудь значит — пусть лишь обладающий истиной приступает затем ко мне. Я притязаю вот на что: даже знающий истину не найдет помимо меня средства искусно убеждать».

Е Федр. Разве оно не было бы право, говоря так?

Сократ. Согласен, если подходящие к нему доводы подтвердят, что оно является искусством. Мне сдается, будто я

слышу, как некоторые из этих доводов приближаются сюда и свидетельствуют, что красноречие — не искусство, а далекий от искусства навык. Подлинного искусства речи, говорит лаконец, нельзя достигнуть, не познав истины, да и впредь будет невозможно.

261 **Федр.** Значит, нужны эти доводы, Сократ. Приведи их сюда и допроси: что и как они скажут нам.

Сократ. Придите же сюда, благородные создания, и убедите Федра с его прекрасными детищами, что он, если не будет достаточно искушен в философии, никогда не сможет и как следует говорить о чем бы то ни было. Пусть Федр отвечает вам.

Федр. Спрашивайте.

Сократ. Искусство красноречия не есть ли вообще некое умение увлечь души словами, причем не только на суде или на других общественных собраниях, но и в частной жизни, — **В** идет ли дело о мелочах или о больших делах, оно все то же, и, к чему бы правильно его ни применять — к важным делам или не важным, — оно от этого не становится ни более, ни менее ценным? Или ты слышал об этом что-нибудь другое?

Федр. Клянусь Зевсом, не совсем то. Говорят и пишут искусно прежде всего для судебных дел или же для выступлений в народном собрании. А о большем я не слышал.

Сократ. Значит, ты слышал только о тех наставлениях в красноречии, которые писали под Илионом Нестор и Одиссей, **С** чтобы занять свой досуг, а о наставлении Паламеда ты не слышал?

Федр. Да я, клянусь Зевсом, и о наставлениях Нестора не слышал, если только под Нестором ты как-то не подразумеваешь Горгия, а под Одиссеем какого-нибудь Фрасимаха и Феодора.

Сократ. Может быть. Но оставим их. Скажи мне, на суде что делают тяжущиеся стороны? Не спорят ли они, или мы назовем это как-нибудь иначе?

Ф е д р. Да нет, именно так.

С о к р а т. О том, что справедливо, а что несправедливо?

Ф е д р. Да.

С о к р а т. И тот, кто это делает искусно, сумеет предста-
вить одно и то же дело одним и тем же слушателям то спра-
ведливым, то, если захочет, несправедливым?

Ф е д р. Ну и что же?

С о к р а т. И в народном собрании одно и то же покажется
гражданам иногда хорошим, а иногда наоборот.

Ф е д р. Это так.

С о к р а т. Разве мы не знаем: элеат Паламед говорит так
искусно, что слушателям одно и то же представляется и сход-
ным и несходным, и единым и множественным, и покоящимся
и несущимся?

Ф е д р. Да, конечно.

С о к р а т. Следовательно, словопрение применяется не толь-
ко на суде и в народном собрании: по-видимому, это единое
искусство — если уж оно искусство,— одинаково применимое ко
всему, о чем бы ни шла речь; при его помощи любой сумеет
уподобить все, что только можно, всему, чему только можно,—
и вывести на свет другого, если тот начнет прибегать к туман-
ным уподоблениям.

Ф е д р. Как это ты говоришь?

С о к р а т. Кому интересно, тем, по-моему, все станет ясно
вот из чего: как можно скорее обмануть — если разница между
уподобляемыми предметами велика или если мала?

282 Ф е д р. Если мала.

С о к р а т. Ну, а как можно незаметнее перейти к противо-
положному понятию: постепенно или сразу, резко?

Ф е д р. Что за вопрос!

С о к р а т. Значит, тот, кто собирается обмануть другого, а
сам не поддаваться обману, должен досконально знать сход-
ство и несходство всех вещей.

Федр. Это необходимо.

Сократ. А сможет ли тот, кто ни об одной вещи не знает истины, распознать сходство этой неведомой ему вещи с другими, будь оно хоть велико, хоть мало?

Федр. Никак не сможет.

Сократ. Значит, ясно: у тех, кто судит обо всем вопреки тому, что есть на самом деле, и поддается обману, причиной их беды будет сходство между вещами.

Федр. Да, так оно и бывает.

Сократ. Может ли быть, чтобы тот искусно делал переход от одного сходного предмета к другому, кто каждый раз уводит от подлинно существующего к его противоположности? Да и как ему самому избежать заблуждения, когда он не знает, что есть на самом деле каждая вещь?

Федр. Этого никак не может быть.

Сократ. Значит, друг мой, кто не знает истины, а только гоняется за мнимыми представлениями о ней, у того и само искусство красноречия будет, естественно, нелепым и грубым.

Федр. Пожалуй, что так.

Сократ. Хочешь посмотреть, что в речи Лисия, которую ты сюда принес, и в тех речах, которые мы с тобой произнесли, было, по нашему определению, искусным и что не искусным?

Федр. С превеликой охотой; а то ведь сейчас мы говорили голословно, без достаточных примеров.

Сократ. Видно, это какой-то счастливый случай, что обе сказанные речи являют пример того, как человек хотя и знает истину, но может, забавляясь, завлечь речами своих слушателей. Я сам, Федр, виню в этом здешних богов. А может быть, и эти провозвестники Муз, певцы над нашей головой, вдохнули в нас этот дар — ведь я-то, по крайней мере, вовсе не причастен к искусству речи.

Федр. Пусть это так, как ты говоришь, но только поясни свою мысль.

Сократ. Ну-ка, прочти мне начало речи Лисия.

Е Федр. «О моих делах ты знаешь, слышал уже и о том, что, по-моему, будет полезно, если мы с тобой поладим. Думаю, не будет препятствием для моей просьбы то обстоятельство, что я в тебя не влюблен: влюбленные потом...»

263 Сократ. Погоди. Ведь мы хотели сказать, в чем Лисий допускает погрешность и что он делает неискусно, не так ли?

Федр. Да, так.

Сократ. Разве не всякому ясно, что с чем-то из сказанного им мы согласны, а что-то нас возмущает?

Федр. Кажется, я улавливаю твою мысль, только говори яснее.

Сократ. Когда кто-нибудь скажет слово «железо» или «серебро», разве мы все представляем себе не одно и то же?

Федр. Конечно.

Сократ. А если это будут слова «справедливость», «благо»? Разве не толкует их всякий по-своему и разве мы тут не расходимся друг с другом и даже сами с собой?

Федр. И даже очень.

В Сократ. Значит, в чем-то мы согласны, а в чем-то и нет.

Федр. Да, так.

Сократ. В чем же нас легче обмануть и где красноречие имеет большую силу?

Федр. Видно, в том, в чем мы блуждаем без дороги.

Сократ. Значит, тот, кто намерен заняться искусством красноречия, должен прежде всего определить свой путь в нем, уловить, в чем признак каждой его разновидности: и той, где толпа неизбежно блуждает в разноголосице, и той, где этого нет.

С Федр. Кто это уловил бы, Сократ, тот понял бы и прекрасную разновидность красноречия.

Сократ. Затем, по-моему, в каждом отдельном случае он должен не упускать из виду, а, наоборот, как можно острее чувствовать, к какой разновидности относится то, о чем он собирается говорить.

Федр. А как же иначе?

Сократ. Так что же? Как мы скажем: принадлежит любовь к тем предметам, о которых есть разногласия, или нет?

Федр. Да еще какие разногласия! Иначе как бы, по-твоему, тебе удалось высказать о ней все, что ты только что наговорил: она — пагуба и для влюбленного и для любимого, а с другой стороны она — величайшее благо.

Сократ. Ты совершенно прав. Но скажи еще вот что, а то я из-за своего восторженного состояния плохо помню: дал ли я определение любви в начале моей речи?

Федр. Клянусь Зевсом, да, и поразительно точное.

Сократ. То-то же! Насколько же, судя по этим твоим словам, Нимфы, дочери Ахелоя, и Пан, сын Гермеса, искуснее в речах, чем Лисий, сын Кефала! Если я не ошибаюсь, кажется, и Лисий в начале своего любовного сочинения заставил нас допустить, что любовь есть одно из проявлений подлинно существующего — правда, такое, как ему самому было угодно, — и на этом он построил всю свою речь до конца. Хочешь, мы еще раз прочтем ее начало?

Федр. Если тебе угодно. Однако там нет того, чего ты ищешь.

Сократ. Прочти ты, чтобы мне услышать это самому.

Федр. «О моих делах ты знаешь, слышал уже и о том, что, по-моему, будет полезно, если мы с тобой поладим. Думаю, не будет препятствием для моей просьбы то обстоятельство, что я в тебя не влюблен: влюбленные потом, когда проходит их страсть, раскаиваются, что делали добро возлюбленному...»

Сократ. У него, видно, совсем нет того, чего мы ищем. Он в своей речи пытается плыть на спине не с начала, а с кон-

ца назад, и начинает с того, чем кончил бы влюбленный свое объяснение с любимым. Разве я не прав, Федр, милый ты мой?

В Ф е д р. Действительно, Сократ, то, что он здесь говорит, это — заключение речи.

С о к р а т. А как обстоит дело с остальным? Не кажется ли, что все в этой речи набросано в беспорядке? Или, по-твоему, второе место почему-то непременно должно занимать то, что сказано во-вторых, а не что-нибудь другое? Мне, невежде, показалось, что этот писатель беззастенчиво высказывал все, что ему приходило в голову. А ты видишь какую-нибудь необходимость, общую для всех сочинителей речей, в том, что Лисий расположил все именно в такой последовательности?

С Ф е д р. Напрасно ты думаешь, будто я способен так тщательно разобрать все особенности его сочинения.

С о к р а т. Но уж с этим, по крайней мере, ты согласишься: всякая речь должна быть составлена словно живое существо: у ней должно быть тело с головой и с ногами, а туловище и конечности должны подходить друг к другу и соответствовать целому.

Ф е д р. Как же иначе?

С о к р а т. Вот и рассмотри, так ли обстоит дело с речью твоего приятеля или иначе. Ты найдешь, что она ничем не отличается от надписи, которая, как рассказывают, была на гробнице фригийца Мидаса.

Д Ф е д р. А какая это надпись и что в ней особенного?

С о к р а т. Она вот какова:

Медная девушка я, на гробнице Мидаса покоюсь.
Воды доколе текут и пышно древа расцветают,
Я безотлучно пребуду на сей многослезной могиле,
Мимо идущим вещая, что здесь Мидас похоронен.

Е Ты, я думаю, заметил, что здесь все равно, какой стих читать первым или последним.

Федр. Ты высмеиваешь нашу речь, Сократ!

Сократ. Так оставим ее, чтобы тебя не сердить, хотя, по моему, в ней есть много примеров, на которые было бы полезно обратить внимание, но никак не подражать им. Перейдем к другим речам. В них было, по моему, нечто такое, к чему
265 следует присмотреться тем, кто хочет разобраться в речах.

Федр. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Эти две речи были противоположны друг другу. В одной утверждалось, что следует угождать влюбленному, в другой — что равнодушному.

Федр. И очень решительно.

Сократ. Я думал, ты скажешь «исступленно» — это была бы правда, этого как раз я и добивался: ведь мы утверждали, что любовь есть некое исступление. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. А исступление бывает двух видов: один — следствие человеческих заболеваний, другой же возникает тогда, когда боги отклоняют нас от всего, что обычно принято.

Федр. Конечно.

Сократ. Божественную исступленность, исходящую от четырех богов, мы разделили на четыре вида: вдохновенное порицание мы возвели к Аполлону, посвящение в таинства — к Дионису, творческую исступленность — к Музам, четвертый же вид — к Афродите и Эроту. Мы утверждали, что любовное исступление всех лучше. Не знаю, как мы изобразили состояние любви: быть может, мы хоть как-то приблизились к истине, а может быть, уклонились от нее в сторону, но, прибавив не столь уж неубедительное рассуждение, мы с должным благоговением в баснословном гимне радостно прославили моего и твоего, Федр, владыку Эрота, блюстителя прекрасных юношей.

Федр. Слушал я тебя с наслаждением!

Сократ. Однако постараемся понять из этого, как могли мы в нашей речи от порицания перейти к похвале.

Федр. Как же, по-твоему?

Сократ. Мне кажется, что все было там, в сущности, только шуткой, кроме одного: все, что мы там случайно наговорили, относится к двум разновидностям, и вот суметь искусно применить сильные свойства каждой из них — это была бы благодарная задача.

Федр. Какие же это разновидности?

Сократ. Это способность, охватив все общим взглядом, возводить к единой идее разрозненные явления, чтобы, определив каждое из них, сделать ясным предмет нашего поучения. Так и мы поступили только что, говоря об Эроте: сперва определили, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать о нем, и благодаря этому наше рассуждение вышло ясное и не противоречившее само себе.

Федр. А что ты называешь другой разновидностью, Сократ?

Сократ. Это, наоборот, умение разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни один член, словно дурные повара; так в наших недавних речах мы отнесли все неосознанное мышлением к одному виду.

Но подобно тому как в едином от природы человеческом теле есть по два одноименных члена — правый и левый, как мы их называем, — точно так же и в бессознательном, которое, как мы признали в обеих наших речах, присуще нам от природы как единый вид, в одной речи и мы выделили как бы левую часть, затем снова разделили ее, и так до тех пор, пока не нашли в ней какую-то, можно сказать, левую любовь, которую и осудили вполне справедливо: а в другой речи мы подошли к иступлению справа и нашли там одноименную с первой, но зато божественную любовь; ей мы и отдали предпочтение, ее и восхваляли за то, что она приносит нам величайшее благо.

Федр. Ты это верно говоришь.

Сократ. Я, Федр, и сам большой любитель такого подразделения на части и сведения в одно целое; благодаря ему

я могу говорить и мыслить. И если я в ком-нибудь замечаю природную способность охватывать взглядом и единое и множественное, я гоняюсь

следом за ним по пятам, как за богом.

С К тем, кто умеет это делать, я обращаюсь до сих пор, а правильно или нет — бог ведает — называя их «диалектиками». Но скажи, как назвать тех, кто учился у тебя и у Лисия? Или это как раз и есть то искусство красноречия, благодаря которому Фрасимах и остальные и сами стали премудрыми в речах и делают такими всех, кто только пожелает приносить им дары, словно царям?

Д **Федр.** Они и вправду люди царственные, но в том, о чем ты спрашиваешь, не сведущи. На мой взгляд, ты правильно назвал этот вид «диалектикой», потому что красноречие, по моему, мы с тобой упустили.

Сократ. Разве? Было бы прекрасно, если бы все остальное, помимо диалектики, тоже входило бы в понятие искусства. Во всяком случае, ни мне, ни тебе нельзя им пренебрегать и следует поговорить о том, что такое это остальное, то есть красноречие.

Федр. Об этом, Сократ, очень много говорится в книгах по искусству красноречия.

Сократ. Хорошо, что ты напомнил о них. По-моему, сперва, в самом начале речи, должно быть вступление. Это ты называешь тонкостями искусства или нет?

Е **Федр.** Да.

Сократ. А на втором месте — изложение и за ним — свидетельства, на третьем месте — доказательства, на четвертом — выводы. А тот превосходнейший Дедал красноречия, что родом из Византия, называет еще и подтверждение и добавочное подтверждение.

Федр. Ты говоришь о Феодоре?

Сократ. Конечно. И в обвинительной и в защитительной речи еще должно быть опровержение и добавочное опровержение. А разве можно не отвести видного места прекраснейшему Эвену с Пароса? Он ведь первый изобрел побочное объяснение и косвенную похвалу. Говорят, он, чтобы легче было запоминать, изложил в стихах свои косвенные порицания — такой искусник!

А Тисия и Горгия неужели мы оставим в покое? Они дознались, будто вместо истины надо больше почитать вероятность, и силой своего красноречия выдают малое за большое, а большое — за малое, новое представляют древним, а древнее — новым и измышляют по любому поводу то сжатые, то бесконечно пространные речи. Я как-то сказал об этом Продику, а он рассмеялся и ответил, что один он открыл надлежащие правила красноречия: все речи должны быть в меру, ни длинными, ни краткими.

Федр. Ты всех умнее, Продик!

Сократ. А как умолчать о Гиппии? Ведь и наш друг из Элеи был, по-моему, одного с ним мнения.

Федр. Наверно.

Сократ. А что нам сказать о «Музее слов» Пола — о его двойных речениях и изречениях, сказаниях и иносказаниях, обо всех Ликимниевых словесах, которые тот подарил ему, а этот взял для благозвучия?

Федр. А у Протагора, Сократ, разве не было чего-нибудь в этом же роде?

Сократ. Было и учение о том, как правильно говорить, дитя мое, и еще много хороших вещей. Но в жалобно-стонущих речах о старости и нужде взял, по-моему, верх своим мощным искусством халкедонец. Он умеет и вызвать гнев толпы, и снова укротить разгневанных своими чарами — так он уверяет. Потому-то он так силен, когда требуется оклеветать или опровергнуть клевету, откуда бы она ни исходила. А относительно

заклучения речи у всех, видимо, общее мнение одно: только одни называют его сокращенным повторением, а другие иначе.

Федр. Ты говоришь, под конец нужно в главных чертах напомнить слушателям все, что было сказано?

Сократ. Да, по-моему, так, но, видно, ты можешь сказать об искусстве красноречия что-нибудь другое.

Федр. Мелочи, о них не стоит говорить.

Сократ. Оставим мелочи в стороне. Лучше рассмотрим при ярком свете, как и когда красноречие воздействует своим искусством.

Федр. Оно действует очень сильно, Сократ, особенно в многолюдных собраниях.

Сократ. Да, это так. Но, друг мой, взгляни и скажи, не кажется ли тебе, как и мне, что вся основа этой их ткани разлезлась?

Федр. Объясни, как это так.

Сократ. Скажи-ка мне, если кто обратится к твоему приятелю Эриксимаху или к его отцу Акумену и скажет: «Я умею как-то так действовать на человеческое тело, что оно, по моему усмотрению, станет горячим или холодным, а если мне заблагорассудится, я вызову рвоту или понос и многое другое в этом роде. Раз я это умею, я притязая, чтобы меня признали врачом, и могу сделать врачом и другого, кому я передам это свое умение». Что, по-твоему, сказали бы Эриксимах или Акумен ему в ответ?

Федр. Что же еще, кроме вопроса; знает ли он вдобавок, к кому, когда и в какой мере следует применять каждое из его средств?

Сократ. А если бы он сказал: «Ничуть, но я считаю, что мой выученик сам сможет сделать то, о чем ты спрашиваешь».

Федр. Они, по-моему, сказали бы, что этот человек не в своем уме: он вычитал кое-что из книг, или случайно ему попа-

лись в руки лекарства, и вот он возомнил себя врачом, ничего не смысля в этом деле.

Сократ. А если бы кто, в свою очередь, обратился к Софоклу и Эврипиду и заявил, что он умеет о пустяках сочинять длиннейшие речи, а о чем-нибудь великом, наоборот, весьма сжатые и, по своему желанию, делать их то жалостными, то, **Д** наоборот, устрашающими, грозными, словом, какими угодно, и что он уверен, будто, обучая всему этому, он передаст другим меньше создавать трагедии?

Федр. По-моему, Сократ, и Софокл и Эврипид рассмеялись бы над тем, кто считает, будто трагедия не есть сочетание подобных речей, и притом такое, в котором они должны сливаться друг с другом и составлять единое целое.

Сократ. Но я думаю, они не стали бы его грубо бранить. Так знаток музыки при встрече с человеком, считающим себя **Е** сведущим в гармонии только потому, что он умеет настраивать струну то выше, то ниже, не скажет грубо: «Бедняга, ты, видно, рехнулся», — а, напротив, очень мягко, как подобает человеку, причастному к музыке: «Уважаемый, конечно, и это необходимо уметь тому, кто собирается заняться гармонией. Однако такому, как ты, незнание гармонии ничуть не мешает: у тебя есть необходимые предварительные сведения по гармонии, но самой гармонии ты не знаешь».

Федр. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и Софокл тому, кто стал бы перед ним **289** выхваляться, сказал бы, что известны ему лишь первые основы сочинения трагедий, но не трагическое искусство; и Акумен ответил бы, что известны хвастуну только первые основы врачевания, но не врачебное искусство.

Федр. Разумеется.

Сократ. А давай-ка подумаем, что бы сделали медуостый Адраст или хотя бы Перикл, если бы услышали о только что упомянутых нами замечательных ухищрениях, — о краткости,

В об иносказании и обо всем, что, по нашим словам, надо рассматривать при ярком свете? Может быть, они бы подосадовали, как мы с тобой, и, по неотесанности, вырвалось бы у них грубое слово о тех, кто об этом пишет и учит этому под видом искусства красноречия? Или, может быть, они — ведь они умнее нас — только упрекнули бы: «Нечего, Федр и Сократ, сердиться, а надо отнестись снисходительно, если люди, не умеющие рассуждать, не способны определить, что такое искусство красноречия; а из-за этого, обладая лишь необходимыми предварительными сведениями, они полагают, будто выдумали самое искусство красноречия, и когда преподают его другим, то уверены, что передают им правила совершенного красноречия. А уметь о каждой частности говорить убедительно и сочетать все в единое целое — это, по их мнению, пустяки, и у их учеников это должно явиться само собою, когда они начнут проносить речи.

С Федр. Чего доброго, Сократ, действительно таково искусство, которому обучают эти люди и о котором они пишут, выдавая его за красноречие. Мне кажется, в этом ты прав. Но как и откуда можно научиться искусству подлинного и убедительного красноречия?

Сократ. Наверное, можно, Федр, и даже наверняка можно — так же как можно стать совершенным борцом и научиться всему остальному: если у тебя есть природные задатки оратора, ты станешь выдающимся оратором, прибавив к ним знания и упражнения. В чем ты ими пренебрежешь, в том и будет твое слабое место. Насколько это вопрос искусства, ясно, по моему, из нашего рассмотрения; но это не тот путь, по которому следуют Лисий или Фрасимах.

Федр. А какой же?

Е Сократ. Видимо, друг мой, не случайно Перикл всех превзошел в красноречии.

Федр. Почему же?

270 Сократ. Все великие искусства, сколько ни есть, нуждаются в тщательном исследовании природы и ее возвышенных явлений: отсюда, видимо, как-то и проистекает высокий образ мысли и совершенство во всем, которыми обладает и Перикл, кроме своей природной одаренности. Сблизившись с Анаксагором, человеком, по-моему, как раз такого склада, Перикл преисполнился самых высоких познаний и постиг природу ума и мышления, о чем Анаксагор часто вел речь; отсюда Перикл извлек пользу и для искусства красноречия.

Федр. Как же это было, по-твоему?

В Сократ. Пожалуй, в искусстве врачевания дело обстоит так же, как и в искусстве красноречия.

Федр. Как же так?

Сократ. И тут и там нужно разбираться в природе, в одном случае — тела, в другом — души, если намереваешься не только по навыку и опыту, но и по правилам искусства пользоваться либо лекарствами и питанием для восстановления здоровья и сил, либо беседами и надлежащими занятиями, если хочешь привить умение убеждать или иное прекрасное качество.

Федр. Наверно, это так, Сократ.

С Сократ. А как по-твоему, можно достойно постичь природу души, не постигнув природы вообще?

Федр. Если должно верить Гиппократу Асклепиаду, то даже и природу тела нельзя постигнуть иным способом.

Сократ. Это он очень хорошо говорит, друг мой. Однако, кроме Гиппократа, надо, чтоб это рассмотреть, спросить еще и разум — согласен ли он с Гиппократом.

Федр. Я полагаю.

Сократ. Итак, посмотри, что говорит о природе Гиппократ, а что — истинный разум. Разве не так надо обдумывать вопрос о природе любой вещи: во-первых, простой ли тот предмет, в котором мы хотели бы и сами стать искусными и других уметь наставить, — или же он имеет много разновидностей;

во-вторых, если это вещь простая, надо рассмотреть присущие ей от природы свойства: на что она может воздействовать и чем и на что в ней самой можно воздействовать и чем? Если же она имеет много разновидностей, то надо их сосчитать и посмотреть природные свойства каждой из них, — так же, как и свойства простого предмета: на что и чем этот вид может действовать и чем можно действовать на него.

Е **Федр.** Пожалуй, что так, Сократ.

Сократ. Иначе наше рассмотрение было бы просто блужданием вслепую. А тому, кто причастен к искусству, никак нельзя уподобляться слепому или глухому. Ясное дело: кто в согласии с искусством наставляет другого в красноречии, тот в точности покажет сущность природы того предмета, к которому обращена речь, — то есть души.

Федр. Конечно.

271 **Сократ.** И все его усилия направлены на нее — ведь именно ее и старается он убедить. Не так ли?

Федр. Да, так.

Сократ. Значит, ясно, что Фрасимах или кто другой, если он всерьез преподает искусство красноречия, прежде всего со всей тщательностью будет писать о душе и наглядно представит ее, одина ли она и всегда себе подобна по своим природным свойствам, или же у нее много видов, в зависимости от того, в каком она теле. Это мы и называем показать природу.

Федр. Совершенно верно.

Сократ. Во-вторых, он укажет, на что и чем она по своей природе может действовать и что действует на нее.

Федр. А как же иначе?

В **Сократ.** В-третьих, стройно расположив виды речей, а также и виды состояний души, он разберет все причины, установит соответствия одного с другим и научит, какую душу какими речами и по какой причине непременно удастся убедить, а какую — нет.

Ф е д р. Это было бы, верно, очень хорошо.

С о к р а т. Право же, друг мой, если объяснять или излагать иначе, то ни этого и вообще ничего, ни устно, ни письменно, не удастся изложить не вопреки искусству. А те, кого ты слышал, эти нынешние составители руководств по искусству красноречия, они плуты и только скрывают, что отлично знают человеческую душу. Так что, пока они не станут говорить и писать известным способом, мы не поверим им, что их руководства составлены не вопреки искусству.

Ф е д р. Каким это способом?

С о к р а т. Здесь нелегко подобрать точные выражения, но я все же хочу указать, как надо писать, чтобы это, насколько возможно, соответствовало искусству.

Ф е д р. Говори же.

С о к р а т. Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа: их столько-то и столько-то, они такие-то и такие-то, поэтому слушатели бывают такими-то и такими-то. Когда это должным образом разобрано, тогда устанавливается, что есть столько-то и столько-то видов речей и каждый из них такой-то. Таких-то слушателей по такой-то причине легко убедить в том-то и том-то такими-то речами, а такие-то потому-то и потому-то с трудом поддаются убеждению. Кто достаточно все это продумал, тот станет наблюдать, как это осуществляется и применяется в действительности, причем он должен уметь, остро все воспринимая, следовать за ходом дела, иначе он ничего не прибавит к тому, что он еще раньше слышал, изучая красноречие. Когда же он будет способен определять, какими речами какого человека можно убедить, тогда при встрече с таким человеком он сразу сможет распознать его и дать себе отчет, что как раз тот человек и та натура, о которой прежде шла речь, теперь на самом деле предстала перед ним и, чтобы убедить ее в том-то, к ней надо таким-то образом

обратиться с такими-то речами. Сообразив все это, он должен учесть время, когда ему удобнее говорить, а когда и воздержаться; все изученные виды речей — сжатую речь, или жалостливую, или зажигательную — ему надо применять вовремя и кстати, только тогда и никак не ранее его искусство будет В прекрасно и совершенно. Если же кто-нибудь из тех, кто говорит об этом, пишет или учит этому, упустит хоть что-нибудь из сказанного, но притом станет утверждать, будто делает все по законам искусства,— прав будет тот, кто ему не поверит. «Так что же, Федр и Сократ,— скажет, пожалуй, такой писатель,— это только ваше мнение; а разве нельзя как-нибудь иначе понимать то, что называется искусством красноречия?»

Федр. Невозможно понимать иначе, Сократ; и требует оно немалого труда.

Сократ. Ты прав. Ради этого нужно, поворачивая каждую речь и так и сяк, смотреть, не найдется ли какой-нибудь более C легкий и короткий путь к искусству красноречия, чтобы не идти понапрасну долгим и тернистым путем, когда можно избрать дорогу короткую и ровную. А если ты слышал от Лисия или от кого-нибудь еще нечто такое, что могло бы нам помочь, то вспомни и расскажи мне.

Федр. В другой раз я, может, и взялся бы ради опыта, но сейчас и этого не могу.

Сократ. Хочешь, я скажу тебе одну вещь, которую слышал от тех, кто занимается этим делом?

Федр. Что именно?

Сократ. Есть поговорка, Федр, что стóбит иногда повторить и слова волка.

D Федр. Так ты так и сделай.

Сократ. Утверждают, что в этом деле вовсе не следует заноситься так высоко и пускаться в длинные рассуждения. Как мы уже сказали в начале этой речи, тому, кто собирается стать хорошим оратором, будто бы совершенно лишнее иметь истин-

ное представление о справедливых и хороших делах или о людях, справедливых и хороших по природе или по воспитанию.

Е На суде решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность. А она зависит от правдоподобия, и на нем должен сосредоточить все внимание тот, кто хочет произнести речь искусно. Иной раз и в защитительной и в обвинительной речи даже следует умолчать о подлинных событиях, если они неправдоподобны, и говорить только о правдоподобном: оратор всячески должен гнаться за правдоподобием, зачастую распрощавшись с истиной. Провести это через всю речь — вот в чем и будет состоять все искусство.

273

Ф е д р. Верно, Сократ, как раз так, как ты сказал, и говорят все эти люди, что выдают себя за знатоков в искусстве красноречия. Припоминаю, что мы с тобой и раньше мимоходом беседовали об этом; а ведь для всех, кто занимается таким делом, это очень важно.

С о к р а т. Но ты тщательно изучил самого Тисия, так пусть Тисий нам и скажет, что он считает правдоподобным: то, что кажется правдоподобным толпе, или еще что-нибудь?

В Ф е д р. А что же еще?

С о к р а т. Вот что Тисий, по-видимому, умно придумал и искусно написал: если человек слабосильный, но храбрый, побьет сильного, но трусливого, отнимет у него плащ или еще что-нибудь, то, когда их вызовут в суд, ни одному из них нельзя говорить правду: трусу не следует признаваться, что избил его всего лишь один храбрец. А тот станет доказывать, что они встретились один на один, и будет налегать на такой довод: «Как же я, вот такой, мог напасть на такого?» Сильный не сознается в своей трусости, но попытается что-нибудь сообразить и тем самым, возможно, даст своему противнику повод уличить его. Да и в других случаях речи, произнесенные в соответствии с искусством, точно такие же. Разве не так, Федр?

С

Ф е д р. Так что же?

Сократ. Ох, и ловко же прикрытое искусство изобрел Тисий или любой другой, каким бы именем он ни звался! Но, друг мой, не сказать ли нам ему?

Федр. Что?

Сократ. А вот что: «Мы, Тисий, задолго до твоего появления, говорили, бывало, что для большинства людей правдоподобно то, что сходно с истиной. А недавно мы разбирали разные случаи сходства и показали, что лучше всех умеет его находить тот, кто знает истину. Так что, если ты скажешь что-нибудь новое насчет искусства красноречия, мы послушаем, а если нет, мы остаемся при нашем прежнем убеждении, к которому пришли, разбирая это: кто не учтет природных свойств своих будущих слушателей, кто не сможет разделить сущее по видам и возводить к единой идее каждый такой случай, тот никогда не овладеет искусством красноречия даже настолько, насколько это вообще возможно человеку.

Достичь этого без усилий нельзя, а человек разумный примет такой труд не ради того, чтобы говорить и иметь дело с людьми, но для того, чтобы быть в состоянии говорить только угодное богам и по мере своих сил делать все так, чтобы им это было угодно. Ведь те, кто мудрее нас с тобой, Тисий, утверждают, что человек, обладающий разумом, заботится не о том, как бы угодить своим товарищам по рабству — разве что между прочим,— но своим благим владыкам, происходящим также от благих. Поэтому, если путь долог, не удивляйся: ради великой цели надо его пройти, и вовсе не так, как ты себе представляешь. Сбудется, гласит поговорка, если кто пожелает: этот путь будет всего прекраснее, раз он туда ведет».

Федр. По-моему, Сократ, прекрасно сказано, если только это кому-нибудь по силам.

Сократ. Но ведь и то, что придется испытать, взявшись за прекрасное дело, также прекрасно!

Федр. Конечно.

Сократ. Ну что ж, довольно говорить об искусном и не-искусном составлении речей!

Федр. Пожалуй.

Сократ. Остается разобрать, годится ли записывать речи или нет, чем это хорошо, а чем — плохо. Не так ли?

Федр. Да, так.

Сократ. Знаешь, как ты — делом или словом — всего более угодишь богу, когда вопрос касается речей?

Федр. Нет, а ты?

Сократ. Я могу только передать, что об этом слышали наши предки, они-то знали, правда ли это. Если бы мы сами могли доискаться до этого, разве было бы нам дело до человеческих предположений?

Федр. Смешной вопрос! Но скажи, что ты слышал.

Сократ. Так вот, я слышал, что близ египетского Навкрата родился один из древних тамошних богов, ему была посвящена птица, которую называют ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, землемерие, звездочетство, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена. Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, так же как того бога — Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много говорил Тевту и хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: «Эта наука, царь, делает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же сказал: «Искуснейший Тевт, один способен создавать произведения искусства,

а другой — судить, какая в них доля вреда и пользы для тех, кто будет ими пользоваться. Ты, отец письмен, любишь их настолько, что, говоря об их значении, ты сейчас сказал все наоборот. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как лишится упражнений память: припоминать станут, доверяясь письму, по посторонним, внешним знакам, а не внутренней силой, сами по себе. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. И ученикам ты дашь видимость мудрости, а не истинную мудрость, так что они у тебя будут многое знать понаслышке, не усваивая, и казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, невыносимыми в общении; так и сделаются они не мудрыми, а мнимомудрыми».

В

Федр. Ты, Сократ, легко сочиняешь и египетские, и какие тебе угодно повести.

Сократ. Рассказывали же в святилище Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен — ведь они были не так умны, как вы теперь, — довольно было, по их простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А для тебя, наверно, важно, кто говорит и откуда он, ведь ты не смотришь только на то, так ли все на самом деле или иначе.

С

Федр. Ты правильно меня упрекнул; а с письменами, видно, так оно и есть, как уверял тот фиванец.

Сократ. Значит, и кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто, в свою очередь, черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, — оба чрезвычайно простодушны и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание человека, сведущего в том, что записано.

D

Федр. Это очень верно.

Сократ. В этом, Федр, ужасная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят как живые, а спроси их — они величественно молчат. То же самое и

с сочинениями. Думаешь, будто они говорят, как мыслящие существа, а если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда твердят одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому вовсе не пристало читать его, — и не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо ругают его, оно нуждается в помощи своего отца, а само неспособно ни защищаться, ни помочь себе.

Ф е д р. И это совершенно верно.

276 С о к р а т. Что же, не взглянуть ли нам, каким образом возникнет другое сочинение, родной брат первого, и насколько оно от природы лучше того и могущественнее?

Ф е д р. Что же это и как оно, по-твоему, возникает?

С о к р а т. А то, что по мере приобретения знаний пишется в душе того, кто учился; оно способно защитить самое себя, умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Ф е д р. Ты говоришь о живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно называть письменную речь?

В С о к р а т. Совершенно верно. Скажи мне вот что: разве станет разумный земледелец, которому важен посев и желательно получить урожай, всерьез возделывать летом сады Адониса ради удовольствия любоваться восемь дней хорошими всходами? Если он и делает это иной раз, то только для забавы, ради праздника. А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц его посев созреет.

С Ф е д р. Конечно, Сократ, первое он будет делать всерьез, а второе — только так, как ты говоришь.

С о к р а т. А человек, знающий, что такое справедливое, прекрасное, благое, — что же он, по-нашему, хуже земледельца понимает, каков посев?

Ф е д р. Ни в коем случае.

С о к р а т. Значит, он не станет всерьез писать по воде чернилами, то есть при помощи тростниковой палочки сеять сочинения, неспособные помочь себе словом и неспособные как следует научить истине.

Ф е д р. Это было бы невероятно.

Д С о к р а т. Конечно. Но, вероятно, ради развлечения он засеет сады письменности и станет писать; ведь он, когда пишет, накапливает запас воспоминаний для себя самого на то время, когда наступит возраст забвения, да и для всякого, кто пойдет по тем же следам; к тому же он сможет полюбоваться их нежными ростками. Между тем как другие люди предаются иным развлечениям, упиваясь разными пиршествами и тому подобными забавами, он вместо этого будет, верно, проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

Е Ф е д р. Ну, эта забава, о которой ты говоришь, Сократ, куда как прекрасна по сравнению с теми низкими развлечениями: ведь она доступна только тому, кто может, забавляясь сочинением речей, повествовать о справедливости и обо всем прочем, о чем ты упоминал сейчас.

С о к р а т. Так-то это так, милый Федр. Но такие занятия, по-моему, станут еще лучше, если овладеть искусством собеседования: встретив подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, полезные и самому сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а сеятеля — счастливым настолько, насколько может быть счастлив человек.

Ф е д р. Да, то, о чем ты сейчас говоришь, еще лучше.

С о к р а т. Теперь, Федр, раз мы в этом согласны с тобой, уже можем судить и о том.

Ф е д р. О чем?

Сократ. Да о том, что мы хотели посмотреть с самого начала и от чего пришли к нашему теперешнему разговору: мы собирались выяснить, как это Лисия упрекают в том, что он пишет речи, да и каковы сами речи, написанные по законам искусства или невзирая на них. Ведь мы, по-моему, уже достаточно ясно сказали, что соответствует этим законам, а что нет.

Федр. Да, кажется, сказали, только напомни, как именно.

Сократ. Прежде всего надо познать истину о любом предмете, о котором говоришь или пишешь; научиться определять все соответственно с ней; дав определение, надо опять-таки уметь все подразделять на виды, пока не дойдешь до неделимого; точно так же надо рассматривать природу души и, определив, какой вид речи соответствует каждой натуре, так и строить и располагать свою речь, то есть к сложной душе обращаться со сложными, охватывающими все лады речами, а к простой душе — с речами простыми. Без этого невозможно, хотя бы настолько искусно, насколько это позволяет природа, ни выбрать род речи, ни научить или убедить кого-нибудь,— впрочем, это видно из всего, что мы только что говорили.

Федр. Да, это-то мы сказали совершенно ясно.

Сократ. А разве мы только что не говорили так же ясно о том, хорошо или постыдно произносить речи и записывать их и когда это дело можно по праву назвать позорным, а когда нет?

Федр. А что же мы говорили?

Сократ. Если Лисий или кто другой когда-нибудь написал или напишет для частных лиц или для всего народа сочинение, касающееся гражданского устройства, и будет считать, что все там ясно и прочно обосновано, то такой писатель заслуживает порицания, все равно скажет ли ему кто-нибудь об этом или нет. Ведь ни во сне, ни наяву не знать, что справедливо,

а что несправедливо, что плохо, а что хорошо,— это поистине
Е не может не вызвать порицания, хотя бы вся толпа превозносила
такого человека.

Ф е д р. Конечно, нет.

С о к р а т. Тот, кто считает, что в записанной речи, о чем
бы она ни была, неизбежно окажется много развлекательного
и что не стоит ни записывать с особым тщанием любую речь,
хоть в стихах, хоть в прозе, ни произносить ее наподобие рап-
содов, то есть ни в чем не разбираясь и никого не поучая, а
278 только желая произвести впечатление,— ведь даже лучшие из
известных им сочинений рапсоды выучивают на память, и толь-
ко,— тот знает, что лишь в речах назидательных, произноси-
мых ради поучения и воистину начертываемых в душе,
в речах о справедливости, красоте и благе есть ясность и со-
вершенство, стоящие стараний. Лишь о таких сочинениях он
скажет, что они словно родные его сыновья,— прежде всего о
В тех, которые он обрел в самом себе, затем о тех их потомках
и братьях, которые благодаря им заслуженно возникли в дру-
гих душах. А до иных сочинений ему нет дела. Вот каков этот
человек, Федр,— и хорошо бы нам с тобою стать такими же!

Ф е д р. И я желаю того же, о чем ты говоришь, и молюсь
об этом.

С о к р а т. Так хватит нам уже развлекаться рассуждениями
о красноречии. А ты пойди и сообщи Лисию, что мы с тобой,
сойдя к источнику Немф и в святилище Муз, услышали там го-
лоса, которые поручили нам сказать Лисию и всякому другому,
C кто сочиняет речи, да и Гомеру и всякому другому, кто сла-
гал стихи для пения или не для пения, а в-третьих, и Солону
и всякому, кто писал речи, касающиеся гражданского устрой-
ства, и назвал свои сочинения законами: если создатель соста-
вил свои произведения, зная, в чем истина, и может защитить
их, когда кто-нибудь станет проверять его сочинения, и если он
способен на словах указать на слабые стороны им написанного,

то такого человека следует называть не по его сочинениям, а по той цели, к которой были направлены его старания.

Федр. Как же ты предлагаешь его называть?

Сократ. Название «мудрого», Федр, по-моему, для него слишком громко, и пристало только богу. Любитель мудрости, философ, или что-нибудь в этом роде,— вот что больше подходит для него и звучит более сообразно.

Федр. Да, это соответствует сути дела.

Сократ. Значит, у кого за душой нет ничего более ценного, чем то, что он сочинил или написал, кто долго возился со своим произведением и так и сяк, то склеивая его части, то уничтожая их,— того ты, по справедливости, назовешь поэтом либо составителем речей или законов?

Федр. Конечно.

Сократ. Это вот ты и скажи своему приятелю.

Федр. А ты? Как ты поступишь? Нельзя ведь обойти и твоего приятеля.

Сократ. Какого?

Федр. Исократ, известного красавца. Ему ты что скажешь, Сократ? Как нам его назвать?

Сократ. Исократ еще молод, Федр, но мне хочется сказать, что я жду от него.

Федр. Что же?

Сократ. Мне кажется, что от природы он более даровит, чем Лисий с его речами, да и по своему душевному складу он благороднее. Поэтому не будет ничего удивительного, если он, повзрослев, превзойдет в речах, в которых пока что только пробует силы, всех когда-либо занимавшихся красноречием, превзойдет больше, чем теперь превосходит всех юношей. Кроме того, если он не удовлетворится этим, какой-то божественный порыв увлечет его к еще большему. В образе мыслей этого человека, друг мой, природой заложена любовь к мудрости. Вот что объявляю я от имени здешних богов моему любимцу Исо-

крату, а ты объяви то, что было сказано, Лисию, раз уж он твой любимец.

Ф е д р. Так и будет. Но пойдем, жар уже свалил.

С о к р а т. Разве не следует помолиться перед уходом?

Ф е д р. Непременно.

С о к р а т. Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри. Богатым я считаю мудрого, а груд золота пусть у меня будет столько, сколько ни унести, ни увезти никому, кроме человека воздержного. Просить ли еще о чем-нибудь, Федр? По мне, такой молитвы достаточно.

Ф е д р. Присоедини и от меня ту же молитву. Ведь у друзей все общее.

С о к р а т. Пойдем.



И О Н

СОКРАТ, ИОН

⁵²⁰ Сократ. Иону привет! Откуда ты теперь к нам? Из дому, из Эфеса, что ли?

Ион. Совсем нет, Сократ, из Эпидавра, с празднеств Асклепия.

Сократ. Разве эпидаврийцы устраивают в честь этого бога и состязания рапсодов?

Ион. Как же! Да и в других мусических искусствах там состязаются.

Сократ. Что же, и мы выступали на состязании? И как ты выступил?

Ион. Мы получили первую награду, Сократ.

^В Сократ. Вот это хорошо! Смотри же, чтобы мы победили и на Панафинеях!

Ион. Так и будет, если бог захочет.

Сократ. Да, Ион, часто я завидовал вашему искусству Оно всегда требует, чтобы вы выглядели как можно красивее и были в нарядном уборе, вместе с тем вам необходимо заниматься многими отличными поэтами, и прежде всех — Гомером, самым лучшим и божественным из поэтов, и постигать его замысел, а не только заучивать стихи. Как вам не позавидовать! Ведь нельзя стать хорошим рапсодом, не вникая в то, что говорит поэт; рапсод должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта, а справиться с этим тому, кто не знает, что говорит поэт, невозможно. Тут есть чему позавидовать!

Ион. Ты прав, Сократ. Для меня это и было самым трудным в моем искусстве; все же, мне думается, я объясняю Гомера лучше всех, так что ни Метродор Лампсакский, ни Сестимброт Фасосский, ни Главкон, ни другой кто из живших когда-либо не был в состоянии высказать о Гомере так много верных мыслей, как я.

Сократ. Это хорошо, Ион; ты, верно, не откажешься сообщить их мне.

Ион. Да, Сократ, действительно стоит послушать, в какой прекрасный убор я одеваю Гомера: по-моему, я достоин того, чтобы гомериды увенчали меня золотым венком.

Сократ. Я непременно выберу время, чтобы послушать тебя. А сейчас скажи мне вот что: только ли в Гомере ты силен или также и в Гесиоде и Архилохе?

Ион. Нет, только в Гомере; мне кажется, и этого достаточно.

Сократ. А есть ли что-нибудь такое, о чем и Гомер и Гесиод оба говорят одно и то же?

Ион. Я думаю, есть, и даже многое.

Сократ. И то, что об этом говорит Гомер, ты лучше истолковал бы, чем то, что говорит Гесиод?

Ион. Если они говорят одно и то же, то и я, Сократ, истолковал бы это одинаково.

В Сократ. А то, о чем они говорят по-разному? Например, о прорицании говорят ли что-нибудь и Гомер и Гесиод?

Ион. Конечно.

Сократ. Так что же? Кто истолковал бы лучше сходство и различие в том, что оба поэта говорили о прорицании — ты или кто-нибудь из хороших прорицателей?

Ион. Кто-нибудь из прорицателей.

Сократ. А если бы ты был прорицателем, разве ты не мог бы толковать и то, что сказано ими по-разному, раз уж ты умеешь истолковывать сказанное одинаково?

Ион. Ясно, что так.

С **Сократ.** Как же это ты силен в том, что касается Гомера, а в том, что касается Гесиода и остальных поэтов, не силен? Разве Гомер говорит не о том же, о чем все остальные поэты? Разве он не рассказывает большею частью о войне и отношениях людей, хороших и плохих, простых и умудренных в чем-нибудь; о богах, как они общаются друг с другом и с людьми; о том, что творится на небе и в Аиде, и о происхождении богов и героев? Не это ли составляет предмет поэзии Гомера?

Ион. Ты прав, Сократ.

Сократ. А что ж остальные поэты? Разве они говорят не о том же самом?

Ион. Да, Сократ, но их творчество не такое, как у Гомера.

Сократ. Что же? Хуже?

Ион. Да, гораздо хуже.

Сократ. А Гомер лучше?

Ион. Конечно, лучше, клянусь Зевсом.

Сократ. Не правда ли, милый Ион, когда, например, о числе станут говорить многие, а один будет говорить лучше всех, то ведь кто-нибудь отличит хорошо говорящего?

Ион. Я полагаю.

Е Сократ. Будет ли это тот же самый, кто отличит и говорящих плохо, или другой человек?

Ион. Конечно, тот же самый.

Сократ. Не тот ли это, кто владеет искусством счисления?

Ион. Да.

Сократ. А если многие станут обсуждать, какая пища полезна, и кто-нибудь из них будет говорить лучше, то отличить говорящего лучше всех может один человек, а говорящего хуже всех — другой, или один и тот же человек отличит обоих?

Ион. Конечно, один и тот же; это ясно.

Сократ. Кто же он? Как его назвать?

Ион. Это врач.

Сократ. Итак, скажем вообще: если многие говорят об одном и том же, то всегда один и тот же человек отличит, кто говорит хорошо, а кто плохо; а тот, кто не отличит говорящего плохо, не отличит, ясное дело, и говорящего хорошо, раз они говорят об одном и том же.

Ион. Да, это так.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен судить о них обоих?

Ион. Да.

Сократ. Ты говоришь, что и Гомер, и остальные поэты, в том числе и Гесиод и Архилох, говорят хотя и об одном, по не одинаково: Гомер хорошо, а те хуже.

Ион. Да, и я прав.

Сократ. Но если ты отличаешь говорящих хорошо, то отличил бы и говорящих хуже, то есть мог бы узнать, что они хуже говорят.

Ион. Само собой разумеется.

Сократ. Значит, дорогой мой, мы не ошибемся, если скажем, что Ион одинаково силен и в Гомере, и в остальных поэтах, раз он сам соглашается, что один и тот же человек может

быть хорошим судьей всех, кто говорит об одном и том же; а ведь чуть ли не все поэты воспевают одно и то же.

С Ион. В чем же причина, Сократ, что когда кто-нибудь говорит о другом поэте, я не обращаю внимания и не в силах добавить ничего стоящего, а попросту дремлю, между тем, лишь только кто упомянет о Гомере, я тотчас просыпаюсь, становлюсь внимателен и нисколько не затрудняюсь, что сказать?

Сократ. Об этом нетрудно догадаться, друг мой. Всякому ясно, что не благодаря выучке и знаниям ты способен говорить о Гомере; если бы ты мог делать это благодаря выучке, то мог бы говорить и обо всех остальных поэтах: ведь поэтическое искусство — единое целое. Не так ли?

Ион. Да.

Д Сократ. А если взять любое другое искусство в его целом, то разве не один и тот же способ рассмотрения применим и ко всем искусствам? Хочешь послушать, как я это понимаю, Ион?

Ион. Очень хочу, Сократ, клянусь Зевсом; мне приятно слушать вас, мудрецов.

Е Сократ. Хотелось бы мне, Ион, чтобы ты был прав; но мудрецы-то скорее вы, рапсоды, актеры и те, чьи творения вы поете, а я всего только говорю правду, как и следует заурядному человеку. Посмотри, о каком пустяке я теперь спросил тебя: всякий может легко и просто понять мои слова, что рассмотрение останется тем же, если взять искусство в целом. В самом деле, разберем последовательно. Существует ли, например, искусство живописи как целое?

Ион. Да.

Сократ. И много было и есть художников, хороших и плохих?

Ион. Совершенно верно.

Сократ. Так вот, видал ли ты кого-нибудь, кто способен объяснить, что в живописи Полигнота, сына Аглаофонта, хо-

533 рошо, а что нет, а когда дело коснется других художников — бессилен, и когда кто-нибудь говорит о произведениях всех прочих художников, то он дремлет, затрудняется и не может ничего объяснить; а когда нужно высказать мнение о Полигноте или об ином, но только одном каком-нибудь художнике, он вдруг просыпается, становится внимателен и нисколько не затрудняется, что́ сказать?

И о н. Нет, клянусь Зевсом, я не видал такого человека.

В С о к р а т. Ну, а если речь идет о ваянии, видал ли ты кого-нибудь, кто способен разобрать достоинства творчества Дедала, сына Метиона, или Энея, сына Панопея, или Феодора Самосца, или одного кого-нибудь из прочих ваятелей, а произведения других ваятелей ему недоступны, и он дремлет, не зная, что сказать?

И о н. Нет, клянусь Зевсом, я не видывал такого.

С о к р а т. И наверное, думаю я, когда дело идет об игре на флейте, либо на кифаре, или о пении под кифару, или об искусстве рапсодов, ты никогда не видал человека, который способен говорить об Олимпе, о Фамире, об Орфее или о Фемии, итакийском рапсode, а слушая Иона эфесца, становится в тупик и не может сообразить, что в его пении хорошо, а что нет.

И о н. Мне нечего возразить на это, Сократ. Я только уверен, что о Гомере я говорю лучше всех и при этом бываю находчив; и все другие подтверждают, что о Гомере я хорошо говорю, а об остальных нет. Вот и пойми, в чем тут дело.

Д С о к р а т. Понимаю, Ион, и сейчас объясню тебе, что это, по-моему, значит. Твоя способность хорошо говорить о Гомере — это, как я только что сказал, не меньше, а божественная сила, которая тобою движет, как в том камне, который Эврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским. Этот камень не только притягивает железные кольца, но и со-
Е общает им такую силу, что они, в свою очередь, могут делать

то же самое, что и камень, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и колец, висящих одно за другим; у них у всех сила зависит от того камня.

534 Так и Муза сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других восторженных. Все хорошие эпические поэты не благодаря уменью слагают свои прекрасные поэмы, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми; точно так и хорошие мелические поэты; как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладеет гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми: вакханки в минуту одержимости черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме — не черпают, и то же бывает с душою мелических поэтов, как они сами свидетельствуют.

В Говорят же нам поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт — это существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть это достоинство, никто не способен творить и вещать.

С Поэты, творя, говорят много прекрасного о различных предметах, как ты о Гомере, не от умения, а по божественному наитию, и каждый может хорошо творить только то, на что его подвинула Муза,— один — дифирамбы, другой — энкомии, третий — ипорхемы, этот — эпические поэмы, тот — ямбы; во всем же прочем каждый из них слаб. Ведь не от умения они это говорят, а от божественной силы: если бы они благодаря уменью могли хорошо говорить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; потому-то бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, вещателями и божественными прорицателями, чтобы мы, слушатели, знали, что это не они, у

кого и рассудка-то нет, говорят такие ценные вещи, а говорит сам бог и через них подает нам голос.

Лучшее подтверждение этому взгляду — Тинних халкидец, который ни разу не создал ничего достойного упоминания, кроме того прэна, который все поют,— это, пожалуй, прекраснейшее из всех песнопений; то была просто какая-то «находка Муз», как выражается и сам Тинних. Тут, по-моему, бог яснее ясного показал нам все, чтобы мы не сомневались, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат, но что они — божественны и принадлежат богам, поэты же — не что иное, как передатчики богов, одержимые каждый тем богом, который им овладеет. Чтобы доказать это, бог нарочно пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего поэта. Разве я, по-твоему, не прав, Ион?

И о н. По-моему, ты прав, клянусь Зевсом; твои речи захватывают мою душу, Сократ, и мне кажется, что хорошие поэты под божественным наитием передают нам это от богов.

С о к р а т. А вы, рапсоды, в свою очередь передаете творения поэтов?

И о н. И в этом ты прав.

С о к р а т. Стало быть, вы оказываетесь передатчиками передатчиков?

И о н. Совершенно верно.

С о к р а т. Скажи мне вот что, Ион, не скрывай от меня того, о чем я тебя спрошу. Всякий раз как тебе удастся исполнение эпоса и ты особенно поражаешь зрителей, когда поешь, как Одиссей вскакивает на порог, открываясь женихам, и высыпает себе под ноги стрелы, или как Ахилл ринулся на Гектора, или что-нибудь жалостное об Андромахе, о Гекабе или о Приаме,— в уме ли ты тогда или вне себя, так что твоей душе, в порыве вдохновения, кажется, что она тоже там, где совершаются события, о которых ты говоришь,— на Итаке, в Трое или где бы то ни было?

Ион. Как наглядно подтвердил ты свои слова, Сократ! Отвечу тебе, не таясь. Когда я исполняю что-нибудь жалостное, у меня глаза полны слез, а когда страшное и грозное — волосы становятся дыбом от страха и сердце сильно бьется.

Сократ. Что же, Ион? Скажем ли мы, что находится в здоровом рассудке тот человек, который, нарядившись в расцветочные одежды и надев золотой венец, станет плакать среди жертвоприношений и празднеств, ничего не потеряв из своего убранства, или будет испытывать страх, находясь среди более чем двадцати тысяч дружелюбно расположенных людей, когда никто его не грабит и не обижает?

Ион. Клянусь Зевсом, Сократ, такой человек, по правде сказать, совсем не в здоровом рассудке.

Сократ. Знаешь ли, что то же самое вы делаете и со многими из зрителей?

Ион. Знаю, и очень хорошо: я каждый раз вижу сверху, с возвышения, как слушатели плачут и испуганно глядят и поражаются, когда я говорю. Ведь мне необходимо очень внимательно следить за ними: если я заставлю их плакать, то сам буду смеяться, получая деньги, а если заставлю смеяться, сам буду плакать, лишившись денег.

Сократ. Теперь ты понимаешь, что такой зритель — последнее из тех звеньев, которые, как я говорил, получают одно от другого силу под воздействием гераклейского камня. Среднее звено — это ты, рапсод и актер, первое — это сам поэт, а бог через вас всех влечет душу человека куда захочет, сообщая силу через одного другому. И тянется, как от того камня, длинная цепь хоревтов и учителей с их помощниками: они держатся сбоку на звеньях, соединенных с Музой. И один поэт зависит от одной Музы, другой — от другой. Мы обозначаем это словом «одержим», и это почти то же самое: ведь Муза держит его. А от этих первых звеньев — поэтов, зависят другие вдохновенные: один от Орфея, другой от Мусея; большинство

же одержимы Гомером, или Гомер держит их. Один из них — ты, Ион, и Гомер держит тебя. Когда кто-нибудь поет творения другого поэта, ты спишь и не находишь, что сказать, а когда запоют песнь этого твоего поэта, ты тотчас пробуждаешься, твоя душа пляшет, и ты нисколько не затрудняешься, что сказать. Ведь то, что ты говоришь о Гомере, все это не от умения и знания, а от божественного определения и одержимости; как корибанты чутко внемлют только напеву, исходящему от того бога, которым они одержимы, и для этого напева у них достаточно и телодвижений и слов, о других же они и не помышляют, так и ты, Ион, когда кто-нибудь вспомнит о Гомере, знаешь, что сказать, а в остальных поэтах затрудняешься. И причина того, о чем ты меня спрашиваешь — почему ты о Гомере знаешь, а об остальных нет, — причина здесь та, что не выучкой, а божественным определением ты — искусный хвалитель Гомера.

Ион. Хорошо говоришь ты, Сократ; а все же я удивился бы, если бы тебе удалось убедить меня, что я восхваляю Гомера в состоянии одержимости и исступленности. Я думаю, что и тебе не казалось бы так, если бы ты послушал, как я говорю о Гомере.

Сократ. Да я и хочу послушать, только не раньше, чем ты ответишь мне вот на какой вопрос: из того, что говорит Гомер, о чем ты хорошо говоришь? Ведь не обо всем же, конечно.

Ион. Будь уверен, Сократ, что обо всем без исключения.

Сократ. Но ведь не о том же, чего ты, паче чаяния, не знаешь, хотя Гомер об этом и упоминает?

Ион. О чем же это Гомер говорит, а я не знаю?

Сократ. Гомер часто и много говорит о различных искусствах, например, об управлении колесницей, — сейчас скажу тебе, если вспомню место.

Ион. Да я сам скажу, я помню.

Сократ. Так скажи мне, что говорит Нестор своему сыну Антилоху, советуя ему быть осторожным на поворотах при состязании колесниц на тризне Патрокла.

В **Ион.** «Сам же», — говорит Нестор, —

крепко держась в колеснице красивосплетенной,
Влево легко наклонись, а коня, что под правой рукою,
Криком гони и бичом и бразды попусти совершенно,
Левый же конь твой пускай подле самой меты обогнется
Так, чтоб казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою. Но берегись, не ударься о камень.

С **Сократ.** Достаточно. Вот здесь, Ион, кто лучше мог бы судить, правильно ли говорит Гомер или нет — врач или возничий?

Ион. Конечно, возничий.

Сократ. Потому ли, что владеет этим искусством, или по другой причине?

Ион. Нет, именно благодаря своему искусству.

Сократ. И каждому искусству дано от бога ведать одним каким-нибудь делом? Ведь то, что мы узнаём, овладев искусством кормчего, мы не можем узнать, освоив искусство врача.

Ион. Конечно, нет.

Сократ. И, овладев искусством строителя, — то, что узнаём, освоив искусство врача?

Ион. Конечно, нет.

Д **Сократ.** Не так ли и во всех искусствах: что мы узнаем, изучив одно искусство, того мы не узнаем, изучив другое? Но сначала скажи мне вот что: не называешь ли ты одно искусство так, а другое иначе?

Ион. Да.

Сократ. И я, замечая, что одно искусство есть знание одних вещей, а другое — других, называю одно так, а другое иначе; так же поступаешь и ты?

И о н. Да.

Б Сократ. Ведь если бы и то и другое искусство было знанием одних и тех же вещей, то зачем стали бы мы называть одно так, а другое — иначе, раз одно и то же можно было бы узнать, овладев любимым из двух. Вот, например, я знаю, что здесь пять пальцев, и ты знаешь то же самое, что и я; и если бы я тебя спросил, не с помощью ли одного искусства — искусства счисления — познаём одно и то же и я и ты или с помощью разных искусств, ты, конечно, сказал бы, что с помощью одного и того же.

И о н. Да.

538 Б Сократ. Вот теперь скажи мне то, о чем я хотел спросить: думаешь ли ты, что так бывает во всех искусствах и что, изучая одно искусство, познаешь одно, а изучая другое — познаешь уже не то же самое, а нечто совсем иное, если, конечно, само искусство другое.

И о н. Я думаю, что так, Сократ.

Сократ. А кто не овладеет каким-либо искусством, тот не способен будет хорошо знать то, что говорится или делается согласно этому искусству, не правда ли?

В И о н. Правда твоя.

Сократ. А кто лучше знает, правильно ли говорит Гомер в тех стихах, которые ты привел, — ты или возничий?

И о н. Возничий.

Сократ. Ведь ты — рапсод, а не возничий.

И о н. Да.

Сократ. А искусство рапсода — иное по сравнению с искусством возничего?

И о н. Да.

Сократ. И раз оно иное, то оно есть знание иных вещей?

И о н. Да.

С Сократ. Ну, а когда Гомер говорит, как Гекамеда, налож-

нида Нестора, дает раненому Махаону питье, приблизительно в таких словах:

...растворила

Смесь на вине прамнийском, натерла козьего сыра

Теркою медной и лук на закуску к питью предложила.—

то, чтобы узнать, правильно ли говорит Гомер или нет, требуется врачебное искусство или искусство рапсода?

И о н. Врачебное.

С о к р а т. А когда Гомер говорит:

Быстро в пучину Ирида, подобно свинцу, погрузилась,
Ежели он, прикрепленный под рогом вола степового,
Мчится, коварный, рыбам прожорливым гибель несущий,—

D

то как мы ответим на вопрос, чье искусство — рыболова или рапсода — скорее разберет, что он говорит, и правильно ли?

И о н. Ясно, Сократ, что искусство рыболова.

С о к р а т. Посмотри же: если бы ты, задавая мне вопрос, сказал: «Раз ты, Сократ, находишь у Гомера то, что подлежит ведению каждого из искусств, то найди мне и для прорицателя и его искусства что-нибудь такое, о чем ему надлежит судить, хорошо или плохо это сочинено», — посмотри, как легко и правильно я тебе отвечу. Часто Гомер говорит это и в «Одиссее», — например, то, что говорит женихам гадатель из рода Мелампа, Феоклимен:

539

Вы, злополучные, горе вам, горе! Невидимы стали
Головы ваши во мгле, и невидимы ваши колена;
Слышен мне стон ваш, слезами обрызганы ваши ланиты;
И привиденьями, в бездну Эреба бегущими, полны
Сени и двор, и на солнце небесное, вижу я, всходит
Страшная тень, и под ней вся земля покрывается мраком.

B

Часто и в «Илиаде», например, в «Сражении у стен»; ведь и там Гомер говорит:

- Ров перейти им пылавшим явилася вещая птица,
Свыше летящий орел, рассекающий воинство слева,
Мчащий в когтях обагрённого кровью огромного змея:
Жив еще был он, крутился и брани еще не оставил;
C Взвившись назад, своего похитителя около выи
В грудь уязвил, и, растерзанный болью, на землю добычу,
Змея, отбросил орел, уронил посреди ополчения,
D Сам же, крикнувши звучно, понесся по веянью ветра.

Вот это, скажу я, и тому подобное подлежит рассмотрению и суждению прорицателя.

И о н. И ты будешь прав, Сократ.

Е Сократ. Да и ты прав, Ион, говоря об этом. Ну-ка, теперь и ты выбери мне, как я тебе выбрал из «Одиссеи» и из «Илиады» то, что относится к прорицателю, к врачу и к рыболову, — так и ты, Ион, выбери мне — ты же и опытнее в Гомере, — что относится к рапсоду и к его искусству и что подлежит рассмотрению и суждению рапсода предпочтительно пред всеми другими людьми.

И о н. Я утверждаю, Сократ, что решительно всё.

Сократ. Нет, не это ты утверждаешь, Ион, будто решительно всё, неужто ты так забывчив? А не следовало бы рапсоду быть забывчивым.

540 И о н. Что же я забыл?

Сократ. Не помнишь разве, как ты говорил, что искусство рапсода — иное по сравнению с искусством возникшего?

И о н. Помню.

Сократ. И ты соглашался, что раз оно иное, то иной будет и область его ведения?

И о н. Да.

Сократ. Значит, по твоим же собственным словам, уже не все будет входить в ведение рапсода и его искусства.

В И о н. Кроме, пожалуй, вот таких вещей, Сократ.

Сократ. Под «такими вещами» ты понимаешь, видимо, то, что относится к другим искусствам; но если не все, то что же именно будет в ведении рапсода?

И о н. По-моему, в его ведении будет то, какие речи приличны мужчине и какие — женщине, какие — рабу, а какие — свободному, какие — подчиненному, а какие — начальствующему.

Сократ. А какие распоряжения надо сделать, если в море корабль застигнут бурей, по-твоему, рапсод будет знать лучше, чем кормчий?

С И о н. Нет, это лучше знает кормчий.

Сократ. Или как надо распорядиться в случае болезни, рапсод будет знать лучше, чем врач?

И о н. Нет.

Сократ. Но, по-твоему, ты знаешь, как должен говорить раб?

И о н. Да.

Сократ. Например, что должен сказать раб-волопас, укрощающий взбесившихся быков, по-твоему, будет лучше знать рапсод, а не волопас?

И о н. Нет, конечно.

Сократ. Или то, что должна сказать женщина-пряха, прядущая шерсть?

И о н. Нет.

Сократ. А может быть, рапсод будет знать, что должен сказать военачальник, ободряя воинов?

И о н. Да, вот это рапсод будет знать.

Сократ. Что же, искусство рапсода — это искусство военачальника?

И о н. Я-то, по крайней мере, знал бы, какие речи подобают военачальнику.

Сократ. Потому что ты, вероятно, и в искусстве военачальника сведущ, **Ион.** А если бы, например, ты одновременно и умел играть на кифаре и был бы наездником, а значит распознавал бы хорошо и дурно выезженных коней, и я бы спросил тебя: благодаря какому же искусству ты, **Ион,** распознаёшь хорошо выезженных коней? Тому же самому, благодаря которому ты стал наездником, или тому, благодаря которому играешь на кифаре, что ответил бы ты мне?

Ион. Благодаря тому же искусству, с помощью которого я стал наездником, сказал бы я.

Сократ. И если бы ты отличал, кто хорошо играет на кифаре, ты согласился бы, что делаешь это при помощи того искусства, благодаря которому ты — кифарист, а не благодаря тому, что ты — наездник?

Ион. Да.

Сократ. А если ты знаешь толк в воинском деле, то при помощи ли того искусства, благодаря которому ты сведущий военачальник, или из-за того, что ты хороший рапсод?

Ион. По-моему, это совершенно безразлично.

Сократ. Как? Ты говоришь, что это совершенно безразлично? Искусство рапсода и искусство военачальника — одно искусство или два? Что ты скажешь?

Ион. По-моему, одно.

Сократ. Значит, кто хороший рапсод, тот, оказывается, и хороший военачальник?

Ион. Непременно, **Сократ.**

Сократ. И оказывается, кто хороший военачальник, тот и хороший рапсод?

Ион. Этого-то я не думаю.

Сократ. Но кто хороший рапсод, тот, по-твоему, и хороший военачальник?

Ион. Конечно.

Сократ. Не лучший ли ты рапсод, чем любой из греков?

Ион. И намного, Сократ.

Сократ. Так ты и военачальник, Ион, лучший среди греков?

Ион. Будь уверен в этом, Сократ; а научился я этому из произведений Гомера.

Сократ. Ради богов, Ион, почему же в таком случае ты, лучший военачальник и лучший рапсод из греков, только поешь, разъезжая среди греков, а не начальствуешь над войском? Неужели ты думаешь, что рапсод, увенчанный золотым венком, очень нужен грекам, а военачальник — не нужен?

Ион. Наш город, Сократ, находится под вашей властью и военным начальствованием и поэтому вовсе не нуждается в военачальнике, а ваш город и город лакедемонян не выберут меня военачальником: вы ведь считаете, что и сами справитесь.

Сократ. Дорогой Ион, не знаешь ли ты Аполлодора из Кизика?

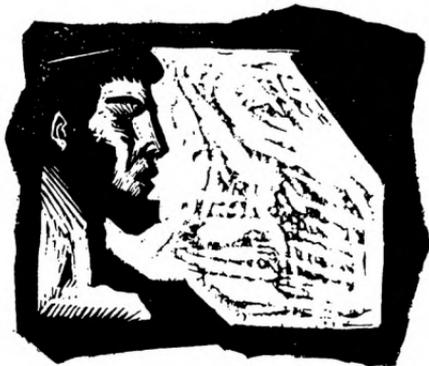
Ион. Какого это?

Сократ. Того, кого афиняне много раз избирали своим полководцем, хотя он и чужестранец; и Фаносфену с Андроса, и Гераклиду из Клазомен наш город поручает и стратегию, и другие должности, так как они, хотя и чужеземцы, показали себя достойными этого. Почему же Иона эфесца город наш не изберет военачальником и не почтит этим званием, если он окажется достойным? Что ж? Разве вы, эфесцы, не афиняне издревле, или Эфес уступает какому-нибудь другому городу? Если ты, Ион, прав, что благодаря уменью и званию ты способен восхвалять Гомера, тогда ты виноват вот в чем: пообещав показать, как много хорошего ты знаешь о Гомере, ты обманываешь меня и далек от того, чтобы показать мне это. Ты даже не желаешь ответить на то, чего я давно добиваюсь,—

что это такое, в чем ты силен. Вместо того ты, прямо-таки как Протей, извиваясь во все стороны, принимаешь всевозможные обличья и, в конце концов, ускользаешь от меня, оказавшись даже военачальником, лишь бы только не показать, как ты силен в гомеровской премудрости. Если ты искусен — о чем я только что говорил, — то ты обманываешь меня, не сдержав обещания показать это на Гомере, и поступаешь несправедливо; если же ты не искусен и, ничего не зная по Гомеру, но одержимый божественным наитием, высказываешь об этом поэте много прекрасного, как я уже о тебе говорил, то ты ни в чем не виноват. Итак, вот тебе на выбор: кем ты хочешь у нас прослыть — несправедливым человеком или божественным?

И о н. Большая разница, Сократ: ведь гораздо прекраснее прослыть божественным.

С о к р а т. Так это — нечто более прекрасное — и останется у нас за тобой, Ион; ты — божественный, а не искусный хвалитель Гомера.



АПОЛОГИЯ СОКРАТА

[После обвинительных речей]

- ¹⁷ Как подействовали мои обвинители на вас, афиняне, я не знаю; а я из-за них, право, чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили. Впрочем, верного-то они, собственно говоря, ничего не сказали. Из множества их поклепов всего больше удивился я одному: они говорили, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим умением говорить.
- ^В Но, по-моему, верх бесстыдства с их стороны— не смущаться тем, что они тотчас же будут опровергнуты мной на деле, чуть только обнаружится, что я вовсе не силен в красноречии,— конечно, если только они не считают сильным в красноречии того, кто говорит правду; если они это разумеют, тогда я готов согласиться, что я — оратор, однако не на их образец. Они, повторяю, не сказали ни слова правды, а от меня вы услышите всю правду. Только, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услышите

разнаряженной речи, украшенной, как у них, разными оборотами и выражениями, я буду говорить просто, первыми попавшимися словами — ведь я убежден в правоте моих слов, — и пусть никто из вас не ждет ничего другого; да и не пристало бы мне в моем возрасте выступать перед вами, афиняне, наподобие юноши, с сочиненной речью.

Но только я очень прошу вас и умоляю, афиняне, вот о чем: услышавши, что я защищаюсь теми же словами, какими привык говорить и на площади у меняльных лавок, где многие из вас слышали меня, и в других местах, то не удивляйтесь и не поднимайте из-за этого шума. Дело обстоит так: я теперь в первый раз привлечен к суду, а мне уже исполнилось семьдесят лет, и в здешнем языке я несведущ, словно чужестранец. Ведь вы извинили бы меня, если бы я был в самом деле чужеземцем и говорил бы на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, — точно так же и теперь я, по-моему, вправе просить у вас позволения говорить по моему обычаю — хорош ли он или нехорош, — и еще прошу обращать внимание только на то, правду ли я говорю или нет; в этом ведь достоинство судьи, долг же оратора — говорить правду.

И вот правильно будет, афиняне, если сперва я буду защищаться против прежних ложных обвинений и против первых моих обвинителей, а уж потом против теперешних обвинений и теперешних обвинителей. Меня многие обвиняли перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то я опасаюсь больше, чем Анита с его сообщниками, хотя и эти тоже страшны. Но те страшнее, афиняне! Они восстанавливали против меня очень многих из вас, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды: будто бы есть некто Сократ, человек мудрый, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, афиняне, пустившие такую молву, — самые страш-

ные мои обвинители, потому что слушающие их думают, будто тот, кто исследует подобные вещи, и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много, и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами тогда, когда по возрасту вы всему могли поверить, ибо некоторые из вас были еще детьми или подростками. Да и обвиняли они заочно: оправдываться было некому. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только случится какой-нибудь среди них сочинитель комедий. Ну, а все те, которые восстанавливали вас против меня по зависти и по злобе или потому, что сами поверили наветам, а затем стали убеждать других — они совершенно недосягаемы, их нельзя вызвать сюда, на суд, нельзя никого из них опровергнуть, и приходится попросту сражаться с теньями: защищаться и опровергать, когда никто не возражает.

Е Поэтому признайте и вы, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни обвинили меня теперь, а другие давно — о них я только что упомянул, — и согласитесь, что сперва я должен защищаться против первых: ведь вы слышали их обвинения и раньше, и притом много чаще, чем нынешних обвинителей.

19 Стало быть, афиняне, мне следует защищаться и постараться в малое время опровергнуть клевету, которая уже много времени держится среди вас. Желал бы я, чтобы это осуществилось на благо и вам и мне, — чего еще я могу достичь своей защитой? Только я думаю, что это трудно, и для меня вовсе не тайна, каково это дело — пусть оно идет, впрочем, как угодно богу, а закону следует повиноваться — приходится оправдываться.

В Разберем же с самого начала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на которую Мелит и подал на меня жалобу. Пусть будет так. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их обвинение, словно клятвенное показание настоя-

щих обвинителей: «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытывая то, что под землею, да и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же». Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами все видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке и говорит, что он гуляет по воздуху; и еще он мелет там много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах,—не доставало, чтобы Мелит привлек меня к суду еще и за это! — а только ведь это, афиняне, нисколько меня не касается. В свидетели могу привести очень многих из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все, кто когда-либо слышал мои беседы,—ведь среди вас много таких. Спросите друг у друга, слышал ли кто из вас когда-нибудь, чтобы я хоть что-то говорил о подобных вещах, и тогда вы узнаете, что настолько же несправедливо и остальное, что обо мне говорят.

Но ничего такого не было, а если вы слышали от кого-нибудь, будто я берусь воспитывать людей и зарабатываю этим деньги, так это тоже неправда, хотя, по-моему, это дело хорошее, если кто способен воспитывать людей, как, например, леонтиец Горгий, кеосец Продик, элидец Гиппий. Все они, афиняне, разъезжают по городам и убеждают юношей, хотя те могут даром пользоваться наставлениями любого из своих сограждан,—бросить своих и поступить к ним в ученики, принося им и деньги и благодарность. Есть здесь и другой мудрец, приехавший, как я узнал, с Пароса. Встретился мне как-то человек, который переплатил софистам денег больше, чем все остальные, вместе взятые,—Каллий, сын Гиппоника; я и спросил его, а у него двое сыновей:

— Каллий! если бы твои сыновья были жеребята или бычки и нам предстояло бы нанять для них опытного человека, который сделал бы их еще лучше, усовершенствовав прекрасные

В качества, свойственные каждому из них, то это был бы какой-нибудь наездник или земледелец; ну, а теперь, раз они люди, кого ты думаешь взять для них в воспитатели? Кто знаток подобной доблести, человеческой или гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, раз у тебя сыновья. Есть ли такой человек или нет?

— Конечно, есть.

— Кто же это? Откуда он и сколько берет за обучение?

С — Это Эвен,— отвечал Каллий,— он с Пароса, а берет по пяти мин, Сократ.

И подумал я, как счастлив этот Эвен, если он в самом деле обладает таким искусством и так недорого берет за обучение. Я бы сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле; только ведь я не искусен, афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эта клевета? Наверное, если бы ты не занимался не тем, что все люди, и не поступал бы иначе, чем большинство из нас, то и не возникло бы столько слухов и толков. Скажи нам, в чем тут дело, чтобы нам зря не выдумывать».

Д Вот это, мне кажется, правильно, и я постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. Быть может, кому-нибудь из вас покажется, что я шучу, но будьте уверены, что я скажу вам сущую правду.

Е Я, афиняне, приобрел эту известность лишь благодаря некоей мудрости. Какая же это такая мудрость? Та мудрость, что, вероятно, свойственна человеку. Ею я, пожалуй, в самом деле обладаю, а те, о которых я сейчас говорил, видно, мудры какой-то особой мудростью, превосходящей человеческую, уж не знаю, как ее и назвать. Что до меня, то я ее не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня.

Прошу вас, не шумите, афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно. Не от себя буду я говорить, а сошлюсь на того, кто пользуется вашим доверием. В свидетели моей мудрости, если есть у меня какая-то мудрость, я приведу вам бога, который в Дельфах. Вы ведь знаете Херефонта — он смолоду был моим другом и другом многих из вас, он разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неужерим во всем, что бы ни затевал. Прибыв однажды в Дельфы, осмелился он обратиться к оракулу с такими вопросом,

Я вам сказал, не шумите, афиняне!

Вот Херефонт и спросил, есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия ответила ему, что никого нет мудрее. И хотя самого Херефонта уже нет в живых, но вот брат его, здесь присутствующий, засвидетельствует вам, что это так. Посмотрите, ради чего я это говорю: ведь мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня.

Услышав про это, стал я размышлять сам с собою таким образом: «Что такое бог хотел сказать и что он подразумевает? Потому что я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он: не пристало ему это». Долго недоумевал я, что такое бог хотел сказать, потом через силу прибегнул я к такому разрешению вопроса: пошел я к одному из тех людей, которые сльвут мудрыми, думая, что уж где-где, а тут я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу: «Вот этот мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым». Но когда я присмотрелся к этому человеку, — называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что тот, наблюдая которого я составил такое впечатление, был одним из государственных людей, афиняне, — так вот я, когда побеседовал с ним, решил, что этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым,

D этого нет. Потом я попробовал показать ему, что он только мнит себя мудрым, а на самом деле вовсе не мудр. Из-за этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего дельного и путного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые казались мудрее первого, и увидел

E то же самое: и здесь возненавидели меня и сам он, и многие другие. После стал я уже ходить подряд. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова оракула необходимо ставить выше всего.

Чтобы понять смысл прорицания, надо было обойти всех, кто слывет знающим что-либо. И, клянусь псом, афиняне, дол-
32 жен вам сказать правду, я вынес вот какое впечатление: те, что пользуются самой большой славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не лишенными всякого разумения, а другие, те, что считаются похуже, напротив, более одаренными разумом. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все только для того, чтобы убедиться в непреложности прорицания.

После государственных людей ходил я к поэтам — и к тра-
B гическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим,— чтобы хоть тут уличить себя в том, что я невежественнее их. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тща-
C тельнее ими обработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, научиться от них кое-чему. Стыдно мне, афиняне, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Одним словом, чуть ли не все там присутствовавшие лучше могли бы объяснить творчество этих поэтов, чем они сами. Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что

не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря какой-то природной способности и в исступлении, подобно гадалеям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что из-за своего поэтического дарования они считают себя мудрейшими из людей и во всем прочем, а на деле это не так. Ушел я и оттуда, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

D Я наконец пошел я и к тем, кто занимается ручным трудом. Я сознавал, что сам, попросту говоря, ничего не умею, зато был уверен, что уже среди них найду таких, кто знает много хорошего. Тут я не ошибся; в самом деле они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня. Но, афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого что они хорошо владели своим делом, каждый из них считал себя самым мудрым также и во всем прочем, даже в самых важных вопросах, и это заблуждение заслоняло собою ту мудрость, ка-
E как у них была; так что, желая оправдать слова оракула, я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел: оставаться ли таким, как есть, и не быть ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством или, как они, быть и мудрым и невежественным. И я отвечал самому себе и оракулу, что лучше уж мне оставаться как есть.

23 Из-за этого самого исследования, афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели так, что сильнее и глубже и нельзя ненавидеть, отчего и возникло множество наветов, а с другой стороны, начали мне давать прозвание мудреца, потому что присутствовавшие каждый раз думали, будто если я доказываю, что кто-то вовсе не мудр в чем-то, то сам я в этом весьма мудр.

А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и, кажется, при этом он не

В имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего по правде не стоит его мудрость».

С Я и посейчас брожу повсюду — все выискиваю и допытываюсь, по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удастся, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу.

Д Кроме того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, те, у кого вдоволь досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь испытывать других, и, я полагаю, они в изобилии находят таких людей, которые думают, будто они что-то знают, а на деле знают мало или вовсе ничего. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня, и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который портит молодежь. А когда их спросят, что же он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, и, чтобы скрыть свое затруднение, говорят о том, что вообще принято говорить обо всех, кто философствует: и про то, «что в небесах и под землею», и про то, что «богов не признает» и «ложь выдает за правду». А правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому, что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. А так как они, по-моему, честолюбивы, сильны, многочисленны и говорят обо мне упорно и убедительно, то давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня.

Е Вот почему накинудись на меня и Мелит, и Анит, и Ликон; Мелит негодует на меня из-за поэтов, Анит — из-за ремеслен-

²⁴ ников, а Ликон — из-за ораторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался в силах опровергнуть перед вами в такое короткое время эту разросшуюся клевету.

Вот вам, афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я почти уверен, что этим самым я вызываю ненависть, но как раз это и служит доказательством, что я говорю правду и что в этом-то и состоит клевета на меня, и именно таковы ее причины. И когда бы вы ни стали расследовать мое дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

Что касается первых моих обвинителей, этой моей защиты будет для вас достаточно; а теперь я постараюсь защитить себя от Мелита, человека доброго и любящего наш город, как он уверяет, и от остальных обвинителей. Они совсем не то, что прежние наши обвинители, поэтому вспомним, в чем состоит их обвинение, выставленное под присягой. Оно гласит примерно так: Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает другие, новые божества. Таково обвинение. Рассмотрим же каждый пункт этого обвинения отдельно.

Там говорится, что я преступно порчу молодежь, а я, афиняне, утверждаю, что преступно действует Мелит, потому что он шутит серьезными вещами и легкомысленно вызывает людей в суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что это так, я постараюсь показать и вам.

Подойди сюда, Мелит, и скажи: не правда ли, ты считаешь очень важным, чтобы молодые люди становились все лучше и лучше?

— Конечно.

— В таком случае скажи ты всем здесь присутствующим,

кто делает их лучше? Очевидно, ты знаешь, коли заботишься об этом. Развратителя ты нашел, как ты говоришь: ты вытребовал меня на суд и обвиняешь; а назови-ка теперь того, кто делает их лучше, напomini им, кто это. Вот видишь, Мелит, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И тебе не стыдно? И это, по-твоему, недостаточное доказательство моих слов, что тебе нет до этого никакого дела? Однако, добрый человек, говори же: кто делает их лучше?

— Законы.

Е — Да не об этом я спрашиваю, достойнейший, а кто тот человек; ведь он прежде всего и их знает, эти самые законы.

— А вот они, Сократ,— судьи.

— Что ты говоришь, Мелит! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучше?

— Как нельзя более.

— Все? Или одни из них способны, а другие нет?

— Все.

— Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой, и какое изобилие людей, полезных для других! Ну, а вот эти, кто нас сейчас слушает, они делают юношей лучше или нет?

25 — И они тоже.

— А члены совета?

— Да, и члены совета.

— Но в таком случае, Мелит, уж не портят ли юношей те, что участвуют в народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучше?

— И те тоже.

— По-видимому, значит, кроме меня, все афиняне делают их безупречными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

— Как раз это самое.

— Большое же ты мне, однако, приписываешь несчастье.

В Но ответь-ка мне: по-твоему, так же бывает и с конями — все делают их лучше, а портит кто-нибудь один? Или же совсем

напротив, сделать их лучше способен кто-нибудь один или очень немногие, именно наездники, а все прочие, когда имеют дело с конями и пользуются ими, только портят их? Не бывает ли, Мелит, точно так же не только с конями, но и со всеми другими животными? Конечно, это так, согласен ли ты и Анит с этим или не согласен: потому что было бы удивительное счастье для юношей, если бы их портил только один, остальные же приносили бы им пользу. Впрочем, Мелит, ты достаточно показал, что никогда ты не заботился о юношах, и ясно обнаруживаешь свое небрежение; тебе нет никакого дела до того, из-за чего ты вытребовал меня на суд.

Еще вот что, Мелит, скажи нам, ради Зевса; лучше ли жить среди порядочных граждан или среди дурных? Отвечай, дружище! Ведь это совсем не трудный вопрос. Не причиняют ли дурные люди зла тем, кто постоянно вблизи них, а добрые не приносят ли блага?

— Конечно.

— Так найдется ли кто-нибудь, кто предпочел бы, чтобы окружающие вредили ему, а не приносили пользу? Отвечай, добрый человек; ведь и закон предписывает отвечать. Неужто кто-нибудь желает, чтобы ему вредили?

— Конечно, нет.

— Ну, вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей умышленно или неумышленно?

— Умышленно.

— Как же это так, Мелит? Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые всегда причиняют тем, кто к ним всех ближе, какое-нибудь зло, а добрые — добро, между тем я, такой старый, до того невежествен, что не знаю даже, что если я кого-нибудь из окружающих сделаю негодяем, то мне придется опасаться, как бы он не сделал мне

28
В
зла,— и вот такое огромное зло я творю умышленно, как ты утверждаешь. В этом я тебе не поверю, Мелит; да и никто другой, я думаю, не поверит. Но или я не порчу, или если порчу, то неумышленно; таким образом, у тебя выходит ложь в обоих случаях. Если же я порчу неумышленно, то за такие неумышленные проступки следует по закону не вызывать сюда, а частным образом наставлять и увещевать. Ведь ясно, что, уразумевши, я перестану делать то, что делаю неумышленно. Ты же меня избегал, не хотел научить и вызвал сюда, куда, по закону, следует приводить тех, кто нуждается в наказании, а не в научении. Уже из этого ясно, афиняне, что Мелиту, как я говорил, никогда не было до этих вещей никакого дела.

Все-таки ты нам скажи, Мелит, каким образом, по-твоему, порчу я молодежь? Очевидно, судя по доносу, который ты на меня подал, я будто бы учу не признавать богов, которых признает город, а признавать другие, новые божества? Не это ли ты хотел сказать, говоря, что я порчу своим учением?

— Вот именно это самое.

С
— Так ради них, Мелит, ради этих богов, о которых теперь идет речь, скажи еще яснее и для меня, и для этих вот людей. Ведь я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли я учу признавать неких богов, а следовательно, и сам признаю существование богов, так что я не совсем безбожник, и не в этом мое преступление, а только в том, что я учу признавать не тех богов, которых признает город, но других, и в том-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов,— то ли, по-твоим словам, я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

— Вот именно, я и говорю, что ты вообще не признаешь богов.

— Удивительный ты человек, Мелит! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни солнце, ни луну, как признают прочие люди?

— Право же, так, судьи, потому что он утверждает, что солнце — камень, а луна — земля.

— Анаксагора, стало быть, ты обвиняешь, друг мой Мелит, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими в литературе, что думаешь, будто им неизвестно, что книги Анаксагора из Клазомен переполнены такими утверждениями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда могут узнать то же самое, заплативши в оркестре самое большое драхму, и потом осмеять Сократа, если он станет приписывать себе эти мысли, к тому же еще столь нелепые! Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по-твоему, и считаю, что нет никакого бога?

— Клянусь Зевсом, никакого.

— Это невероятно, Мелит, да мне кажется, ты и сам этому не веришь. По-моему, афиняне, он — большой наглец и озорник, и подал на меня эту жалобу просто по наглости и озорству, да еще по молодости лет. Похоже, что он пробовал сочинить загадку: «Заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей?» Потому что, мне кажется, в своем доносе он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: «Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов». Ведь это же шутка!

Посмотрите вместе со мной, афиняне, так ли он это говорит, как мне кажется. Ты, Мелит, отвечай нам, а вы помните, о чем я вас просил вначале, — не шуметь, если я буду говорить по-своему.

Есть ли, Мелит, на свете такой человек, который дела людские признавал бы, а людей не признавал? Только пусть он отвечает, афиняне, а не шумит по всякому поводу. Есть ли на

свете кто-нибудь, кто бы коней не признавал, а верховую езду признавал бы? Или флейтистов бы не признавал, а игру на флейте признавал бы? Не существует такого, Мелит, превосходнейший человек! Если ты не желаешь отвечать, то я скажу это тебе и всем присутствующим. Но ответь хоть вот на что:

C бывает ли, чтобы кто-нибудь признавал демонические знамения, а самих демонов бы не признавал?

— Нет, не бывает.

— Наконец-то! Как это хорошо, что афиняне тебя заставили отвечать! Итак, ты утверждаешь, что демонические знамения я признаю и других учу узнавать их, все равно — новые ли они или древние; по твоим словам, я демонические знамения признаю, и в своей жалобе ты подтвердил это клятвою. Если же я признаю демонические знамения, то мне уже никак невозможно не признавать демонов. Разве не так? Конечно, так. Полагаю, что ты согласен, раз не отвечаешь.

D А не считаем мы демонов или богами, или детьми богов? Да или нет?

— Конечно, считаем.

— Итак, если демонов я признаю, с чем ты согласен, а демоны — это некие боги, то и выходит так, как я сказал: ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время признаю богов, потому что демонов-то я признаю. С другой стороны, если демоны — это как бы побочные дети богов, от нимф или от кого-нибудь еще, как гласят предания, то какой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов? Это было бы так же нелепо, как

E если бы кто-нибудь признавал, что существуют мулы, потомство лошадей и ослов, а что существуют лошади и ослы, не признавал бы. Нет, Мелит, не может быть, чтобы ты подал это обвинение иначе, как желая испытать нас, или же ты просто не ведал, в каком бы настоящем преступлении обвинить меня...

Но уверить людей, у которых есть хоть немного ума, в том, будто возможно признавать и демоническое и божественное и вместе с тем не признавать ни демонов, ни богов, это тебе никак не удастся.

28 Впрочем, афиняне, что я не виновен в том, в чем меня обвиняет Мелит, это, пожалуй, не требует дальнейших доказательств — довольно будет сказанного. А что у многих возникло против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уверены, истинная правда. И если что погубит меня, так именно это; не Мелит и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих — то, что погубило уже немало честных людей и, думаю, еще погубит, — рассчитывать, что дело на мне остановится, нет никаких оснований.

Но, пожалуй, кто-нибудь скажет: «Не стыдно ли тебе, Сократ, заниматься таким делом, которое грозит тебе теперь смертью?»

На это я, по справедливости, могу возразить: «Нехорошо ты это говоришь, друг мой, будто человеку, который приносит хотя бы маленькую пользу, следует принимать в расчет жизнь или смерть, а не смотреть во всяком деле только одно — делает ли он дела справедливые, достойные доброго человека или злого. Плохими, по твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, что пали под Троей, в том числе и сын Фетиды. Он, из страха сделать что-нибудь постыдное, до того презирал опасность, что когда мать его, богиня, видя, что он стремится убить Гектора, сказала ему, помнится, так: «Дитя мое, если ты отомстишь за убийство друга твоего Патрокла и убьешь Гектора, то сам умрешь: «Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован», — то он, улыхав это, не посмотрел на смерть и опасность — он гораздо больше страшился жить трусом, не отомстив за друзей. Умереть бы, — сказал он, — мне тотчас же, покарвав обидчика, только бы не оставаться еще здесь, у кораблей дуговидных,

посмешим для народа и бременем для земли». Неужели ты думаешь, что он остерегался смерти и опасности?»

Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где кого поставил начальник, тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью и всем, кроме позора. А если бы после того, как меня ставили в строй начальники, выбранные вами, чтобы распоряжаться мной — так было под Потидеей, под Амфиполем и под Делием,— и после того как я, подобно любому другому, оставался в строю, куда они меня поставили, и подвергался смертельной опасности,— если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул бы строй, это был бы ужасный проступок. И за этот проступок меня в самом деле можно было бы, по справедливости, привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым. Ведь бояться смерти, афиняне, это не что иное, как, приписывая себе мудрость, которой не обладаешь, возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают наверное, что она — величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь? Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей, и если я кому кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю. А что нарушать закон и не повиноваться тому, кто лучше меня, будь то бог или человек, нехорошо и постыдно, это я знаю. Поэтому неизвестного, которое может оказаться и благом, я никогда не стану бояться и избегать больше, чем того, что заведомо есть зло,

Даже если бы вы меня теперь отпустили, не послушав Анита, который говорил, что мне с самого начала не следовало приходить сюда, а уж раз я пришел, то нельзя не казнить меня, и внушал вам, что если я избегну наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, испортятся уже вконец все до единого,— даже если бы вы сказали мне: «На этот раз, Сократ, мы не слушаемся Анита и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше уже не занимался этими исследованиями и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть»,— так вот, повторяю, если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал:

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

и молодого и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше; я говорю, что не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и в общественной. Если такими речами я порчу юношей, то это, конечно, вредно. А кто утверждает, что я говорю не это, но что-нибудь другое, тот говорит ложь. Вот почему я могу вам сказать: «Афиняне, послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет, но поступать иначе я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз».

Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шуметь, что бы я ни сказал, а слушать; я думаю, вам будет полезно послушать меня. Я намерен сказать вам и еще кое-что, от чего вы, пожалуй, подымете крик, только вы никоим образом этого не делайте.

Будьте уверены, что если вы меня, такого, каков я есть, казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелита, ни от Анита — да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, или изгнать, или обесчестить. Он или еще кто-нибудь, пожалуй, считают это большим злом, но я не считаю, — по-моему, гораздо большее зло то, что он теперь делает, пытаюсь несправедливо осудить человека на смерть. Таким образом, афиняне, я защищаюсь теперь вовсе не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы вам, осудив меня на смерть, не лишиться дара, который вы получили от бога. Ведь если вы меня казните, вам не легко будет найти еще такого человека, который попросту — смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас бу-

дил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам не-легко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, которых будят, спросонок прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь. А что я действительно таков, каким меня дал этому городу бог, вы можете усмотреть
В вот из чего: на кого из людей это похоже — забросить все свои собственные дела и столько уж лет терпеть домашние неурядицы, а вашими делами заниматься всегда, подходя к каждому по-особому, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о доблести. И если бы я при этом пользовался чем-нибудь и получал бы плату за свои наставления, тогда бы еще был у меня какой-нибудь расчет, а то вы теперь сами видите, что мои
С обвинители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем прочем, тут, по крайней мере, оказались неспособными к бесстыдству и не представили свидетеля, что я когда-либо получал или требовал какую-нибудь плату. Я могу представить достаточного, я полагаю, свидетеля того, что я говорю правду, — мою бедность.

Может в таком случае показаться странным, что я даю со-веты лишь частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно в собрании и давать советы городу не решаюсь. Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от
D меня слышали: со мною приключается нечто божественное или демоническое, над чем и Мелит посмеялся в своем доносе. Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен де-лать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными де-лами. И, по-моему, прекрасно делает, что возбраняет. Будьте

уверены, афиняне, что если бы я попытался заняться государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь за то, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен. Доказательства этому я вам представлю самые веские, не рассуждения, а то, что вы дорожите,— дела. Итак, выслушайте, что со мной случилось, и тогда вы убедитесь, что даже под страхом смерти я никому не могу уступить вопреки справедливости, а не уступая, могу от этого погибнуть.

То, что я вам расскажу, тяжело и скучно слушать, зато это истинная правда. Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в совете я был. И пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать, в то время когда мы желали судить сразу всех десятерых стратегов, которые не подобрали тела погибших в морском сражении,— судить незаконно, как вы все признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов, не желал допустить нарушения закона и голосовал против. Когда ораторы готовы были обвинить меня и отдать под стражу, да и вы сами этого требовали и кричали, я думал о том, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, чем, из страха перед тюрьмой или смертью, быть заодно с вами, так как ваше решение несправедливо. Это было еще тогда, когда город управлялся народом, а когда наступило время олигархии, то и тридцать тиранов, в свою очередь, призвали меня и еще четверых граждан в Круглую палату и велели нам привезти с Саламина сала-

минца Леонта, чтобы казнить его. Многое в этом роде приказывали они и другим, желая увеличить число виновных. Только и на этот раз опять я доказал не словами, а делом, что мне смерть, попросту говоря, нипочем, а вот воздерживаться от всего несправедливого и нечестивого — это для меня все. Как ни сильно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить совершить несправедливость. Когда вышли мы из Круглой палаты, четверо из нас отправились на Саламин и привезли Леонта, а я отправился к себе домой. Возможно, меня бы за это казнили, если бы то правительство не пало в скором времени. И всему этому у вас найдется много свидетелей.

Неужели я, по-вашему, мог бы прожить столько лет, если бы занимался общественными делами, и притом так, как подобает порядочному человеку, — спешил бы на помощь правым и считал бы это самым важным, как оно и следует? Никким образом, афиняне! Да и никому другому это невозможно. А я всю свою жизнь оставался таким и в общественных делах, насколько в них участвовал, и в частных: никогда и ни с кем я не соглашался вопреки справедливости — ни с теми, которых клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь.

Да я и не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и наблюдать, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не вел, но одинаково, как богатому так и бедному, позволяю я задавать мне вопросы, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать, что я говорю. И если кто из них становится лучше или хуже, я, по справедливости, не могу за это держать ответ, потому что никого никогда не обещал учить и не учил. Если же кто утверждает, будто он когда-либо частным образом учился у меня или слышал от меня что-нибудь, чего бы не слышали и все остальные, тот, будьте уверены, говорит неправду.

Но отчего же некоторым нравится подолгу проводить время со мною? Вы уже слышали, афиняне,— я вам сказал всю правду,— что им нравится слушать, как я испытываю тех, кто считает себя мудрым, хотя на самом деле не таков. Это ведь очень забавно. А делать это, повторяю, поручено мне богом и в прориданиях, и в сновидениях, и вообще всеми способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручало что-либо исполнить человеку. Это не только верно, афиняне, но и легко доказать: если одних юношей я порчу, а других уже испортил, то ведь те из них, которые уже составились и узнали, что когда-то, во времена их молодости, я советовал им что-нибудь дурное, должны были бы теперь прийти сюда с обвинениями, чтобы покарать меня. А если сами они не захотели, то кто-нибудь из их домашних — отцы, братья, другие родственники — вспомнили бы теперь об этом, если только их близкие потерпели от меня что-нибудь дурное. Да, многие из них в самом деле тут, как я вижу: вот, во-первых, Критон, мой сверстник и из одного со мною дема, отец вот этого Критобула; затем сфеттиец Лисаний, отец вот этого Эсхина; вот еще кефисиец Антифон, отец Эпигена; а вот те, чьи братья подолгу проводили время со мной,— Никострат, сын Феозотида и брат Феодота — самого Феодота уже нет в живых, так что он не мог упросить брата; и вот Парал, сын Демодока, которому Феаг приходился братом; а вот Адимант, сын Аристана, которому вот он, Платон, приходится братом, и Зантодор, брат вот этого Аполлодора. Я могу назвать еще многих других, и Мелиту в его речи всего нужнее было сослаться на кого-нибудь из них, как на свидетеля; если тогда он забыл это сделать, пусть сделает теперь, я не возражаю,— пусть скажет, если ему есть что сказать по этому поводу. Но вы убедитесь, афиняне, что, наоборот, все будут готовы помочь мне, развратителю, кто причиняет зло их домашним, как утверждают Мелит и Анит. У самих испорченных мною, пожалуй, еще может быть расчет

помочь мне, но у их родных, которые не испорчены, у людей уже пожилых, какое может быть другое основание помогать мне, кроме твердой и справедливой уверенности, что Мелит говорит ложь, а я говорю правду.

Но довольно об этом, афиняне! Вот, пожалуй, и все, что я могу так или иначе привести в свое оправдание.

С Возможно, что кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив, как сам он, когда судился в суде и не по такому важному делу, как мое, упрашивал и умолял судей с обильными слезами и, чтобы разжалобить их как можно больше, приводил сюда своих детей и множество родных и друзей,— а вот я ничего такого делать не намерен, хотя дело мое может, как я понимаю, принять опасный оборот. Быть может, подумав об этом, кто-нибудь из вас не захочет меня щадить и, рассердившись, подаст свой
D голос в сердцах. Если кто-нибудь из вас так настроен,— я, конечно, не хочу так думать, но если это так, то, по-моему, я правильно отвечу ему, если скажу:

«Есть и у меня, любезнейший, и какая-никакая семья, тоже ведь и я, как говорится у Гомера, не от дуба и не от скалы родился, а от людей, так что есть и у меня семья, афиняне, есть сыновья, даже целых трое, один из них уже подросток, а двое — малолетних, но тем не менее ни одного из них я не приведу сюда и не буду просить вас об оправдании».

Почему же, однако, не намерен я ничего этого делать?
E Не из-за сомненья, афиняне, и не из презрения к вам. Боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы сейчас оставим, но для чести моей и вашей, для чести всего города, мне кажется, было бы некрасиво, если бы я стал делать что-нибудь такое в мои годы и при той репутации, которую я составил, заслуженно или незаслуженно,— все равно. Принято все-таки думать, что Сократ
35 отличается чем-то от большинства людей, а если так стали бы

себя вести те из вас, кто, по-видимому, выделяется или мудростью, или мужеством, или еще какою-нибудь доблестью, то это было бы позорно. Мне не раз приходилось видеть, как люди, казалось бы, почтенные, чуть только их привлекут к суду, проделывали удивительные вещи, как будто — так они думают — им предстоит испытать нечто ужасное, если они умрут, и как будто они стали бы бессмертными, если бы вы их не казнили. Мне кажется, что эти люди позорят наш город, так что и какой-нибудь чужеземец может заподозрить, что у афинян люди, выдающиеся своей доблестью, которым они сами отдают предпочтение при выборе на государственные и прочие почетные должности, — эти самые люди ничем не отличаются от женщин. Этого, афиняне, вам, которых, как бы то ни было, считают почтенными, не только не следует делать, но не следует и допускать, если мы станем это делать, — напротив, вам нужно ясно показывать, что вы гораздо скорее осудите того, кто устраивает эти слезные представления и делает город смущенным, чем того, кто ведет себя спокойно.

Не говоря уже о чести, афиняне, мне кажется, что неправильно просить судью и просьбами вызволять себя, вместо того чтобы разяснять дело и убеждать. Ведь судья поставлен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд по правде; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что будет судить по законам. Поэтому и нам не следует приучать вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучаться, иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестье. Не думайте, афиняне, будто я должен проделывать перед вами то, что я не считаю ни хорошим, ни правильным, ни благочестивым, — да еще, клянусь Зевсом, проделывать теперь, когда вот он, Мелит, обвиняет меня в нечестии. Ясно, что если бы я стал вас уговаривать и вынуждал бы своей просьбой нарушить присягу, то научил бы вас думать, что богов нет, и, вместо того чтобы защищаться, попросту сам бы об-

винял себя в том, что не почитаю богов. Но на деле оно совсем иначе, я почитаю их, афиняне, больше, чем любой из моих обвинителей,— поручаю и вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня и для вас.

[После признания Сократа виновным]

Е
36 Многие, афиняне, не позволяют мне возмущаться тем, что сейчас произошло,— тем, что вы меня осудили, да для меня это и не было неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Я не думал, что перевес голосов будет так мал, и полагал, что он будет куда больше. Теперь же, оказывается, выпади тридцать камешков не на эту, а на другую сторону, и я был бы оправдан. От Мелита, по моему, я и теперь отделался, и не только отделался: ведь очевидно для всякого, что если бы Анит и Ликон не выступили
D против меня со своими обвинениями, то Мелит был бы принужден уплатить тысячу драхм, не получив пятой части голосов.

Этот человек присуждает меня к смерти. Пусть так. А я, афиняне, к чему присуждаю себя сам? Очевидно, к тому, чего заслуживаю. Так к чему же? Что, по заслугам, надо сделать со мной, или какой штраф должен я уплатить за то, что я сознательно всю свою жизнь не давал себе покоя и пренебрег всем тем, о чем заботится большинство,— корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях, какие бывают в нашем городе,— ибо считал себя, право же, слишком порядочным, чтобы остаться целым, участвуя во всем этом; за то, что
C не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее, как я утверждаю, благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше,

чем о себе самом, о том, как самому стать как можно лучше и разумнее; и не пещься о городских делах раньше, чем о самом городе, и таким же образом помышлять и обо всем прочем. И так, чего же я заслуживаю за то, что я такой? Чего-нибудь D хорошего, афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне было бы к стати. Что же к стати человеку заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше, чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных и четвероконных; ведь он дает E вам мнимое счастье, а я — подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь. И так, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — 37 к обеду в Пританее.

Может быть, вам и это покажется высокомерным, как и то, что я говорил о воплях и мольбах; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: я убежден, что ни одного человека не обижаю умышленно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мало времени беседовали мы друг с другом. Мне думается, вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать уголовное дело в течение нескольких дней, а не одного; сейчас не так-то легко за короткое время опровергнуть тяжелую клевету. Так вот, убежденный в том, что я не обижаю никого, я ни в коем случае не стану обижать и самого себя, наговаривать на себя, будто я заслуживаю чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелит и о чем, повторяю, я не ведаю, благо это или зло? И вместо этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь такое, C о чем я знаю наверное, что это — зло? Не тюремное ли заключение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме рабом одина-

дцати должностных лиц, каждый раз избираемых заново? Денежную пеню, с тем чтобы быть в заключении, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить. Не присудить ли себя к изгнанию? К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы, однако, должен был я цепляться за жизнь, афиняне, чтобы растеряться настолько и не сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мои беседы и рассуждения, они оказались для вас слишком тяжелыми и невыносимыми, так что вы ищете теперь, как бы от них отделаться; так неужели другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. Хороша же в таком случае была бы моя жизнь — уйти в изгнание на старости лет и жить, скитаясь из города в город; причем отовсюду меня бы изгоняли. Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде меня будут слушать так же, как и здесь; и если я буду их прогонять, то они сами меня изгонят, подговорив старших, а если я не буду их прогонять, то их отцы и родственники изгонят меня из-за них.

Пожалуй, кто-нибудь скажет: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?»

Вот в этом-то всего труднее убедить некоторых из вас. Ведь если я скажу, что это значит не повиноваться богу, а не повинаясь богу, нельзя быть спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я притворяюсь; с другой стороны, если я скажу, что величайшее благо для человека — это ежедневно беседовать о доблести и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя и других, а без исследования и жизнь не в жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. Между тем это так, афиняне, как я утверждаю, но убедить вас в этом нелегко.

К тому же я и не привык считать, будто я заслуживаю чего-нибудь плохого. Будь у меня деньги, я присудил бы себя к

уплате штрафа, сколько полагается; в этом для меня не было бы никакого ущерба, но ведь их нет, разве что вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я мог бы уплатить вам мину серебра — столько я и назначаю. Но Платон, присутствующий здесь, афиняне, да и Критон, Критобул, Аполлотор, все они велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя. Итак, я столько и назначаю, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

[*После вынесения смертного приговора*]

Из-за малого срока, который мне осталось жить, афиняне, теперь пойдет о вас дурная слава, и люди, склонные поносить наш город, будут винить вас в том, что вы лишили жизни Сократа, человека мудрого, — ведь те, кто склонны вас упрекать, будут утверждать, что я мудрец, хотя это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою: вы видите мой возраст, я уже глубокий старик, и моя смерть близка. Это я говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, афиняне, что я осужден потому, что у меня не хватало таких доводов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы избежать приговора. Совсем нет. Не хватить-то у меня правда что не хватило, только не доводов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать: чтобы я оплакивал себя, горевал, словом, делал и говорил многое, что вы привыкли слышать от других, но что недостойно меня, как я утверждаю. Однако и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным прибегать к тому, что подобает лишь рабу, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом. Я скорее предпочитаю

умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне ни мне, ⁸⁹ ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора. И в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти можно уйти, бросив оружие или обратившись с мольбой к преследователям; много есть и других уловок, чтобы избежать смерти в опасных случаях,— надо только, чтобы человек решился делать и говорить все, что угодно.

Избегнуть смерти не трудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — избежать нравственной порчи: она настигает стремительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных,— та, что бежит быстрее,— нравственная порча. Я уйду отсюда, приговоренный вами к смерти, а они уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, и они при своем. Так оно, пожалуй, и должно было быть, и мне думается, что это в порядке вещей.

^C А теперь, афиняне, мне хочется предсказать будущее вам, осудившим меня. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям,— тогда, когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня покарали. Теперь, совершив это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, обратное: больше появится у вас обличителей — я до сих пор их ^D сдерживал. Они будут тем тягостней, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно,— то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и нехорош, а вот вам способ и самый хороший и самый легкий: не затыкать рта дру-

Е гим, а самим стараться быть как можно лучше. Предсказав это вам, тем, кто меня осудил, я покидаю вас.

А с теми, кто голосовал за мое оправдание, я бы охотно побеседовал о случившемся, пока архонты заняты и я еще не отправился туда, где я должен умереть. Побудьте со мною это
40 время, друзья мои! Ничто не мешает нам потолковать друг с другом, пока можно. Вам, раз вы мне друзья, я хочу показать, в чем смысл того, что сейчас меня постигло. Со мною, судьи,— вас-то я, по справедливости, могу назвать судьями,— случилось что-то поразительное. В самом деле, ведь раньше все время обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и удерживал меня даже в маловажных случаях, если я намеревался сделать что-нибудь неправильно, а вот теперь, когда, как вы сами видите, со мной случилось то, что всякий признал бы —
В да так оно и считается — наихудшей бедой, божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни когда я входил в здание суда, ни во время всей моей речи, что бы я ни собирался сказать. Ведь прежде, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня на полуслове, а теперь, пока шел суд, оно ни разу не удержало меня ни от одного поступка, ни от одного слова. Как же мне это понимать? Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто
С смерть — это зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство: ведь быть не может, чтобы не остановило меня привычное знамение, если бы я намеревался совершить что-нибудь нехорошее.

Заметим еще вот что: ведь сколько есть оснований надеяться, что смерть — это благо! Смерть — это одно из двух: или умереть значит не быть ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, или же, если верить преданиям, это есть для души какая-то перемена, переселение ее из здешних мест в дру-
D гое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно что

сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть — удивительное приобретение. По-моему, если бы кому-нибудь предстояло выбрать ту ночь, в которую он спал так крепко, что даже не видел снов, и сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, — то, я думаю, не только самый простой человек, но и сам великий царь нашел бы, что таких ночей было у него наперечет по сравнению с другими днями и ночами. Следовательно, если смерть такова, я тоже назову ее приобретением, потому что, таким образом, все время покажется не дольше одной ночи.

С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и верно предание, что там находятся все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, судьи? Если кто придет в Аид, избавившись вот от этих самозванных судей, и найдет там истинных судей, тех, что, по преданию, судят в Аиде, — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве плохо будет такое переселение?

А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером? Да я готов умирать много раз, если все это правда, — для кого другого, а для меня было бы восхитительно вести там беседы, если бы я там встретился, например, с Паламедом и с Аянтом, сыном Теламона, или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою несправедного суда, и я думаю, что сравнивать мою участь с их участью было бы отраднo.

А самое главное — проводить время в том, чтобы испытывать и разбирать обитающих там точно так же, как здешних: кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр. Чего не дал бы всякий, судьи, чтобы испытать того, кто привел великую рать под Троию, или Одиссея,

Сизифа и множество других мужей и жен,— с ними беседовать, проводить время, испытывать их было бы несказанным блаженством. Во всяком случае, уж там-то за это не казнят. Помимо всего прочего, обитающие там блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно предание.

D Но и вам, судьи, не следует ожидать ничего плохого от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах. И моя участь сейчас определилась не сама собою, напротив, для меня это ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудил меня, и на моих обвинителей, хотя они выносили приговор и обвиняли меня не E с таким намерением, а думая мне повредить,— это в них заслуживает порицания. Все же я попрошу их о немногом: если, афиняне, вам будет казаться, что мои сыновья, повзрослев, заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь больше, чем о доблести, воздайте им за это, донимая их тем же самым, чем и я вас донимал; и если они будут много о себе думать, будучи ничем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и много воображают о себе, тогда как 42 сами ничего не стоят. Если станете делать это, то воздадите по заслугам и мне и моим сыновьям.

— Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это никому не ведомо, кроме бога.



КРИТОН

СОКРАТ. КРИТОН.

Сократ. Что это ты пришел в такое время, Критон? Или
43 уже не так рано?

Критон. Очень рано.

Сократ. Который же час?

Критон. Едва светает.

Сократ. Удивляюсь, как это тюремный сторож согласился
впустить тебя.

Критон. Он ко мне уже привык, Сократ, потому что я
часто сюда хожу; к тому же я отчасти и убогатворил его.

Сократ. А ты сейчас только пришел или давно?

Критон. Довольно давно.

В Сократ. Почему же ты не разбудил меня сразу, а сидишь
возле меня и молчишь?

Критон. Клянусь Зевсом, Сократ, я бы и сам не желал — в такой беде да еще и не спать. Я давно удивляюсь тебе, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы ты провел время как можно приятнее. Я и прежде, в течение всей твоей жизни, нередко дивился, какой счастливый у тебя характер, а тем более дивлюсь теперь, при этом несчастье, как легко и кротко ты его переносишь.

Сократ. Но ведь было бы нелепо, Критон, в мои годы роптать на то, что приходится умереть.

Критон. И другим, Сократ, случается попадать на старости лет в такую беду, однако же их старость нисколько не мешает им роптать на свою судьбу.

Сократ. Это правда. Но зачем же ты так рано пришел?

Критон. Я пришел с печальным известием, Сократ, печальным и тягостным — не для тебя, как мне представляется, а для меня и для всех твоих близких; до того оно тягостное и мрачное, что для меня, кажется, не может быть ничего мрачнее.

Сократ. Какое же? Уж не пришел ли с Делоса корабль, с приходом которого я должен умереть?

Критон. Он еще не пришел, но думается мне, что придет сегодня, судя по словам тех, кто прибыл с Сунии и оставил его там. Из этого ясно, что он придет сегодня, а завтра тебе необходимо будет, Сократ, окончить жизнь.

Сократ. В добрый час, Критон! Если так угодно богам, пусть так и будет. Только я не думаю, чтобы он пришел сегодня.

Критон. Из чего ты это заключаешь?

Сократ. Я тебе скажу. Ведь я должен умереть на другой день после того, как придет корабль?

Критон. Так постановили ведающие этим делом.

Сократ. Вот я и думаю, что он придет не сегодня, а

завтра. Заключаю же я это по тому сну, который я видел этой ночью; пожалуй, было кстати, что ты не разбудил меня.

Критон. Какой же это был сон?

Сократ. Мне виделось, что подошла ко мне какая-то прекрасная, величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: «Сократ!»

В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой.

Критон. Странный сон, Сократ!

Сократ. А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

Критон. Даже слишком, конечно. Но, дорогой Сократ, хоть теперь послушайся меня и не отказывайся от своего спасения. Если ты умрешь, меня постигнет не одна та беда, что я лишусь друга, какого мне никогда и нигде больше не найти; нет, вдобавок многим из тех, кто недостаточно знает нас с тобой, покажется, что я не позаботился спасти тебя, хотя и мог сделать это, стоило мне только не поскупишься. А что может быть позорнее такой славы, когда о нас думают, будто мы ценим деньги больше, чем друзей? Большинство не поверит, что ты сам не захотел уйти отсюда, несмотря на наши настояния.

Сократ. Но для чего нам так заботиться о мнении большинства, дорогой Критон? Порядочные люди — а с ними и стоит считаться — будут думать, что все это свершилось так, как оно свершилось на самом деле.

Критон. Но ты уже убедился, Сократ, что приходится считаться и с мнением большинства. Твое дело показало теперь, что большинство способно творить не только мелкое, но, пожалуй, и самое великое зло, если кто оклеветан перед толпой.

Сократ. О, если бы, Критон, большинство способно было творить величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Это было бы прекрасно! А то ведь люди не способны ни на то, ни на другое: они не могут сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делают что попало.

Е Критон. Так-то оно так, Сократ, но ты мне вот что скажи: уж не боишься ли ты, как бы доносчики, если ты уйдешь отсюда, не втянули нас — меня и остальных близких — в беду за то, что мы тебя отсюда похитили, и нам не пришлось потерять много денег, а то и все наше состояние и вдобавок подвергнуться еще чему-нибудь? Если ты боишься чего-нибудь
45 такого, то оставь это: ведь справедливость требует, чтобы мы, ради твоего спасения, пошли на такую опасность, а если понадобится, то и на еще большую. Нет, послушайся меня и сделай по-моему.

Сократ. И об этом я беспокоюсь, Критон, и о многом другом.

Критон. Этого уж ты не бойся. Да и не так много требуют денег те, кто берется спасти тебя и вывести отсюда. Что же касается наших доносчиков, то разве ты не видишь, какой это дешевый народ: для них вовсе не понадобится много денег.
В В твоём распоряжении мое имущество, и я думаю, его будет достаточно. Если наконец, заботясь обо мне, ты думаешь, что не надо тратить моего достояния, то здесь есть чужеземцы, которые готовы за тебя заплатить; один из них — Симмий фиванец — уже принес необходимые для этого деньги. То же самое готов сделать Кебет и еще очень многие. Повторяю, не бойся ты этого и не отказывайся от своего спасения; и пусть тебя не мучает то, о чем ты говорил на суде, — что, уйдя отсюда, ты не знал бы, на что себя употребить: ведь и в других
С местах всюду, куда бы ты ни пришел, тебя будут любить. Если бы ты пожелал отправиться в Фессалию, то у меня там есть друзья, они будут тебя высоко ценить и оберегать, так что во всей Фессалии никто не доставит тебе огорчения.

К тому же, Сократ, ты затеял, по-моему, несправедливое дело — предать самого себя, когда можно спастись. Ты добиваешься для себя того же самого, чего могли бы добиваться — да и добились уже — твои враги, стремясь погубить тебя.

Кроме того, ты предаешь, по-моему, и своих собственных сыно-
вей, покидая их, между тем как мог бы их возрастить и воспи-
D тать. Это и твоя вина, если они будут жить как придется; а
им, конечно, предстоит испытать все, что выпадает обыкно-
венно сиротам на их сиротскую долю. Или не нужно и заво-
дить детей, или уж надо вместе с ними переносить все невз-
годы, кормить и воспитывать их, а ты, по-моему, выбираешь
самое легкое. Надо выбрать то, что выбрал бы хороший и муже-
ственный человек, особенно если он уверял, что всю жизнь
заботился о доблести.

E Что касается меня, так мне стыдно и за тебя, и за нас,
твоих близких, если станут думать, что все это произошло с
тобой по какому-то малодушию с нашей стороны: и то, что
дело попало в суд, хотя могло бы туда и не попасть, и то, как
шло разбирательство, и, наконец, это последнее, похожее на
нелепую развязку; ведь можно подумать, что мы всё упустили
46 по нашей трусости и малодушию, и мы тебя не спасли, и сам
ты себя не спас, хотя это было осуществимо и возможно,
если б мы на что-нибудь годились. Вот ты и смотри, Сократ,
как бы, кроме беды, не было бы и позора для нас с тобой. Все-
таки подумай,— впрочем, думать уже некогда, а нужно решить,
решение же может быть только одно, потому что в следующую
ночь это должно совершиться, а если еще станем ждать, то
уже ничего нельзя будет сделать. Право, Сократ, послушайся
меня и ни в коем случае не поступай иначе.

B Сократ. Милый Критон, твое усердие стоило бы очень
дорого, если бы оно было еще и верно направлено, а иначе чем
оно больше, тем тягостнее. Нам надо обсудить, следует ли это
делать или нет. Таков уж я всегда, а не только теперь: я не
способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме
того разумного убеждения, которое после тщательного рас-
смотрения представляется мне наилучшим. А те убеждения,
которые я высказывал прежде, не могу отбросить и теперь, после

С того как меня постигла эта участь; напротив, они представляются мне все такими же, и я почитаю и ценю то же самое, что и прежде. Если сейчас мы не найдем доводов лучше, чем эти, то, будь уверен, я с тобой ни за что не соглашусь, даже если бы власть большинства страшала нас, словно детей, еще большим количеством пугал, чем теперь, когда она нам преподносит оковы, казни и лишение имущества. Как же в таком случае разобрать нам это наиболее подходящим образом? Не вернуться ли сначала к тому, что ты говорил насчет мнений, и не посмотреть ли, верно ли мы говаривали неоднократно, что на одни мнения следует обращать внимание, а на другие — нет. Или это верно говорилось лишь в то время, когда мне еще не нужно было умереть, а теперь вдруг стало ясно, что так мы только говорили, а на деле это сущие пустяки? Я очень хочу, Критон, разобрать вместе с тобой, покажется ли мне это суждение хоть сколько-нибудь иным при моем нынешнем положении или все таким же, и отступимся ли мы от него или последуем ему? Как-никак, а люди, которые, по-моему, знали, что говорили, неоднократно утверждали то самое, что я сейчас сказал: из мнений, какие бывают у людей, одни следует высоко ценить, а другие нет. Ради богов, Критон, разве это, по-твоему, не верное утверждение? Ведь тебе, судя по-человечески, не предстоит завтра умереть, и у тебя нет в настоящее время такого несчастья, которое могло бы сбивать тебя с толку; так посмотри же, разве неправильно, по-твоему, говорят люди, что не все человеческие мнения следует ценить, но одни надо уважать, а другие нет. Что ты скажешь? Разве это не верно?

Критон. Верно.

Сократ. Значит, хорошие мнения нужно ценить, а дурные не нужно?

Критон. Да.

Сократ. Но хорошие мнения — это мнения людей разумных, дурные — неразумных?

Критон. Как же иначе?

В Сократ. Ну а как бы мы решили такой вопрос: человек, занимающийся гимнастикой, обращает внимание на любое мнение — и похвалу и порицание — всякого человека или только одного — врача или учителя гимнастики?

Критон. Только его одного.

Сократ. Значит, этому человеку надо бояться порицаний и радоваться похвалам его одного, а не большинства?

Критон. Очевидно.

Сократ. Стало быть, он должен действовать, упражнять свое тело, есть и пить только так, как это кажется нужным тому, кто к этому делу приставлен и понимает в нем, а не так, как это кажется нужным всем остальным.

Критон. Да, это так.

С Сократ. Пусть так. А если он этого одного не послушается и не будет ценить его мнения и одобрения, а будет ценить отзывы большинства или тех, кто в этом ничего не понимает, то не потерпит ли он какого-нибудь ущерба?

Критон. Как же иначе?

Сократ. Какой же это ущерб? В чем он коснется ослушника?

Критон. Очевидно, он коснется его тела, — ведь тело он и губит.

Сократ. Ты верно говоришь. Не так ли и в остальном, Критон, чтобы не перечислять всех случаев? И во всем, что касается справедливого и несправедливого, позорного и прекрасного, хорошего и плохого, — а как раз это мы теперь и обсуждаем, — нужно ли нам слушаться и бояться мнения большинства или же мнения одного человека, если только есть такой, кто это понимает и кого должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых? Если мы не последуем за ним, мы погубим и обезобразим то, что от справедли-

D

ности становится лучше, а от несправедливости погибает, как мы и раньше это утверждали. Разве это ничего не значит?

Критон. Думаю, что так, Сократ.

Сократ. Ну, а если, последовав мнению невежд, мы погубим то, что от здорового становится лучше, а от нездорового разрушается,— стоит жить после того, как оно будет разрушено? А ведь таково хотя бы наше тело, не правда ли?

Критон. Да.

Сократ. Так стоит ли нам жить с негодным и разрушенным телом?

Критон. Никоим образом.

Сократ. А стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость бывает на пользу? Или, может быть, то, на что действует справедливость и несправедливость,— что бы это там ни было,— мы считаем менее важным, чем тело?

Критон. Никоим образом.

Сократ. Значит, наоборот, более ценным?

Критон. Да, и намного.

Сократ. Стало быть, друг мой, уж не так-то мы должны заботиться о том, что скажет о нас большинство, а должны думать о том, что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо,— он один, да еще сама истина. Таким образом, в твоём толковании неправильно прежде всего то, что ты считаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства, что справедливо, прекрасно, хорошо и что нет. «Но ведь большинство,— скажут на это,— в состоянии убить нас».

Критон. Конечно, скажут, Сократ.

Сократ. Верно говоришь... Но, мой милый, не знаю, как тебе, а мне сдается, что это наше рассуждение похоже на прежнее. Подумай-ка вот о чем: считаем мы еще или не счи-

таем, что всего больше нужно ценить не самую жизнь, но жизнь хорошую?

К р и т о н. Конечно, считаем.

С о к р а т. А что хорошее, прекрасное, справедливое — все это одно и то же, считаем мы или нет?

К р и т о н. Считаем.

С С о к р а т. Так вот, на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, справедливо ли будет, если я сделаю попытку уйти отсюда вопреки воле афиняев, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, если же нет — то оставим такую попытку. А что ты говоришь о денежных издержках, о молве и о воспитании детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, а потом, если это было бы в их силах, воскрешать, и все это ни с того ни с сего; иначе говоря, не есть ли это соображения того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили: справедливо ли мы поступим, если заплатим деньги тем, кто меня отсюда выведет, и станем благодарить их, а также если сами выйдем отсюда либо выведем других, — или же мы поистине нарушим справедливость, поступив так? Если окажется, что поступать таким образом — несправедливо, тогда нечего уже считаться с тем, что, оставаясь здесь и ничего не предпринимая, мы должны умереть или как-нибудь по-другому пострадать, — лишь бы не совершить несправедливости.

Д К р и т о н. Говорить-то ты говоришь хорошо, Сократ, но укажи, что нам делать.

С о к р а т. Рассмотрим, мой друг, сообща, и если у тебя найдется что возразить на мои слова, то возражай, и я тебя послушаюсь, а если не найдется, то перестань уже, дорогой мой, повторять мне одно и то же, что я должен уйти отсюда вопреки афинянам. Впрочем, мне очень важно поступать в этом деле

с твоего согласия, а не вопреки тебе. Обрати внимание на то, удовлетворит ли тебя начало рассмотрения, и постарайся отвечать на вопросы то, что думаешь.

Критон. Ну, конечно, постараюсь.

Сократ. Утверждаем ли мы, что никоим образом не надо добровольно нарушать справедливость или что в одном случае надо поступать несправедливо, а в другом нет? Или же несправедливый поступок никак не может быть хорошим или прекрасным, в чем мы и прежде нередко с тобою соглашались? Или все те наши прежние соглашения улетучились за эти несколько дней, и мы, люди пожилые, Критон, долго и как будто серьезно беседуя друг с другом, не заметили того, что ничем не отличаемся от детей? Или же всего вероятнее, что, как мы тогда говорили, так оно и есть: согласно или не согласно с этим большинство, страдаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, все равно — несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях. Утверждаем мы это или нет?

Критон. Утверждаем.

Сократ. Значит, ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

Критон. Нет, конечно.

Сократ. И значит, вопреки мнению большинства, нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость, раз уж ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

Критон. Очевидно, нет.

Сократ. Так что же, Критон: делать зло должно или нет?

Критон. Разумеется, не должно, Сократ.

Сократ. Ну, а воздавать злом за зло, как это утверждает большинство, будет справедливо или несправедливо?

Критон. Никоим образом.

Сократ. Потому что делать людям зло или поступать несправедливо — разницы нет никакой.

Критон. Ты прав.

Сократ. Стало быть, не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось и пострадать от кого-нибудь. Обрати внимание, Критон, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки общепринятому мнению,— ведь я знаю, что так думают и будут думать лишь немногие. А когда одни думают так, а другие иначе, тогда уже не бывает общего мнения, и непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. Поэтому и ты вдумайся хорошенько, разделяешь ли ты этот взгляд, согласен ли ты со мной, и можем ли мы начать обсуждение, исходя из того, что никогда не будет правильным поступать несправедливо, отвечать на несправедливость несправедливостью и воздавать злом за претерпеваемое зло. Или ты отступаешься и не разделяешь исходного положения? А я с давних пор и по сей час держусь такого мнения. Если же, по-твоему, все это не так, а как-нибудь иначе, скажи и наставь меня. Но если ты останешься при прежних взглядах, тогда слушай дальше.

Критон. Я остаюсь при прежних взглядах и согласен с тобой, продолжай же.

Сократ. Я скажу о том, что отсюда следует,— или, вернее, спрошу: если ты признал что-нибудь справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно?

Критон. Нужно.

Сократ. Вот и делай вывод: уходя отсюда без согласия государства, не причиняем ли мы этим зла кому-нибудь, и если да, то не тем ли, кому всего менее следует его причинять? Или нет? И не преступим ли мы то, что сами признали справедливым?

Критон. Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ, потому что не понимаю его.

Сократ. Тогда посмотри вот как: если бы, чуть только собрались бы мы отсюда удрать — или как бы это там ни называлось,— вдруг пришли бы Законы и само Государство, стали бы и спросили: «Скажи-ка, Сократ, что это ты задумал делать? Не замыслил ли ты этим своим поступком, который собираешься совершить, погубить нас, Законы, и все Государство, насколько это от тебя зависит? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются?» Что скажем мы на эти и на подобные вопросы, Критон? Ведь всякий — не только оратор — может многое сказать в защиту этого поправленного закона, который требует, чтобы судебные решения сохраняли свою силу. Или, может быть, мы скажем им: «Государство поступило с нами несправедливо и неправильно решило дело?» Так мы, что ли, скажем?

Критон. Именно так, клянусь Зевсом, Сократ!

Сократ. А что сказали бы Законы? «Разве мы с тобой, Сократ, уславливались и об этом, или только о том, чтобы выполнять судебные решения, вынесенные Государством?» И если бы мы удивились их словам, то, вероятно, они сказали бы: «Не удивляйся нашим словам, Сократ, но отвечай,— ведь у тебя и так вошло в привычку прибегать к вопросам и ответам. Скажи же, в чем провинились перед тобой и мы и Государство, за что ты собираешься погубить нас? Прежде всего не мы ли породили тебя? И разве не благодаря нам взял в жены твою мать отец твой и произвел тебя на свет? Укажи, порицаешь ли ты за что-нибудь тех из нас, которые относятся к браку?»

— Нет, не порицаю,— сказал бы я на это.

«А те, которые относятся к воспитанию ребенка и к его образованию? Ведь ты и сам был воспитан согласно им! Разве нехорошо распорядились те из нас, Законов, которые этим

управляют, что предписывали твоему отцу, чтобы в твое воспитание входили музыка и гимнастика?»

— Хорошо,— сказал бы я.

«Так. А раз ты родился, взращен и воспитан, можешь ли ты отрицать, что ты наше порождение и наш невольник,— и ты и твои предки? Если же это так, неужели ты считаешь, что твои права и наши права равны? И что бы мы ни намерены были с тобою сделать, неужели ты считаешь себя вправе противодействовать этому? Если бы у тебя был отец, то с ним ты не был бы равноправен, то же самое и с твоим господином, будь у тебя господин,— так что если бы ты от них что-нибудь терпел, то не мог бы воздавать им тем же самым: ни отвечать бранью на брань, ни побоями на побои, ни многое тому подобное; так неужели же с Отечеством и Законами все это тебе позволено? И если мы, находя это справедливым, вознамеримся тебя погубить, то ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься погубить нас,— то есть Закон и Отечество, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо,— ты, который поистине заботишься о доблести? Или ты, при всей своей мудрости, не замечаешь того, что Отечество дороже и матери, и отца, и всех остальных предков, оно более почтено, более свято и имеет больше значения и у богов и у людей — у тех, у кого есть ум,— и перед ним надо благоговеть, ему надо покоряться и, если оно разгневано, угождать ему больше, чем родному отцу. Надо либо его переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно приговорит к чему-нибудь, то нужно терпеть невозмутимо,— будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и на смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться вразумить их, в чем

состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво».

— Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

К р и т о н. Мне кажется, правду.

С о к р а т. «Ну вот и рассмотри, Сократ,— скажут, вероятно, Законы,— правду ли мы говорим, что ты намереваешься поступить с нами несправедливо, замыслив теперь такое дело. Мы тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами, и тебя, и всех остальных граждан, однако мы объявляем, что всякому желающему из афинян, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, предоставляется возможность, если мы ему не нравимся, взять свое имущество и выселиться, куда ему угодно. Никто из нас, Законов, не ставит препятствий и не запрещает тому из вас, кто пожелает, отправиться в колонию — раз и мы и Государство ему не нравимся — или даже переселиться в другое государство, куда ему угодно, и сохранить при этом свое имущество. О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в Государстве прочие дела, мы уже можем утверждать, что он на деле согласился выполнить то, что мы велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим родителям, тем, что поступает вопреки нам, своим воспитателям, и тем, что, дав согласие нам повиноваться, он все же оказывает неповиновение и не старается переубедить нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо, и хотя мы предлагаем, а не грубо приказываем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух — или переубедить нас, или исполнять,— он не делает ни того, ни другого.

Таким-то вот обвинениям, говорим мы, будешь подвергаться

и ты, Сократ, если совершишь то, что у тебя на уме, и притом не меньше, а больше, чем иные афиняне...»

— А если бы я сказал: «Почему же?» — они, пожалуй, справедливо заметили бы, что ведь я-то больше иных афинян соглашался с ними.

В Они сказали бы: «У нас, Сократ, есть много доказательств, что тебе нравились и мы, и наше Государство, потому что не обосновался бы ты в нем крепче всех афинян, если бы оно не нравилось тебе так крепко. Ты никогда не выезжал из нашего города ради празднеств, где бы их ни праздновали, — разве что на войну; ты никогда не путешествовал, как другие люди, и не **С** нападала на тебя охота увидеть другой город с другими законами. С тебя было довольно нас и нашего города — вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. Наконец, если бы ты хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия Государства то самое, что задумал сделать теперь без его согласия. Но в то время ты напускал на себя благородство и как будто бы не смущался мыслью о смерти и твердил, будто предпочитаешь смерть изгнанию; а теперь ты тех слов не стыдишься и нас, **З**аконь, не считаешь, пытаешься нас уничтожить. **Д** Ты поступаешь так, как мог бы поступить самый негодный раб, собираясь бежать вопреки обязательствам и соглашениям, по которым ты обязывался жить под нашим управлением. Итак, прежде всего отвечай нам вот на что: правду ли ты говорил или неправду, утверждая, что ты не на словах, а на деле согласился жить под нашим управлением?»

— Что мы на это скажем, Критон? Не согласимся ли мы с этим?

К р и т о н. Непременно, Сократ.

С о к р а т. «В таком случае, — могут они сказать, — не нарушаешь ли ты обязательств и соглашений, которые ты с нами **Е**

заклучил не по принуждению, не бывши обманут и не имевши надобности решать дело за короткий срок: ведь у тебя было семьдесят лет — довольно времени, чтобы уйти, если бы мы тебе не нравились и эти соглашения казались бы тебе несправедливыми. Но ты не предпочел не Лакедемона, ни Крита, таких благоустроенных, как ты постоянно утверждаешь, ни еще какое-нибудь из эллинских или варварских государств; ты отлучался отсюда реже, чем хромые, слепые и прочие калеки,— очевидно, тебе более, чем остальным афинянам, нравился этот город и мы, Законы. А теперь ты отказываешься от наших соглашений? Последовал бы ты нашему совету, Сократ! Не смешил бы ты людей своим бегством из города!

В Подумай в самом деле: преступив наши соглашения и свершив эту ошибку, что хорошего сделаешь ты для себя самого и для своих близких? Что твоим близким будет угрожать изгнание, что они могут лишиться родного города или потерять имущество, это по меньшей мере очевидно. Да прежде всего ты сам, если отправишься в один из ближайших городов, в Фивы или Мегары,— ведь оба этих города управляются хорошими законами,— то придешь туда, Сократ, врагом государственного порядка этих городов: все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое

С дело,— ведь губитель законов очень и очень может показаться также и губителем молодежи и людей несмышленных.

А может быть, ты намерен избегать благоустроенных государств и порядочных людей? Но в таком случае стоит ли тебе жить? Или ты пожелаешь сблизиться с такими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? О том же, о чем и здесь,— о том, что для людей всего дороже доблесть и справедливость, обычаи и законы? Неужели, по-твоему, это было бы достойно Сократа? А ведь надо бы подумать об этом.

Но, положим, ты ушел бы подальше от этих мест и прибыл бы в Фессалию, к друзьям Критона; там величайшее неустройство и распущенность, и, верно, они с удовольствием стали бы слушать твой рассказ о том, как это было смешно, когда ты скрылся из тюрьмы, переряженный в козью шкуру или еще во что-нибудь, что надевают обыкновенно при побеге, и изменив свою наружность. А что ты старый человек, которому, как оно и естественно, уже недолго осталось жить, посмел так малодушно цепляться за жизнь, преступив самые главные законы, — разве никто так о тебе не скажет? Может, и не скажет, если ты никого не заденешь, а не то, Сократ, придется тебе выслушать много такого, чего ты вовсе не заслужил. И вот будешь ты жить, заискивая у всякого и прислуживаясь, и ничего тебе не останется делать, кроме как услаждать себя едой, как будто ты отправился в Фессалию на обед. А где беседы о справедливости и доблести?

Ты желаешь жить ради детей, для того чтобы вскормить и воспитать их? Как же это, однако? Ты уведешь их в Фессалию, вскормишь и вспоишь и ради этого сделаешь их чужестранцами? Или же, по-твоему, если ты будешь жив, они, не смотря на твое отсутствие, получают лучшее воспитание и образование, потому что твои близкие позаботятся о них? Значит, если ты переселишься в Фессалию, они позаботятся, а если переселишься в Аид, то не позаботятся? Надо думать, что позаботятся и тогда, если только на что-нибудь годятся те, кто называет себя твоими близкими.

Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих воспитателей, и не ставь ничего выше справедливости — ни детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там.

В самом деле, Сократ, если ты сделаешь то, что намерен, то будет это и менее справедливо и менее благочестиво, а значит, и здесь не будет от этого хорошо ни тебе, ни твоим, да

и после того, как ты придешь туда, будет не лучше. Если ты теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а людьми.

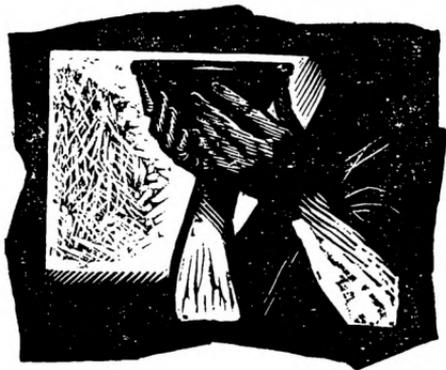
С Если же ты уйдешь из тюрьмы, так позорно воздав обидой за обиду и зло за зло, преступив заключенные с нами соглашения и договоры и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало причинять его,— самому себе, друзьям, Отечеству и нам, то мы разгневаемся на тебя при твоей жизни, да и там наши братья, Законы Аида, неблагоприятно примут тебя, зная, что ты и нас пытался погубить, насколько это от тебя зависело. Не дай Критону убедить тебя совершить то, что он советует, слушайся лучше нас».

Д Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как и корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого.

Вот ты и знай, каково мое мнение теперь; если ты станешь ему противоречить, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь одолеть, говори!

К р и т о н. Но мне нечего сказать, Сократ.

Е С о к р а т. Оставь же это, Критон, и сделаем так, как бог указывает.



ФЕДОН

ЭХЕКРАТ, ФЕДОН

⁵⁷ Эхекрат. Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд в тюрьме, или только слышал обо всем от кого-нибудь еще?

Федон. Нет, сам, Эхекрат.

^В Эхекрат. Что же он говорил перед смертью? И как встретил кончину? Очень бы мне хотелось узнать. Ведь за последнее время никто из флиунтцев подолгу в Афинах не бывает, а из тамошних наших друзей, кто бы ни приезжал, ни один ничего достоверного сообщить не может, кроме того только, что Сократ выпил яду и умер. Вот и все их рассказы.

⁵⁸ Федон. Так, значит, вы и про суд ничего не знаете, как и что там происходило?

Эхекрат. Нет, об этом-то нам передавали. И мы еще удивлялись, что приговор вынесли давно, а умер он столько времени спустя. Как это получилось, Федон?

Федон. По чистой случайности, Эхекрат. Вышло так, что как раз накануне приговора афиняне украсили венком корму корабля, который они посылают на Делос.

Эхекрат. А что это за корабль?

Федон. По словам афинян, это тот самый корабль, на котором Тесей некогда повез на Крит знаменитую «двойную семерку». Он и им жизнь спас, и сам остался жив. А афиняне, как **В** гласит предание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство. С той поры и поныне они неукоснительно, год за годом, соблюдают свой обет. И раз уж снарядили посольство в путь, закон требует, чтобы все время, пока корабль не прибудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту и ни один смертный приговор в исполнение не приводился. А плавание ипой раз затягивается надолго, если задуют противные ветры. **С** Началом священного посольства считается день, когда жрец Аполлона возложит венок на корму корабля. А это случилось накануне суда — я уже вам сказал. Потому-то и вышло, что Сократ пробыл так долго в тюрьме между приговором и кончиною.

Эхекрат. Ну, а какова была сама кончина, Федон? Что он говорил? Как держался? Кто был при нем из близких? Или же власти никого не допустили и он умер в одиночестве?

Д Федон. Да что ты, с ним были друзья, и даже много друзей.

Эхекрат. Тогда расскажи нам, пожалуйста, обо всем как можно подробнее и обстоятельнее. Если, конечно, ты не занят.

Федон. Нет, я совершенно свободен и постараюсь все вам описать. Тем более что для меня нет ничего отраднее, как вспоминать о Сократе, — самому ли о нем говорить, слушать ли чужие рассказы.

Эхекрат. Но и слушатели твои, Федон, в этом тебе не уступят! Так что уж ты постарайся ничего не упустить, будь как можно точнее!

Е **Федон.** Хорошо. Так вот, сидя подле него, я испытывал удивительное чувство. Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал — он казался мне счастливым, Эхекрат, я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал, что у меня даже являлась мысль, будто и в Аид он отходит без божественного произволения и там, в Аиде, будет блаженнее, чем кто-либо иной. Вот почему особой жалости я не ощущал — вопреки всем ожиданиям, — но вместе с тем философская беседа (а именно такого свойства шли у нас разговоры) не доставила мне привычного удовольствия. Это было какое-то совершенно небывалое чувство, какое-то странное смешение удовольствия и скорби — при мысли, что он вот-вот должен умереть. И все, кто собрался в тюрьме, были почти в таком же расположении духа, и то смеялись, то плакали, в особенности один из нас — Аполлodor. Ты, верно, знаешь этого человека и его нрав.

В

Эхекрат. Как не знать!

Федон. Он совершенно потерял голову, но и сам я был расстроен, да и все остальные тоже.

Эхекрат. Кто же там был вместе с тобою, Федон?

Федон. Из тамошних граждан — этот самый Аполлodor, Критобул с отцом, потом Гермоген, Эпиген, Эсхин, Антисфен. Был и прэниец Ктесипп, Менексен и еще кое-кто из местных. Платон, по-моему, был нездоров.

Эхекрат. А из иноземцев кто-нибудь был?

С **Федон.** Да, фиванец Симмий, Кебет, Федонд, а из Мегар Эвклид и Терпсион.

Эхекрат. А что же Клеомброт и Аристипп?

Федон. Их и не могло быть! Говорят, они были на Эгине в ту пору.

Э х е к р а т. И больше никого не было?

Ф е д о н. Кажется, больше никого.

Э х е к р а т. Так, так, дальше! О чем же, ты говоришь, была у вас беседа?

Ф е д о н. Постараюсь пересказать тебе все с самого начала.

Мы и до того — и я и остальные — каждый день непременно навещали Сократа, встречаясь ранним утром подле суда, где слушалось его дело: суд стоит неподалеку от тюрьмы. Всякий раз мы коротали время за разговором, ожидая, пока отпрут тюремные двери. Отпирались они не так уж рано, когда же наконец отпирались, мы входили к Сократу и большею частью проводили с ним целый день. В то утро мы собрались раньше обыкновенного: накануне вечером, уходя из тюрьмы, мы узнали, что корабль возвратился с Делоса. Вот мы и условились сойтись в обычном месте как можно раньше. Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

— Одиннадцать,— сказал он,— снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня.

Спустя немного он появился снова и велел нам войти.

Мы увидели Сократа, которого только что расковали, рядом сидела Ксантиппа — ты ведь ее знаешь — с ребенком на руках. Увидев нас, Ксантиппа заголосила, запричитала, по женской привычке, и промолвила так:

— Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья — с тобою.

Тогда Сократ взглянул на Критона и сказал:

— Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой.

И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь.

Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потер ее рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал:

— Что за странная это вещь, друзья,— то, что люди зовут «приятным»! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью,— к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но если кто гонится за одним и настигает добычу, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине. Мне кажется,— продолжал он,— что, если бы над этим поразмыслил Эзоп, он сочинил бы басню о том, как бог, желая их примирить, не смог, однако ж, положить конец их вражде и тогда соединил их головами. Вот почему как появится одно — следом спешит и другое. Так и со мной: прежде ноге было больно от оков, а теперь, вслед за тем — приятно.

Тут Кебет перебил его:

— Клянусь Зевсом, Сократ, хорошо, что ты мне напомнил! Меня уже несколько человек спрашивали насчет стихов, которые ты здесь сочинил — переложений Эзоповых притч и гимна в честь Аполлона,— и, между прочим, Эвен недавно дивился, почему это, попавши сюда, ты вдруг взялся за стихи: ведь раньше ты никогда их не писал. И если тебе не все равно, как я отвечу Эвену, когда он в следующий раз об этом спросит — а он непременно спросит! — научи, что мне сказать.

— Скажи ему правду, Кебет,— промолвил Сократ,— что я не хотел соперничать с ним или с его искусством — это было бы нелегко, я вполне понимаю,— но просто пытался для очистки совести проверить значение некоторых моих сновидений: не этим ли видом мусического искусства они так часто повелевали мне заниматься. Сейчас я тебе о них расскажу.

В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежнее время я считал это призывом и советом делать то,

61 что я как раз и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из мусических искусств — это философия, а ею-то я и занимался. Но теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне творить на самом обычном для Муз поприще и что надо не противиться этому приказанию, но подчиниться. Надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством. И вот, первым делом, я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справляли, а почтив бога, я понял, что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить с помощью воображения, а не рас-судка. Сам же я даром воображения не владею, вот я и взял то, что было мне всего доступнее, — Эзоповы басни. Я знал их наизусть и первые же, какие пришли мне на память, переложил стихами. Так все и объясни Эвену, Кебет, а еще скажи ему от меня «прощай» и прибавь, чтобы как можно скорее следовал за мною, если он человек здравомыслящий. Я-то, видимо, C сегодня отхожу — так велят афиняне.

Тут вмешался Симмий:

— Вот уж наставление никак не для Эвена, Сократ. Мне много раз приходилось с ним встречаться, и, насколько я знаю этого человека, ни за что он не послушается твоего совета по доброй воле.

— Почему же? Разве Эвен не философ?

— По-моему, философ, — отвечал Симмий.

— Тогда он согласится со мною — и он, и всякий другой, кто относится к философии так, как она того требует и заслуживает. Правда, руки на себя он, вероятно, не наложит: это считается недозволенным.

D С этими словами Сократ спустил ноги на пол и так сидел уже до конца беседы.

Кебет спросил его:

— Как это ты говоришь, Сократ: налагать на себя руки недозволено, и все-таки философ согласен отправиться следом за умирающим?

— Ну, и что же, Кебет? Неужели вы — ты и Симмий — не слышали обо всем этом от Филолая?

— Нет. По крайней мере, ничего ясного, Сократ.

— Правда, я и сам говорю с чужих слов, однако ж охотно повторяю то, что мне случалось слышать. Да, пожалуй, оно и всего уместнее для человека, которому предстоит переселиться в иные края, — размышлять о своем переселении и пересказывать предания о том, что ждет его в конце путешествия. В самом деле, как еще скоротать время до заката?

— Так почему же все-таки, Сократ, считается, что убить самого себя непозволительно? Сказать по правде, я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас, — я возвращаюсь к твоему вопросу, — и от других, что этого делать нельзя. Но ничего ясного я никогда и ни от кого не слышал.

62 — Не надо падать духом, — сказал Сократ, — возможно, ты еще услышишь. Но, пожалуй, ты будешь изумлен, что среди всего прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений, как бывает во всех остальных случаях. Бесспорно, есть люди, которым лучше умереть, чем жить, и, размышляя о них — о тех, кому лучше умереть, — ты будешь озадачен, почему считается нечестивым, если такие люди сами окажут себе благодеяние, почему они обязаны ждать, пока их благодетельствует кто-то другой.

Кебет слегка улыбнулся и отвечал:

— Зевс свидетель — верно!

Эти слова он произнес на своем наречии.

В — Конечно, это может показаться бессмысленным, — продолжал Сократ, — но, на мой взгляд, свой смысл здесь есть. Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы

под стражей и что не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать,— величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди,— часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен,— отвечал Кебет.

C — Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли его смерть тебе, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет.

— А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня.

D — Да, это, пожалуй, верно,— сказал Кебет.— Но то, о чем ты сейчас говорил, будто философы с легкостью и с охотой согласились бы умереть,— это как-то странно, Сократ, раз мы только что правильно рассудили, признав, что бог печется о нас и что мы его достояние. Бессмысленно предполагать, чтобы самые разумные из людей не испытывали недовольства, выходя из-под присмотра и покровительства самых лучших покровителей — богов. Едва ли они верят, что, очутившись на свободе, смогут лучше позаботиться о себе сами. Иное дело — человек E безрассудный: тот, пожалуй, решит как раз так, что надо бежать от своего владыки. Ему и в голову не придет, что подле доброго надо оставаться до последней крайности, о побеге же и думать нечего. Побег был бы чистым безумием, и, мне кажется, всякий, кто в здравом уме, всегда стремится быть подле того, кто лучше его самого. Но это очевиднейшим образом противоречит твоим словам, Сократ, потому что рассудительный должен умирать с недовольством, а безрассудный — с весельем.

63 Сократ выслушал Кебета и, как мне показалось, обрадовался его пытливой настойчивости. Обведя нас взглядом, он сказал:

— Всегда-то Кебет отыщет какие-нибудь возражения и не вдруг соглашается с тем, что ему говорят.

А Симмий на это:

— Нет, Сократ, на этот раз мне тоже кажется, что Кебет говорит дело. С какой стати людям поистине мудрым бежать от хозяев, которые лучше и выше их самих, и почему при расставании у них должно быть легко на сердце? И мне кажется, Кебет метит прямо в тебя. Ведь ты с такой легкостью принимаешь близкую разлуку и с нами и с теми, кого сам признаешь добрыми владыками,— с богами.

В — Верно,— сказал Сократ,— и, по-моему, я вас понял: вы предъявляете обвинение, а я должен защищаться, точь-в-точь как в суде.

— Совершенно справедливо! — сказал Симмий.

— Ну, хорошо, попробую оправдаться перед вами более успешно, чем перед судьями. Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, остающихся здесь, на земле,— тогда я был бы неправ, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, однако ж, что я надеюсь прийти к добрым, достойным людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану пред богами, самыми добрыми из владык,— знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных.

— И что же, Сократ? — спросил Симмий.— Ты намерен унести эти мысли, это великое благо, с собою или, может быть,

Д поделишься с нами? Мне, по крайней мере, думается, что и мы вправе получить свою долю. А вдобавок, если ты убедишь нас во всем, о чем станешь говорить, вот тебе и оправдательная речь.

— Ладно, попытаюсь,— промолвил Сократ.— Но сперва давайте послушаем, что скажет наш Критон: он, по-моему, уже давно хочет что-то сказать.

Е — Только одно, Сократ,— отвечал Критон.— Прислужник, который даст тебе яду, уже много раз просил предупредить тебя, чтобы ты разговаривал как можно меньше: оживленный разговор, дескать, горячит, а всего, что горячит, следует избегать — оно мешает действию яда. Кто этого правила не соблюдает, тому иной раз приходится пить отраву дважды и даже трижды.

А Сократ ему:

— Да пусть его! Скажи только, чтобы делал свое дело,— пусть даст мне яду два или даже три раза, если понадобится.

— Я так и знал,— сказал Критон,— да он давно уже мне докучает.

64 — Пусть его,— повторил Сократ.— А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага. Как это возможно, Симмий и Кебет, сейчас попытаюсь показать. Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, но если это все же так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться к одной цели, а потом, когда она оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся!

Симмий улыбнулся.

— Клянусь Зевсом, Сократ,— сказал он,— мне не до смеху,

В но ты меня рассмешил. Если бы твои слова услышал афинский народ, он, я думаю, решил бы, что очень метко нападает на философов, и наши земляки присоединились бы к афинянам с величайшей охотой: ведь философы, решит толпа, на самом деле желают умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи.

— И правильно решит, Симмий, только вот насчет того, что «толпе ясно» — неправильно. Толпе не понятно и не ясно, в каком смысле «желают умереть» и в каком смысле «заслуживают смерти» истинные философы и какой именно смерти. Так что будем лучше обращаться друг к другу, а толпу оставим в покое. Скажи, как мы рассудим — смерть есть нечто вполне определенное?

— Да, конечно,— отвечал Симмий.

— Не что иное, как отрешение души от тела, верно? А «быть мертвым» — это значит, что тело, отрешенное от души, стало само по себе и что душа, отрешенная от тела,— тоже сама по себе? Или, быть может, смерть — это что-нибудь иное?

— Нет, оно самое,— сказал Симмий.

В — Теперь смотри, друг, готов ли ты разделить мой взгляд. Я думаю, мы сделаем шаг вперед в нашем исследовании, если начнем вот с чего. Как по-твоему, свойственно философу страсти к так называемым наслаждениям, например, к питью или к еде?

— Ни в коем случае,— отвечал Симмий.

— А к любовным наслаждениям?

— И того меньше!

— А к остальным удовольствиям из числа тех, что относятся к уходу за телом? Как тебе кажется, много они значат для такого человека? Например, щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело,— ценит он подобные вещи или не ставит ни во что, разумеется, кроме самых необходимых? Как тебе кажется?

— Мне кажется, ни во что не ставит. По крайней мере, если он настоящий философ.

— Значит, вообще, по-твоему, его заботы обращены не на тело, но почти целиком — насколько возможно отстраниться от собственного тела — на душу?

— По-моему, так.

⁶⁵ — Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей?

— Да, пожалуй.

— И, наверное, Симмий, по мнению толпы, тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит? Ведь он уже на полдороге к смерти, раз несколько не думает о радостях!

— Да, ты совершенно прав.

^В — А теперь взглянем, как развиваются способности мышления. Препятствует ли этому тело или нет, если взять его в соучастники философских разысканий? Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим в точности. Но если эти два телесные чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух. Или ты иного мнения?

— Нет, что ты!

— Когда же в таком случае, — продолжал Сократ, — душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она всякий раз обманывается — по вине тела. Мне кажется, это бесспорно.

^С — Мне тоже.

— Так не в мышлении ли — и только в нем одном — открывается перед нею подлинное бытие или хотя бы некая его часть?

— Верно.

— И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили,— ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие,— когда, распростившись с телом, она останется одна, или почти одна, и устремится к подлинному бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, любое общение с телом.

— Так оно и есть.

D — Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

— Очевидно, так.

— Теперь такой вопрос, Симмий. Признаём мы, что существует справедливое само по себе, или не признаём?

— Ну, разумеется, признаём, клянусь Зевсом.

— А прекрасное и доброе?

— А как же иначе?

— А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

— Конечно, нет,— сказал Симмий.

E — Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о сущности всех вещей — о величине, здоровье, силе и так далее — без малейшего изъятия, о том, чем каждая из них является по самой своей сути. Так как же, самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью своего тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к истинному знанию?

— Конечно, тот, кто размышляет.

— Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто приближается к каждой вещи средствами одного лишь разума (насколько это возможно), не обращаясь в ходе размышления ни к зрению, ни к иному какому

⁶⁶ чувству и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из частей сущего самое по себе, без всяких примесей, вооруженный лишь разумом самим по себе, тоже без примесей, отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей усвоить истину и разумение. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании сущего?

— Все, что ты говоришь, Сократ,— отвечал Симмий,— совершенно верно.

^B — Да,— продолжал Сократ,— примерно такое убеждение и должно составиться из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом, неотделимым от ищущего и испытующего разума, пока душа наша смешана с этим злом, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем,— истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых ^C мешает нам улавливать сущее. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, как говорится,— верьте слову, из-за него нам совершенно невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, кто иной, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы ^D порабски служим. Вот по всем этим причинам — по вине тела — у нас и нет досуга для философии.

Но вот что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, оно и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы

оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть ясного знания о чем бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно — разумение, но только после смерти, как обнаруживает наше исследование, при жизни же — никоим образом. Да, ибо если, не расставшись с телом, невозможно ничего познать с полной ясностью, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же — только после смерти.

67 Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа останется наедине с собою, без тела. А пока мы живы, мы тогда, по-видимому, будем ближе всего к знанию, если как можно больше, до последней крайности, ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте от этой заразы до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись, таким образом, и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, соединимся с другими, такими же, как мы, бестелесными сущностями и собственными силами познаем все беспримесное, а это и есть истина. А нечистому касаться чистого недозволено». Вот что, мне кажется, непременно должны говорить друг другу все подлинно стремящиеся к знанию и такого должны держаться взгляда. Ты согласен со мною?

— Совершенно согласен, Сократ.

— Если же это верно, друг, — продолжал Сократ, — можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою — как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность.

— Да, это так, — сказал Симмий.

— А очищение — не в том ли оно состоит (как гласит древнее учение), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться отовсюду из тела, сосредоточиваться самое по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?

— Совершенно верно, — сказал Симмий.

— Но это как раз и называется смертью — освобождение и отделение души от тела?

— Да, бесспорно.

— Освободить же ее, — утверждаем мы, — постоянно и с величайшей настойчивостью желает лишь одна порода людей — истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия — в освобождении и отделении души от тела. Так или не так?

— Очевидно, так.

— Тогда мне остается повторить уже сказанное вначале: человек всю жизнь приучал себя жить так, чтобы быть как можно ближе к смерти, а потом, когда смерть наконец приходит к нему, досадует и негодует. Разве это не смешно?

— Конечно, смешно.

— Да, Симмий, — продолжал Сократ, — истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят уединить, обособить душу, а когда это происходит, трусят и досадуют, — ведь это же чистейшая бессмыслица! Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, — любил же ты разумение, — и избавиться от общества давнего своего врага! Немало людей жаждали сойти в Аид после смерти любимого, супруги или же сына: их вела надежда встретиться там со своими желанными и больше с ними не разлучаться. А человек, который на самом деле любит разумение и проникся уверенностью, что

B нигде не достигнет его в полной мере, кроме как в Аиде,— этот человек будет досадовать, когда наступит смерть, и отойдет полный печали?!

Вот как нам надо рассуждать, друг Симмий, если мы говорим о настоящем философе, ибо он будет совершенно уверен, что нигде в ином месте не приобщится к разуму во всей его чистоте. Но когда так, повторяю, разве это не чистейшая бессмыслица, чтобы такой человек боялся смерти?

— Да, полная бессмыслица, клянусь Зевсом,— сказал Симмий.

C — А если ты увидишь человека, которого близкая смерть страшит и огорчает, не свидетельствует ли это с достаточной убедительностью, что он любит не мудрость, а тело? А может, он окажется и любителем богатства, или любителем почестей, или того и другого разом.

— Ты говоришь сущую правду,— сказал Симмий.

— Теперь ответь мне, Симмий, то, что называют мужеством, не свойственно ли в наивысшей степени людям, о которых идет у нас беседа?

— Да, несомненно.

— Ну, а здравый смысл — то, что толпа называет здравым смыслом: умение не увлекаться страстями, но относиться к ним сдержанно, с пренебрежением — не свойствен ли он тем и только тем, кто больше всех других пренебрегает телом и живет любовью к мудрости?

D — Иначе и быть не может.

— Хорошо,— продолжал Сократ.— Если же ты дашь себе труд задуматься над мужеством и здравым смыслом остальных людей, нефилософов, ты обнаружишь нечто несообразное.

— Как так, Сократ?

— Ты ведь знаешь, что все остальные считают смерть великим злом?

— Еще бы!

— И если иные из них — когда решатся ее встретить — мужественно встречают смерть, то не из страха ли перед еще большим злом?

— Правильно.

— Стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха — ни с чем не сообразно!

Е

— Да, разумеется.

— Взглянем теперь на людей порядочных. Если иные порядочны, то и тут то же самое: они верны здравому смыслу в силу особого рода разнузданности. «Это невозможно!» — скажем мы, а все же примерно так оно и обстоит с туповатым здравым смыслом. Те, кому он присущ, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя разнузданностью называют покорность наслаждениям, все же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних наслаждений, сами побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря разнузданности.

о

— Похоже, что так.

— Но, милый мой Симмий, если иметь в виду доблесть, разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, или огорчение на огорчение, или страх на страх, большее на меньшее, словно монеты? Нет, существует лишь одна правильная монета — разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать: лишь в этом случае будет неподдельно и мужество, и воздержность, и справедливость: одним словом, подлинная доблесть сопряжена с разумом, все равно, сопутствуют ли ей наслаждения, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же их отделить от разума и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая доблесть, поистине годная лишь для рабов, хилая и

В

С подложная. Между тем подлинная доблесть, будь то воздержность, справедливость или мужество,— это поистине очищение от всех страстей, а разум — средство такого очищения. И, быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не иные кто-либо, а только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не пропуская. Верно ли я старался и достиг ли чего, я узнаю точно, если то будет угодно богу, когда приду в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю.

Е Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость, покидая и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь. И если вам моя речь показалась более убедительной, чем афинским судьям, это было бы хорошо.

Когда Сократ закончил, заговорил Кебет:

70 — Все это — по крайней мере, на мой взгляд — сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот же самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и уже нигде не существует больше. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источни-

ком великой и прекрасной надежды, что слова твои — истина. Но что душа умершего продолжает жить и обладает известною силой и способностью мыслить — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений.

— Верно, Кебет,— согласился Сократ.— Что же нам делать, однако? Не хочешь ли потолковать об этом особо: может так быть или не может?

— Очень хочу,— сказал Кебет.— Хочу знать, что ты об этом думаешь.

С — Хорошо,— промолвил Сократ.— Мне кажется, что теперь никто, даже комический поэт, не решится утверждать, будто я попусту мелю языком и разглагольствую о вещах, которые меня не затрагивают и не касаются. Итак, если не возражаешь, приступим к рассуждению. Начнем, пожалуй, вот с какого вопроса: что, души скончавшихся находятся в Аиде или же нет? Есть древнее учение — мы его уже вспоминали,— что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших. Если это так, если живые вновь возникают из умерших, то, по-видимому, наши души должны побывать там, в Аиде, не правда ли? Если бы их там не было, они D не могли бы и возникнуть, и если бы мы с полною ясностью обнаружили, что живые возникают из мертвых и никак не иначе, это было бы достаточным доказательством пашей правоты. Если же все это не так, поищем иных доводов.

— Конечно,— сказал Кебет.

— Тогда,— продолжал Сократ,— чтобы тебе было легче понять, не ограничивайся одними людьми, но взгляни шире, посмотри на всех животных, на растения, одним словом, на все, чему присуще возникновение, и давай подумаем, не таким ли образом возникает все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности. Возьми, например, прекрасное и безобразное, или E справедливое и несправедливое, или тысячи иных противо-

ложностей. Давай спросим себя: если существуют две противоположных вещи, необходимо ли, чтобы одна непременно возникала из другой, ей противоположной? Например, когда что-нибудь становится больше, значит ли это с необходимостью, что сперва оно было меньшим, а потом из меньшего делается большим?

— Да.

71 — И соответственно, если оно станет меньше, то меньшим делается из большего?

— Конечно.

— И слабое возникает из сильного, а скорое из медленного?

— Несомненно!

— Какой бы еще привести тебе пример? Если что становится хуже, то не из лучшего ли? Если справедливее, то из несправедливого? Так?

— А как же иначе?

— Значит, мы достаточно убедились, что все возникает таким образом — противоположное из противоположного?

— Совершенно достаточно.

В — Тогда двинемся дальше. Нет ли между всякими двумя противоположностями как бы чего-то среднего, переходного? Так как противоположностей две, то возможны два перехода — от одной противоположности к другой или, наоборот, от второй к первой. Например, между большей вещью и меньшей возможны рост и убывание, и о первой мы говорим, что она убывает, о второй — что растёт.

— Да, ты прав,— сказал Кебет.

— Но ведь не иначе обстоит дело с соединением и разделением, с охлаждением и нагреванием и во всех остальных случаях; у нас не всегда может найтись подходящее к случаю слово, но на деле это всегда и непременно так: противоположности возникают одна из другой, и переход этот обоюдный.

— Ты совершенно прав,— сказал Кебет.

- С — Теперь ответь мне, есть ли что противоположное жизни, как сон противоположен бодрствованию?
- Конечно, есть.
- Что же именно?
- Смерть, — отвечал Кебет.
- Значит, раз они противоположны, то возникают друг из друга, а раз это две противоположности, то между ними возможны два перехода.
- Ну, конечно!
- Тогда я назову тебе одну из двух пар, которые только что упомянул, — сказал Сократ, — и самое пару, и связанные с нею переходы, а ты назовешь мне другую. Я говорю: сон и бодрствование, и из сна возникает бодрствование, а из бодрствования сон, а переходы в этом случае называются засыпанием и пробуждением. Достаточно тебе этого или нет?
- Вполне достаточно.
- Теперь сам скажи так же о жизни и смерти. Ты признаешь, что смерть противоположна жизни?
- Признаю.
- И что они возникают одна из другой?
- Да.
- Стало быть, из живущего что возникает?
- Умершее, — промолвил Кебет.
- А из умершего что? — продолжал Сократ.
- Должен признать, что живое, — сказал Кебет.
- Итак, Кебет, живое и живые возникают из умерших?
- Е — По-видимому, да.
- Значит, наши души имеют пребывание в Аиде?
- Похоже, что так.
- Не правда ли, из двух переходов, связанных с этой парой, один совершенно явен? Ведь умирание — вещь явная, ты со мною согласен?

— Разумеется, согласен!

— Как же мы теперь поступим? Не станем вводить для равновесия противоположный переход — пускай себе природа хромает на одну ногу? Или же мы обязаны уравновесить умирание каким-то противоположным переходом?

— Пожалуй, что обязаны.

— Каким же именно?

— Оживанием.

— Но если оживание существует, то чем оно будет, это оживание? Не переходом ли из мертвых в живые?

— Да, конечно.

— Значит, мы согласны с тобою и в том, что живущие возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые — из живых. Но если так, мы уже располагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни.

— Да, Сократ, мне кажется — это необходимый вывод из всего, в чем мы с тобою согласились, — сказал Кебет.

В — А вот взгляни, Кебет, вот еще довод в пользу того, что не напрасно, на мой взгляд, пришли мы с тобою к согласию. Если бы возникающие противоположности не уравнивали постоянно одна другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло по прямой линии, только в одном направлении и никогда не поворачивало вспять, в противоположную сторону, — ты сам понимаешь, что все, в конце концов, приняло бы один и тот же вид, приобрело одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы.

— Нет, не понимаю. Как это? — спросил Кебет.

С — Да очень просто! — отвечал Сократ. — Представь себе, например, что существует только засыпание и что пробуждение от сна его не уравнивает, — ты легко поймешь, что, в конце концов, сказание об Эндимионе оказалось бы вздором и потеряло всякий смысл, потому что и все остальное погрузилось бы

в сон. А если бы все только соединялось, прекратив разъединяться, очень быстро стало бы по слову Анаксагора: «Все вещи вместе». И точно так же, друг Кебет, если бы все, причастное к жизни, умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало бы,— разве не совершенно ясно, что, в конце концов, все стало бы мертво и жизнь бы исчезла? И если бы даже живое возникало из чего-нибудь иного, а затем все-таки умирало, каким образом можно было бы избежать всеобщей смерти и уничтожения?

— Никаким, сколько я могу судить, Сократ,— сказал Кебет.— Сколько я могу судить, ты рассуждаешь совершенно верно.

— Вот и мне кажется, Кебет, что это именно так, а не как-нибудь иначе,— сказал Сократ,— и что мы нисколько не обманываем себя, приходя к согласию. Поистине существуют и оживание и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших, и добрые между ними испытывают лучшую долю, а дурные — худшую.

— Постой-ка, Сократ,— подхватил Кебет,— твои мысли подтверждает еще один довод, если только верно то, что ты так часто, бывало, повторял, а именно, что знание, на самом деле, не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом,— вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна.

— Но как это доказывается, Кебет? — вмешался Симмий.— Напомни мне, я что-то забыл.

— Лучшее доказательство,— сказал Кебет,— заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы в людях не

было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. И кроме того: поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде — и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть.

— А если этого тебе недостаточно, Симмий,— сказал Сократ,— погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими. Ты ведь сомневаешься, как то, что называют знаниями, может быть припоминанием?

— Нет, я-то как раз не сомневаюсь,— возразил Симмий.— Мне нужно лишь одно, и как раз то, о чем сейчас идет речь: припомнить. Кебет только принялся рассуждать — и я уже почти все помню и почти что согласен с вами. И тем не менее мне бы хотелось услышать, как примешься рассуждать ты.

— Я? Да вот как,— сказал Сократ.— Мы оба, разумеется, сходимся на том, что, если человеку предстоит что-либо припомнить, он должен уже знать это заранее?

— Конечно.

— Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно возникает особым образом (каким, я сейчас скажу) — это припоминание. Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, знает не только это, по примысливает еще нечто иное, принадлежащее к иному знанию,— разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит?

— Как это?

— Вот тебе пример. Знать человека и знать лиру — это ведь разные знания?

— Само собой.

— Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимого: они узнают лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит. Это и есть

припоминание. Так же точно, когда видят Симмия, часто вспоминают Кебета. Можно бы назвать тысячи подобных случаев.

— Да, клянусь Зевсом, тысячи! — сказал Симмий.

Е — Стало быть, это своего рода припоминание,— продолжал Сократ.— Но в особенности, мне кажется, нужно говорить о припоминании, когда дело касается вещей, забытых с течением времени и давно не виданных. Как, по-твоему?

— Ты совершенно прав.

— Теперь скажи мне, возможно ли, увидев нарисованного коня или нарисованную лиру, вспомнить вдруг о человеке? Или, увидев нарисованного Симмия, вспомнить Кебета?

— Вполне возможно.

— А увидев нарисованного Симмия, вспомнить самого Симмия?

74 — И это возможно.

— Не следует ли из всего этого, что припоминание вызывается когда сходством, а когда и несходством?

— Следует.

— И если мы припоминаем о чем-то по сходству, не бывает ли при этом, что мы непременно задаемся вопросом, насколько оно полно или, напротив, неполно, это сходство с припоминаемым?

— Непременно бывает.

— Тогда смотри, верно ли я рассуждаю дальше. Мы признаем, что существует нечто, называемое равным,— я говорю не о том, что бревно бывает равно бревну, камень камню и тому подобное, но о чем-то ином, отличном от всего этого,— о равенстве самом по себе. Признаём мы, что оно существует, или не признаём?

В — Признаём, клянусь Зевсом, да еще как! — отвечал Симмий.

— И мы знаем, что это такое?

— Прекрасно знаем.

— Но откуда берется это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?

— Конечно, бывает.

С — Ну, а равное само по себе — не случилось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, то есть чтобы равенство показалось тебе неравенством?

— Никогда, Сократ!

— Значит, это не одно и то же,— сказал Сократ,— равные вещи и само равенство.

— Никоим образом, на мой взгляд.

— И, однако ж, знание о нем ты добываешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

— Вернее не скажешь, Сократ!

— И между ним и вещами может существовать либо сходство, либо несходство?

— Разумеется.

Д — Впрочем, это не важно,— заметил Сократ.— Но всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первою, либо несходной,— это припоминание.

— Да, несомненно.

— А скажи,— продолжал Сократ,— с бревнами и другими равными вещами, которые мы сейчас называли, дело обстоит примерно так же? Они представляются нам равными в той же мере, что равное само по себе, или им чего-то недостает, чтобы с ним сравняться?

— Недостает, и многого недостает.

— Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь

Е предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже». Согласимся ли мы, что этот человек непременно должен заранее знать второй предмет, который он находит схожим с первым, хотя и не полностью?

— Обязательно согласимся.

— Прекрасно. А разве не такое же примерно впечатление у нас составляется, когда речь идет о равных вещах и равенстве самом по себе?

— Совершенно такое же!

75 — Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают.

— Да, верно.

— Но мы, конечно, согласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе, как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. То, что я говорю, относится ко всем чувствам одинаково.

— Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего доказательства.

В — Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?

— Да, так.

— Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе, что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами, понимая, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему.

— Да, Сократ, с необходимостью следует из того, что уже сказано.

— А видим мы, и слышим, и вообще чувствуем с того самого мига, как родились на свет?

— Конечно.

С — Но знанием равного мы должны были обладать еще раньше, — так мы скажем?

— Так.

— Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?

— Выходит, что так.

Д — А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали — и до рождения и сразу после — не только равное, большее и меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но, совершенно так же, и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное, одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы и отыскивая ответы, помечаем печатью «подлинное бытие». Так что мы должны были знать все это, еще не родившись.

— Да, верно.

— И если бы, узнав однажды, мы уже не забывали, то всякий раз должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если я не ошибаюсь, Симмий, мы понимаем утрату знания.

Е — Нет, Сократ, ты нисколько не ошибаешься, — сказал Симмий.

— Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавли-

вать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

— Совершенно правильное.

76 — Ну да, ведь, как выяснилось, вполне возможно, чтобы человек, увидев что-либо, или услышав, или постигнув любым иным чувством, вслед за тем помыслил о чем-то другом, забывшемся — в силу либо сходства, либо же несходства двух этих предметов. Итак, повторяю, одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учение в этом случае было бы припоминанием.

— Так точно оно и есть, Сократ.

B — И что же ты выбираешь, Симмий? Что мы рождаемся, владея знанием, или что позже припоминаем уже известное в прежние времена?

— Пока я не могу еще сделать выбора, Сократ.

— Тогда вот тебе другой вопрос — скажи, что ты думаешь по этому поводу: если человек что-то знает, может он выразить свои знания словами или не может?

— Несомненно может, Сократ, — отвечал Симмий.

— И ты думаешь, все могут ясно высказаться о вещах, о которых мы сейчас говорили?

— Хотел бы я так думать, — возразил Симмий, — но очень боюсь, что завтра, в этот час, уже не будет на свете человека, который сумел бы это сделать по-настоящему.

C — Значит, ты не думаешь, Симмий, что эти вещи известны каждому?

— Ни в коем случае.

— Значит, люди припоминают то, что знали когда-то?

— Должно быть.

— Но когда появляются у нас в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?

— Конечно, нет!

— Значит, раньше?

— Да.

— Стало быть, Симмий, наши души существовали и до того, как им довелось очутиться в человеческом образе, вне тела, и уже тогда обладали разумом.

— Да, если только мы не приобретаем эти знания в тот самый миг, когда рождаемся: вот время, которое мы еще не включили в свой расчет.

D — Будь по-твоему, друг, но тогда в какое же время мы их теряем? Ведь мы не рождаемся с этими знаниями — как мы только что с тобою согласились. Может, мы теряем их в тот же миг, в который и приобретаем? Или ты укажешь иное какое время?

— Нет, Сократ, не укажу. Теперь я понял, что сказал глупость.

E — Тогда, Симмий, вот к чему мы пришли: если существует то, что постоянно у нас на языке — прекрасное, и доброе, и всякое бытие подобного рода, к которому мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что оно было прежде частью нашего знания, — если это так, то с тою же необходимостью, с какою существует это бытие, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же оно не существует, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Так или не так, в равной ли мере необходимо существование и подлинного бытия, и наших душ еще до нашего рождения, то есть если нет одного, то нет и другого?

77 — По-моему, в совершенно равной мере, Сократ, — ответил Симмий. — И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково существуют и души до рождения, и то бытие, о котором ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют — и прекрасное, и доброе,

и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!

— А как быть с Кебетом? — спросил Сократ. — Нужно ведь и его убедить.

В — Я думаю, и ему этого достаточно, — сказал Симмий, — хотя нет на свете человека более упорного и недоверчивого. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем, — продолжал он, — это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение толпы, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело, — разве это мешает ей, после того как она наконец войдет в тело, а затем избавится от него, погибнуть и разрушиться самой?

С — Ты прав, Симмий, — заметил Кебет. — Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, — а именно, что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения. Иначе доказательство останется незавершенным.

Д — Оно уже и теперь завершено, Симмий и Кебет, — возразил Сократ, — если вы потрудитесь соединить в одно два довода — этот и другой, на котором мы сошлись раньше, то есть что все живое возникает из умершего. Раз наша душа существовала и ранее, то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает непременно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после того, как умрет, — ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. И все же, мне кажется, и ты и Симмий были бы не прочь углубить это доказательство

Е потому, что испытываете детский страх, как бы и вправду ветер не разнес и не рассеял душу, когда она выходит из тела,— в особенности если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю.

Кебет улыбнулся.

— Ну, что ж, Сократ,— сказал он,— постарайся переубедить трусов. А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки.

— Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания, пока вы его совсем не вылечите,— сказал Сократ.

78 — Но где же нам взять чародея, сведущего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?

— Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков, и в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо поискать и между собою: мне кажется, вы не так легко найдете человека, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего.

В — Мы сделаем, Сократ, как ты говоришь,— сказал Кебет.— Но вернемся к тому, от чего мы отвлеклись, если ты не против.

— Нисколько не против, наоборот!

— Прекрасно.

— Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему,— сказал Сократ.— Чему свойственно испытывать это состояние — то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уже в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным.

— Да, верно.

С — Не правда ли, что этому подвержено все составное, а также сложное по природе — оно распадается так же, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?

— Я думаю, так оно и есть,— сказал Кебет.

— Скорее всего можно предполагать, что несоставные вещи — это те, которые всегда постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают,— те составные.

— По-моему, так.

Д — Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. То бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах,— что же, оно всегда неизменно и одинаково или в разное время иное? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях ни малейшей перемены не принимает?

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ,— отвечал Кебет.

Е — А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют тождественными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно вещам самим по себе? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав,— ответил Кебет,— они все время меняются.

— Теперь скажи мне, ведь эти вещи ты можешь ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а те, неизменные, нельзя постигнуть решительно ничем, кроме рассуждающей мысли,— они безвидны и незримы?

— Да, ты совершенно прав!

— Итак, с твоего разрешения, мы установим два рода вещей — зримые и безвидные.

В — Согласен.

— Безвидные всегда неизменны, а зримые непрерывно меняются?

— Согласен и с этим.

— Пойдем дальше,— сказал Сократ.— В нас самих есть ли что иное, кроме тела и души?

— Ничего.

— К какому же из двух родов ближе тело?

— Каждому ясно, что к зримому.

— А душа? К зримому или к безвидному?

— К незримому, по крайней мере — для людей.

— Да ведь мы все время говорим о том, что зримо или незримо для человеческой природы! Или, может, ты судишь по-иному?

— Нет, так же, как и ты.

— Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

— Нельзя.

— Значит, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом, душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

С — Несомненно, Сократ.

— А разве мы уже не говорили, что, когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела

и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и головокружение, точно пьяная?

— Да, говорили.

D — Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродна этому бытию, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соседстве и соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением, правильно?

— Совершенно правильно, Сократ! Ты говоришь замечательно!

E — Итак, еще раз: к какому роду вещей ближе душа — как ты рассудишь, помня и прежние доводы, и эти, самые последние?

— Мне кажется, Сократ,— ответил Кебет,— любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признаёт, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся.

— А тело?

— К противоположному.

80 — Взгляни теперь еще вот с какой стороны. Когда душа и тело соединены, природа велит одному подчиняться и быть рабом, а другой — властвовать и быть госпожою. Приняв это в рассуждение, скажи, что из них, по-твоему, ближе божественному и что смертному? Не кажется ли тебе, что божественное создано для власти и руководства, а смертное — для подчинения и рабства?

— Да, кажется.

— Так с чем же схожа душа?

— Яснее ясного, Сократ: душа схожа с божественным, а тело со смертным.

В — Теперь подумай, Кебет, согласен ли ты, что из всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному в самом себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, непостижимому для ума, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и неверному самому себе подобно — и тоже в высшей степени — наше тело. Можем мы сказать что-нибудь иное вопреки этому, друг Кебет?

— Нет, не можем.

С — А если так, то не подобает ли телу быстро распасться, а душе быть вовсе неразрушимой или почти неразрушимой?

— Разумеется.

Д — Но ведь ты замечаешь, что, когда человек умрет, видимая его часть — тело, — принадлежащая к видимому миру, труп, как мы его называем, которому свойственно разрушаться, распасться, развеиваться, подвергается этой участи не вдруг, не сразу, но сохраняется довольно долгое время, а иногда и очень долго, если смерть застигнет тело в удачном состоянии и в удачное время года. К тому же тело усохшее и набальзамированное, как бальзамируют в Египте, может сохраняться чуть ли не без конца. Но если даже тело и сгниет, некоторые его части — кости, сухожилия и прочие им подобные, — по сути говоря, бессмертны. Верно?

— Да.

Е — А душа, сама безвидная и удаляющаяся в места безвидные, славные и чистые — поистине в Аид, к благовому и разумному богу, куда — если бог пожелает — вскорости предстоит отойти и моей душе, — неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и погибает, как судит толпа? Нет, друзья мои,

Кебет и Симмий, ничего похожего, но скорее всего вот как. Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами — посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти?

— Бесспорно, можно.

— Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или как-нибудь по-иному?

— Так, клянусь Зевсом, — ответил Кебет.

В — Но думаю, если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная телом, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, — того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать, — как, по-моему, такая душа расстанется с телом обособленною в себе самой и ни с чем не смешанною?

С — Никогда!

— Я думаю, что она вся проникнута телесным: их срастили постоянное общение и связь с телом и долгие заботы о нем.

— Совершенно верно.

— Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешан-

ная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу.

— Да, Сократ, похоже на то.

— Очень похоже, Кебет. И конечно же, это души не добрых, но скверных: они принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику — к телесному — не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни.

— О каких же навыках ты говоришь, Сократ?

— Ну, вот, например, кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, войдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. Как тебе кажется?

— Это вполне вероятно.

— А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, присоединятся к волкам, ястребам или коршунам. Или же мы с тобою решим, что такие души войдут в иные какие-нибудь тела?

— Что ты! — сказал Кебет. — Конечно, в эти, которые ты назвал.

— Тогда, по-моему, уже ясно, куда пойдут и все остальные — смотря по сходству их главной в жизни заботы.

— Да уж куда яснее!

— А самые счастливые среди них, уходящие самую лучшую дорогой, — это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа доблести. Имя ей здравый смысл и справед-

ливость, она рождается из повседневных обычаев и занятий, а философии и разуму чужда.

— Чем же они такие счастливые?

— Да они, вероятно, снова окажутся в общежительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернуться к человеческому роду, и из них произойдут честные люди.

— Да, похоже на то.

С — Но в род богов не позволено войти никому, кто не был философом и не очистился до конца,— никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности, в отличие от корыстолюбцев из толпы, и столь же мало, в отличие от властолюбивых и честолюбивых, страшась бесчестия и бесславия, доставляемых жалкою жизнью. Вот почему они воздержны.

— Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! — воскликнул Кебет.

Д — Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот расстается со всеми этими желаниями. Остальные шагают, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

— Кто это, Сократ?

Е — Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно, что, когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, что она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам, крепче

любого приставника, караулит собственную темницу. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, обнаруживая, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько лишь это возможно, и советуя душе сосредоточиваться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего, если с чужою помощью исследует любую из переменчивых вещей, иначе говоря — из ощутимых и видимых, ибо то, что душа видит сама, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и поэтому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать, — например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям, — но и самое великое, самое крайнее из всех зол и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что, в первую очередь, это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

— А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее

и делает телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь падает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

— Верно, Сократ, совершенно верно, — сказал Кебет.

— По этой как раз причине, Кебет, скромны и мужественны те, кто достойным образом стремится к познанию, а вовсе не те, о которых любит говорить толпа. Или, может, ты иного мнения?

84 — Нет, что ты!

— Да, душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии освободить ее, а она, когда дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разумности и постоянно в ней пребывая, созерцая истинное, божественное и непредставимое и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти, отойдя к тому, что ей сродни, навсегда избавиться от человеческих бедствий. В завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать.

С После этих слов Сократа наступило долгое молчание. Видно было, что и сам он размышляет над только что сказанным, и большинство из нас тоже. Потом Кебет и Симмий о чем-то

коротко перемолвились друг с другом. Сократ заметил это и спросил:

— Что такое? Вы, верно, считаете, что сказанного недостаточно? Да, правда, остается еще немало сомнительных и слабых мест, если просмотреть все от начала до конца с нужным вниманием. Конечно, если у вас на уме что-нибудь другое, я молчу. Но если вы в затруднении из-за этого, не стесняйтесь, откройте свои соображения, если они кажутся вам более убедительными, наконец, примите в свой разговор и меня, если находите, что с моею помощью дело пойдет лучше.

На это Симмий отозвался так:

— Я скажу тебе, Сократ, все как есть. Мы уже давно оба в смущении и всё только подталкиваем друг друга, чтобы тебя спросить, потому что очень хотим услышать, что ты ответишь, да боимся причинить тебе огорчение — как бы наши вопросы не были тебе в тягость из-за нынешней беды.

Сократ слегка улыбнулся и сказал:

— Ах, Симмий, Симмий! До чего же трудно было бы мне убедить чужих людей, что я совсем не считаю бедою нынешнюю свою участь, если даже вас я не могу в этом убедить и вы опасаетесь, будто сегодня я расположен мрачнее, чем раньше, в течение всей жизни! Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди, из-за собственного страха перед смертью, возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода, или холода, или иной какой нужды, — даже соловей, даже ласточка или угод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе. Но, по-моему, это выдумка — и про них, и

В про лебедей. Лебеди принадлежат Аполлону, и потому — вещи птицы — они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью. Так что вы можете говорить и спрашивать о чем хотите, пока вам не препятствуют Одиннадцать, поставленные афинянами.

С — Что ж, прекрасно, — начал Симмий, — в таком случае и я объясню тебе, в чем мои затруднения, и Кебет не скроет, что из сказанного сегодня кажется ему неприемлемым. Мне думается, Сократ, — как, впрочем, может быть, и тебе самому, — что приобрести точное знание о подобных вещах в этой жизни либо невозможно, либо до крайности трудно, но в то же время было бы позорным малодушием не испытать и не проверить всеми способами существующие на этот счет взгляды и отступить, пока возможности для исследования не исчерпаны до конца. Значит, нужно достигнуть одного из двух: узнать истину от другого или отыскать ее самому, либо же, если ни первое, ни второе невозможно, принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений и на нем, точно на илоте, пытаться переплыть через жизнь, если уж не удастся переправиться на более устойчивом и надежном судне — на каком-нибудь божественном учении. Поэтому я теперь наберусь смелости и задам свой вопрос, тем более что ты и сам велишь: я не хочу потом укорять себя за то, что теперь промолчал. Да, Сократ, я и сам размышляю над твоими словами и вместе с ним, с Кебетом, и мне кажется, они не вполне убедительны.

А Сократ на это:

Е — Может быть, тебе и правильно кажется, друг, но только скажи, в чем именно «не вполне»?

— А вот в чем, на мой взгляд: то же самое рассуждение можно применить к лире, к ее струнам и строю. И верно, в настроенной лире строй — это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное, пожалуй, и божественное, а сама лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному. Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны, — приводя те же доводы, какие приводишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что строй не разрушился и должен по-прежнему существовать. Быть того не может, скажет такой человек, чтобы лира с разорванными струнами и сами струны — вещи смертной природы — все еще существовали, а строй, сродный и близкий божественному и бессмертному, погиб, уничтожившись раньше, чем смертное. Нет, строй непременно должен существовать, и прежде истлеют без остатка дерево и жилы струн, чем претерпит что-нибудь худое строй. И, право же, Сократ, я думаю, ты и сам отлично сознаешь, что наиболее частый взгляд на душу таков: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им, начала, то душа наша есть смешение или стройность этих начал, когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. А если душа — это действительно своего рода строй, ясно, что, когда натяжение тела чрезмерно слабеет или, напротив, становится чересчур сильным — из-за болезни или иной какой напасти, — душа, при всей своей божественности, должна немедленно разрушиться, как разрушается любой строй, будь то в звуках или же в любых изделиях художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или гление. Пожалуйста, подумай, как нам отвечать на этот довод, если кто будет настаивать, что душа есть сочетание телесных качеств и потому в смерти гибнет первую.

Сократ, по всегдашней своей привычке, обвел собравшихся взглядом, улыбнулся и сказал:

— Симмий говорит дело. Если кто из вас находчивее моего, пусть отвечает. Кажется, Симмий метко поддел наше суждение. И все-таки, на мой взгляд, прежде чем отвечать, нужно сперва выслушать еще Кебета, в чем упрекает наши доводы он, а мы тем временем подумаем, что нам сказать. И тогда уже, выслушав обоих, мы либо уступим им, если выяснится, что они поют в лад, а если нет — будем отстаивать свое доказательство. Ну, Кебет, теперь твой черед: говори, что тебя смущает.

37 — Да, Сократ, я скажу, — отозвался Кебет. — Мне кажется, наше доказательство не сдвинулось с места, и какой упрек мы делали раньше, его же можно повторить и теперь. Что наша душа существовала и до того, как вошла в этот телесный облик, доказано — я не отрицаю — очень тонко и, смею сказать, очень убедительно. Но что она и после нашей смерти продолжает где-то существовать, это мне представляется далеко не столь убедительным. Правда, я не разделяю возражения Симмия, будто душа не сильнее и не долговечнее тела. Наоборот, сколько я понимаю, душа обладает огромным преимуществом перед всем телесным. «Как же так? — спросят меня. — Откуда же тогда твои сомнения, если ты видишь, что после смерти человека даже более слабая его часть продолжает существовать? Разве тебе не кажется, что более долговечная часть непременно должна сохраняться в целости все это время?» Смотри, Сократ, есть ли толк в том, что я на это отвечаю. 8 Естественно, что и мне, как раньше Симмию, понадобится какое-нибудь наглядное сравнение.

Так рассуждать, на мой взгляд, — примерно то же самое, что применить этот довод к умершему старику-ткачу и утверждать, будто он не погиб, но где-то существует, целый и невредимый, и в подтверждение предъявить плащ, который старик сам себе соткал: плащ-то ведь цел, ему ничего не сделалось, он невредим. А если кто усомнится, тогда спросить, что долговеч-

С нее, люди или плащи, которые постоянно в употреблении, в носке, и, услышав в ответ: «Разумеется, люди»,— считать доказанным, что человек, соткавший этот плащ, без всякого сомнения, цел и невредим, раз не погибла вещь менее долговечная.

Но я думаю, Симмий, что на самом-то деле все обстоит иначе. Следи и ты за тем, что я говорю. Кто так рассуждает, судит нелепо,— это каждому видно. Ведь наш ткач соткал и сносил много этаких плащей и погиб позже их всех, сколько бы их там ни набралось,— за исключением, правда, одного, последнего, но из этого никак не следует, будто человек ниже или бессильнее плаща.

Тот же самый образ, по-моему, применим и к душе, связанной с телом, и кто говорит о них теми же самыми словами, что о ткаче и плаще, мне кажется, говорит верно: он скажет, что душа долговечнее, а тело слабее и кратковременнее. К этому, однако ж, он прибавит, что всякая душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь течет и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа непрерывно тклет наново, заменяя сношенное. И когда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела — она одна только и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется тлением. Значит, приняв наши доводы и поверив им, мы все еще не можем твердо надеяться, что душа наша, когда мы умрем, будет где-то продолжать свое существование.

Мало того, скажут мне, допустим, мы сделаем стороннику этих доводов еще бóльшие уступки, чем сделал ты, и согласимся, что душа существует не только до нашего рождения, но что, вполне возможно, некоторые души существуют и после того, как мы умрем, и будут существовать, и много раз родятся, и снова умрут: ведь душа по природе своей настолько сильна, что способна вынести много рождений. Допустим, со всем этим

мы согласимся, но не признаем вдобавок, что душа не несет никакого ущерба в частых своих рождениях и не погибает однажды совершенно в какую-то из своих смертей, а никто не похвастается, будто знает хоть что-нибудь об этой последней смерти и о разрушении тела, несущем гибель душе, ибо такое знание никому из нас не доступно. Раз это так, не следует нам выказывать отвагу перед смертью: она просто безрассудна, такая отвага, — ведь доказать, что душа совершенно бессмертна и неуничтожима, мы не можем. А раз не можем, умирающий непременно будет бояться за свою душу, как бы, отделяясь от тела на этот раз, она не погибла окончательно.

Выслушав Симмия и Кебета, мы все помрачнели. Потом мы признавались друг другу, что прежние доводы полностью нас убедили, а тут мы снова испытывали замешательство и были полны недоверия не только к сказанному прежде, но и к тому, что нам еще предстояло услышать. Может быть, это мы никуда не годны и не способны ни о чем судить? Или же сам вопрос не допускает ясного ответа?

Эх е к р а т. Клянусь богами, Федон, я вас отлично понимаю. Послушал я тебя, и вот что примерно хочется мне сказать самому себе: «Какому же доказательству мы теперь поверим, если Сократ говорил так убедительно, и, однако ж, все его рассуждения поколеблены!» До сих пор меня всегда особенно привлекал взгляд на душу как на своего рода строй. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения и сам, и теперь снова, как бы с самого начала, мне до крайности нужен какой-нибудь иной довод, который уверит меня, что душа не умирает вместе с телом. Продолжай, ради Зевса! Как Сократ вернулся к своему доказательству? И был ли он заметно удручен — так же как и вы — или же, напротив, спокойно помог вашему исследованию? И вполне ли успешной

была его помощь или не вполне? Расскажи нам обо всем как можно точнее!

Федон. Знаешь, Эхекрат, я часто восхищался Сократом, но никогда не испытывал такого восхищения, как в тот раз. Он нашелся, что ответить, но в этом нет еще, пожалуй, ничего странного. Если я был восхищен сверх всякой меры, так это тем, во-первых, с какой охотой, благожелательностью и даже удовольствием он встретил возражения своих молодых собеседников, далее тем, как чутко подметил он наше уныние, вызванное их доводами, и, наконец, как прекрасно он нас исцелил. Мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения, а он ободрил нас и повернул назад, чтобы вместе с ним и под его руководством внимательно исследовать все сначала.

Эхекрат. Как же именно?

Федон. Сейчас объясню. Случилось так, что я сидел справа от него, подле самого ложа — на скамеечке — и потому гораздо ниже Сократа. И вот, проведя рукой по моей голове и пригладив волосы на шее — он часто играл моими волосами, — Сократ промолвил:

— Завтра, Федон, ты, верно, острижешь эти прекрасные кудри?

— Боюсь, что так, Сократ, — отвечал я.

— Не станешь ты этого делать, если слушаешься меня.

— Отчего же? — спросил я.

— Да оттого, что еще сегодня и я остригусь вместе с тобой, если наше доказательство скончается и мы не сумеем его оживить. Будь я на твоем месте и ускользни доказательство у меня из рук, я бы дал клятву, по примеру аргосцев, не отращивать волосы до тех пор, пока не одержу победы в новом бою против доводов Симмия и Кебета.

— Но ведь, как говорится, против двоих даже Гераклу не выстоять, — возразил я.

— Тогда кликни на помощь меня — я буду твоим Иолаем, пока день еще не погас.

— Конечно, кликну, только давай наоборот: я буду Иолаем, а ты Гераклом.

— Это все равно,— сказал Сократ.— Но прежде всего давай остережемся от одной опасности.

— От какой опасности? — спросил я.

D — Чтобы нам не сделаться ненавистниками всякого слова и рассуждения, как иные становятся человеконенавистниками, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову. Рождается она таким же точно образом, как человеконенавистничество. А человеконенавистничеством мы проникаемся, если сперва горячо и без всякого разбора доверяем кому-нибудь и считаем его человеком совершенно честным, здравым и надежным, но в скором времени обнаруживаем, что он неверный, ненадежный и еще того хуже. Кто испытает это неоднократно, и в особенности по вине тех, кого считал самыми близкими своими друзьями, E тот, в конце концов, от частых обид ненавидит уже всех подряд и ни в ком не видит ничего здорового и честного. Тебе, верно, случалось замечать, как это бывает.

— Конечно, случалось,— сказал я.

— Но разве это не срам?— продолжал Сократ.— Разве не ясно, что мы приступаем к людям, не владея искусством их распознавать? Ведь кто владеет этим искусством по-настоящему, 90 тот рассудит, что и очень хороших и очень плохих людей немного, а посредственных — без числа.

— Как это? Не понимаю,— сказал я.

— Так же точно, как очень маленьких и очень больших. Что встретишь реже, чем очень большого или очень маленького человека, или собаку, или еще что-нибудь? Или что-нибудь очень быстрое или медленное, безобразное или прекрасное, белое или черное? Разве ты не замечал, что во всех таких слу-

чаях крайности редки и немногочисленны, зато середина заполнена в изобилии?

— Конечно, замечал,— сказал я.

В — И если бы устроить состязание в испорченности, то и первостатейных негодяев оказалось бы совсем немного, не так ли?

— Похоже, что так,— сказал я.

— Вот именно,— подтвердил он.— Но не в этом сходство между рассуждениями и людьми — я сейчас просто следовал за тобою, куда ты вел,— а в том, что иногда мы поверим доказательству и признаем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владем), а малое время спустя решим, что оно ложно — когда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать доводы и за и против чего бы то ни было: в конце концов, они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здорового и несомненного ни среди вещей, ни среди суждений, но что все решительно катится то вверх, то вниз, точно воды Эврипа, и ни на миг не остается на месте.

— Да, все, что ты сказал,— чистая правда.

С — А когда так, Федон, было бы печально, если бы, узнав истинное, надежное и доступное для мысли доказательство, а затем встретившись с доводами такого рода, что иной раз они представляются истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить не себя самих и не свою неискусность, но от досады охотно свалили бы собственную вину на доказательства в целом и впредь, до конца дней упорно ненавидели бы и поносили всякое рассуждение, лишив себя истинного знания о вещах.

D — Да, клянусь Зевсом,— сказал я,— это было бы очень печально.

— Итак, прежде всего охраним себя от этой опасности и **E** не будем допускать мысли, будто в рассуждениях вообще нет

ничего здорового, — скорее будем считать, что это мы сами еще недостаточно здоровы и надо мужественно искать полного здравого смысла: тебе и остальным — ради всей вашей дальнейшей жизни, мне же — ради одной только смерти. Сейчас обстоятельства складываются так, что я рискую показаться вам не философом, а завзятым спорщиком, а это уже свойство полных невежд. Они, если возникает разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в действительности; как бы внушить присутствующим свое мнение — вот что у них на уме. В нынешних обстоятельствах, мне кажется, я отличаюсь от них лишь тем, что не присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих слов — разве что между прочим, — но самого себя, чтобы убедиться до конца. Вот мой расчет, дорогой друг, и погляди, какой своекорыстный расчет: если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего нет уже ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы, и, наконец, глупая моя выдумка тоже не сохранится среди живых — это было бы неладно, — но вскоре погибнет.

Вот как я изготовился, Симмий и Кебет, чтобы приступить к доказательству. А вы послушайте меня и поменьше думайте о Сократе, но главным образом — об истине; и если решите, что я говорю верно, соглашайтесь, а если нет — возражайте, как только сможете. А не то смотрите — я увлекусь и введу в обман разом и себя самого, и вас, а потом исчезну, точно пчела, оставившая в ранке жало.

Однако ж вперед! Раньше всего напомним мне, что вы говорили — на случай если я что забыл. Симмий, если не ошибаюсь, был в сомнениях и в страхе, как бы душа, хотя она и божественнее и прекраснее тела, все же не погибла первую — по той причине, что она своего рода строй. А Кебет, мне кажется, соглашается со мною в том, что душа долговечнее тела, но, по его мнению, никто не может быть уверен, что душа, после того

как сменит и сносит много тел, покидая последнее из них, не погибает и сама; только эта гибель души и есть, собственно, смерть, потому что тело отмирает и гибнет непрестанно. Это или что другое нужно нам рассмотреть, Кебет и Симмий?

Е Оба отвечали, что именно это.

— Скажите,— продолжал Сократ,— вы отвергаете все прежние доводы целиком или же одни отвергаете, а другие нет?

— Одни отвергаем,— отвечали они,— другие нет.

92 — А как насчет того утверждения, что знание — это припоминание и что, если так, душа наша непременно должна была где-то существовать, прежде чем попала в оковы тела?

— Я,— промолвил Кебет,— и тогда нашел это утверждение на редкость убедительным, и сейчас ни в коем случае не хочу от него отказываться.

— И я так считаю,— сказал Симмий,— и был бы очень изумлен, если бы мое мнение вдруг переменялось.

Тогда Сократ:

В — А между тем, друг-фиванец, тебе придется его переменить, если ты останешься при мысли, что строй — это нечто сложное, а душа — своего рода строй, слагающийся из натяжения телесных начал. Ведь ты едва ли и самому себе позволишь утверждать, что строй сложился и существовал прежде, нежели то, из чего ему предстояло сложиться. Или все-таки позволишь?

— Никогда, Сократ! — воскликнул Симмий.

С — Но ты видишь, что именно это ты нечаянно и утверждаешь? Ведь ты говоришь, что душа существует до того, как вселится в человеческий образ, в тело, а значит, она существует, сложившись из частей, еще не существующих. Ведь строй совсем непохож на то, чему ты уподобляешь его сейчас: наоборот, сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще нестройные, и лишь последним возникает строй — и первым разрушается. Как же этот новый твой взгляд будет звучать согласо с прежним?

— Никак не будет,— отвечал Симмий.

— А ведь уж если какому взгляду и следует звучать стройно и согласно, так, в первую очередь, тому, который касается музыкального строя.

— Да, конечно,— согласился Симмий.

— А у тебя этак не выходит,— сказал Сократ.— Так что гляди, какой из двух взглядов ты выбираешь: что знание — это припоминание или что душа — строй?

D — Первый, Сократ, несомненно, первый. Второй я усвоил без доказательства, соблазненный его правдоподобием и изяществом, то есть так же, как обычно принимает его большинство людей. Но я прекрасно знаю, что взгляды, доказывающие свою правоту через правдоподобие,— это пустохвалы и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всем прочем. Иное дело — довод о припоминании и знании: он строится на такой основе, которая заслуживает доверия. Сколько я помню, мы говорили, что душа существует до вселения своего в тело с такой же необходимостью, с какою ей принадлежит сущность, именуемая «то, что есть». **E** Это основание я принимаю как верное и достаточное и нимало в том не сомневаюсь. А если так, я, по-видимому, не должен признавать, что душа есть строй, кем бы этот взгляд ни высказывался — мною или еще кем-нибудь.

— Пойдем дальше, Симмий. Как тебе кажется, может ли строй или любое другое соединение проявить себя как-то иначе, чем составные части, из которых оно складывается?

— Никак не может.

— Стало быть, ни само действовать, ни испытывать воздействие как-нибудь иначе, чем они?

Симмий согласился.

— И значит, строю невозможно руководить своими составными частями, наоборот,— он должен следовать за ними?

Симмий подтвердил.

^{вз} — И уж подавно, ему и не двинуться и не прозвучать вопреки составным частям, одним словом — никакого противодействия им не оказать?

— Да, ни малейшего.

— Пойдем дальше. Всякий строй по природе своей таков, каким его настроили?

— Не понимаю тебя.

^в — Ну, если бы настроили лучше, полнее,— допустим, что такое возможно,— то и строй был бы строем в большей мере, а если хуже и менее полно — то в меньшей мере.

— Совершенно верно.

— А к душе это приложимо, так чтобы хоть ненамного одна душа была лучше, полнее другой, то есть была бы лучше, полнее или хуже именно как душа?

— Никак не приложимо!

^с — Продолжим, ради Зевса. Про душу говорят, что одна обладает разумом и доблестью, и поэтому хороша, а другая безрассудна, порочна, и поэтому дурна. Верно так говорится или неверно?

— Да, верно.

— А если душу считать строем, как нам обозначить то, что содержится в душах — доблесть и порочность? Назовем первую еще одним строем, а вторую нестроением? И про хорошую душу скажем, что она настроена и, будучи сама строем, несет в себе еще один строй, а про другую — что она и сама нестройна, и другого строя внутри себя не имеет?

— Я, право, не знаю, как отвечать,— промолвил Симмий.— Однако ж ясно: раз мы так предположили, то и скажем что-нибудь вроде этого.

^д — Но ведь мы уже признали,— продолжал Сократ,— что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем

другая, а это означает признать, что один строй не может быть более, или полнее, или же менее строем, чем другой. Так?

— Именно так.

— А что не есть строй более или менее, то не должно быть и настроено более или менее. Верно?

— Верно.

— А что не настроено более или менее, будет ли причастно строю в большей или меньшей степени, нежели что-то иное, или только одинаково и никак иначе?

— Только одинаково.

Е — Значит, душа, раз она всегда остается равной себе и не бывает ни более ни менее душою, чем другая душа, не бывает и настроенной в большей или меньшей степени?

— Да, не бывает.

— И если так, одна не может быть причастна строю или нестроению более полно, чем другая?

— Выходит, что нет.

— Но, повторяю, если так, может ли одна душа оказаться причастной порочности или добродетели более полно, чем другая? Ведь мы признали, что порочность — это нестроение, а добродетель — строй.

— Никак не может.

94 — А еще вернее, пожалуй,— если быть последовательными,— ни одна душа, Симмий, порочности не причастна: ведь душа — это строй, а строй, вполне оставаясь самим собою, то есть строем, никогда не будет причастен нестроению.

— Да, конечно.

— А душа не будет причастна порочности, поскольку она остается истинно и полностью душою.

— Можно ли сделать иной вывод после всего, что было сказано?

В — Из нашего рассуждения следует, что все души всех живых существ одинаково хороши, коль скоро душам свойственно оставаться тем, что они есть,— душами.

— Мне кажется, что так, Сократ.

— Но кажется ли тебе это верным? Кажется ли тебе, что мы пришли бы к такому выводу, будь наше исходное положение — что душа это строй — верно?

— Ни в коем случае!

— Пойдем дальше. Что в человеке правит всем его существом — душа, в особенности если она разумна, или что иное, как по-твоему?

— По-моему, душа.

— А правит она, уступая состоянию тела или противясь ему? Я говорю вот о чем: если, например, у тебя жар и жажда, душа тянет в другую сторону и не велит пить, если ты голоден — не велит есть, и в тысяче других случаев мы видим, как она действует вопреки телу. Так или не так?

С

— Именно так.

— Но разве мы не согласились раньше, что душа, если это строй, никогда не поет вопреки тому, как натянуты, или отпущены, или звучат, или как-то еще размещены и расположены составные части, из которых она складывается? Разве мы не согласились, что душа идет следом за ними и никогда не начальствует?

— Да, — отвечал Симмий, — согласились.

— Что же получается? Ведь мы убеждаемся, что она действует как раз наоборот, — начальствует надо всем тем, из чего, как уверяют, она составлена, противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни, всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляя исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны.

D

Это несколько напоминает те стихи из Гомера, где он говорит об Одиссее:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:

Е Сердце, смирись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело.

Разве, по-твоему, у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что сердце — это строй, что им руководят состояния тела, а не наоборот — что оно само руководит и властвует и что оно гораздо божественнее любого строя? Как тебе кажется?

— Клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, что ты прав!

— Тогда, дорогой мой, нам никак не годится утверждать,
95 будто душа — своего рода строй: так мы, пожалуй, разойдемся и с божественным Гомером, и с самими собою.

— Верно, — подтвердил Кебет.

— Вот и прекрасно, — сказал Сократ. — Фиванскую Гармонию мы как будто умилировали. Теперь очередь Кадма, Кебет. Как нам приобрести его благосклонность, какими доводами?

— Мне кажется, ты найдешь как, — отозвался Кебет. — Во всяком случае, твои возражения против строя меня просто восхитили — настолько они были неожиданны. Слушая Симмию, когда он говорил о своих затруднениях, я все думал: неужели
В кто-нибудь сумеет справиться с его доводами? И мне было до крайности странно, когда он не выдержал и первого твоего натиска. Так что я бы не удивился, если бы та же участь постигла и доводы насчет Кадма.

— Ах, милый ты мой, — сказал Сократ, — не надо громких слов — как бы кто не испортил наше рассуждение еще раньше, чем оно началось. Впрочем, об этом позаботится божество, а мы по-гомеровски двинемся вперед и посмотрим, дело ли ты говоришь.

Что ты хочешь выяснить? В основном, если я не ошибаюсь, вот что. Ты требуешь доказательства, что душа наша неуничтожима и бессмертна; в противном случае, говоришь ты, отвага
С

философа, которому предстоит умереть и который полон бодрости и спокойствия, полагая, что за могилою он найдет блаженство, какого не мог бы обрести, если бы прожил свою жизнь иначе,— его отвага лишена основания и смысла. Пусть мы обнаружили, что душа сильна и богоподобна, что она существовала и до того, как мы родились в человеческом облике,— все это, по-твоему, свидетельствует не о бессмертии души, но лишь о том, что она долговечна и уже существовала где-то в прежние времена неизмеримо долго, многое постигла и многое совершила. Но к бессмертию это ее нисколько не приближает, напротив,— самое вселение ее в человеческое тело было для души началом гибели, словно болезнь. Скорбя, проводит она эту свою жизнь, чтобы под конец погибнуть в том, что зовется смертью. И совершенно безразлично, утверждаешь ты, войдет ли она в тело раз или много раз, по крайней мере для наших опасений: если только человек не лишен рассудка, он непременно должен опасаться — ведь он не знает, бессмертна ли душа, и не может этого доказать.

Вот, сколько помнится, то, что ты сказал, Кебет. Я повторю это нарочно — чтобы ничего не пропустить и чтобы ты мог что-нибудь прибавить или убавить, если пожелаешь.

А Кебет в ответ:

— Нет, Сократ, сейчас я ничего не хочу ни убавлять, ни прибавлять. Это все, что я сказал.

Сократ задумался и надолго умолк. Потом начал так:

— Не простую задачу задал ты, Кебет. Чтобы ее решить, нам придется исследовать причину рождения и разрушения в целом. И если ты не против, я расскажу тебе о моем собственном опыте в таком исследовании. Если что из этого рассказа покажется тебе полезным, ты сможешь использовать это для подкрепления твоих взглядов.

— Конечно, я не против,— ответил Кебет.

— Тогда послушай. В молодые годы, Кебет, у меня была

настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы. Мне представлялось удивительным и необыкновенным знать причину каждого явления — почему что рождается, и почему погибает, и почему существует. И я часто метался из крайности в крайность, и вот какого рода вопросы задавал себе в первую очередь: когда теплое и холодное, взаимодействуя, вызывают гниение, не тогда ли, как судили некоторые, образуются живые существа? Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание?

Размышляя я и о разрушении всего существующего, и о переменах, которые происходят в небе и на земле, — и все для того, чтобы, в конце концов, счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию. Сейчас я приведу тебе достаточно веский довод. До тех пор я кое-что знал ясно, — так казалось и мне самому, и остальным, — а теперь, из-за этих исследований, я окончательно ослеп и разучился даже тому, что знал прежде, — например, среди многого прочего, перестал понимать, почему человек растет. Прежде я думал, что это каждому ясно: человек растет потому, что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости — к костям, и так же точно, по тому же правилу всякая часть пищи прибавляется к сродной ей части человеческого тела, и впоследствии малая величина становится большою. Так малорослый человек делается крупным. Вот как я думал прежде. Правильно, по-моему, или нет?

— По-моему, правильно, — сказал Кебет.

— Или еще. Если высокий человек, стоя рядом с низкорослым, оказывался на голову выше, то никаких сомнений это у меня не вызывало. И два коня рядом — тоже. Или еще на-

Е гряднее: десять мне казалось больше восьми потому, что к восьмерке прибавлена двойка, а вещь в два локтя длиннее вещи в один локоть потому, что превосходит ее на половину собственной длины.

— Ну, хорошо, а что ты думаешь обо всем этом теперь? — спросил Кебет.

— Теперь, клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одного из этих явлений. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу, — то ли единица, к которой прибавили, стала двойкой, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе становятся двумя через прибавление одной к другой. Пока каждая из них была отдельно от другой, каждая оставалась единицей, и двойки тогда не существовало, но вот они сблизилась, и я спрашиваю себя: в этом ли именно причина возникновения двойки, — в том, что произошла встреча, вызванная взаимным приближением? И если кто разделяет единицу, я не могу больше верить, что двойка появляется именно по этой причине, — через разделение, ибо тогда причина будет как раз обратной по сравнению с прежней: только что мы утверждали, будто единицы взаимно сближаются и прибавляются одна к другой, а теперь говорим, что одна от другой отделяется и отводится! И я не могу уверить себя, будто понимаю, почему и как возникает единица или что бы то ни было иное — почему оно возникает, или гибнет, или существует. Коротко говоря, этот способ исследования мне решительно не нравится, а во всякий другой я сам вношу путаницу.

Но однажды мне кто-то рассказал, как он читал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной разум; и эта причина мне пришла по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — разум. Я решил, что если так, то разум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую

вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, или гибнет, или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, или действовать, или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого учения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого верного. Конечно, он непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего — это одно и то же знание. Рассудивши так, я с удовольствием думал, что нашел в Анаксагоре учителя, который откроет мне причины сущего, доступные моему разуму, и прежде всего расскажет, плоская земля или круглая, а рассказавши, объяснит необходимую причину — сошлется на «лучшее», будет утверждать, что земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще. И если скажет, что земля находится в середине, то объяснит, почему ей лучше быть в середине. Если он откроет мне все это, думал я, я готов не искать причины иного рода. Да, я был готов приложить тот же взгляд и к исследованию солнца, и луны, и звезд — к скорости их движения относительно друг друга, к их поворотам и ко всему остальному, что с ними происходит: каким образом каждое из них действует само или подвергается воздействию. Я ни на миг не допускал мысли, что, назвавши их устройтелем разум, Анаксагор может ввести еще какую-то причину — помимо того, что им лучше всего быть в таком положении, в каком они и находятся. Я полагал, что, определив причину каждого из них и всех вместе, он затем объяснит, что всего лучше для каждого и в чем их общее благо. И эту свою надежду я не отдал бы ни за что! С величайшей охотой принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже.

Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что

С разум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно неожиданно и нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан мировому разуму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело составлено из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины — голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами, а именно — что раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь почел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь псом, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным представлением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причиной всему, что я делаю, но в то же время — что я повинуюсь мировому разуму, а не сам избираю наилучший образ действий, — было бы крайне необдуманно. Это значит — не различать между истинной причиной и тем, без чего

причина не могла бы стать причиною. Это последнее толпа, шаря ощупью, словно в потемках, называет причиною — неподобающим и чужим, как мне кажется, именем. И вот последствия: один изображает землю недвижно покоящейся под небом и окруженною неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, подпертого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас, этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе, и нисколько не предполагают, что в действительности все связуется и удерживается благом и долгом. А я с величайшей охотою пошел бы в учение к кому угодно, лишь бы узнать и понять такую причину. Но она не далась мне в руки — я и сам не сумел ее отыскать и от других ничему не смог научиться, и тогда, в поисках причины, я снова пустился в плавание. Хочешь, я расскажу тебе, Кебет, о моих стараниях?

— Очень хочу! — отвечал Кебет.

— После того, — продолжал Сократ, — когда я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать подлинную сущность бытия, хотя составляющийся у меня в этом случае образ бытия в чем-то, пожалуй, и ущербен. Правда, я не очень согласен с тем, что, рассматривая бытие в понятиях, я в большей мере вижу его в образах, чем если бы рассматривал вещи во внешних их проявлениях. Как бы там ни было,

именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым здравым и надежным; и то, что мне представляется находящимся в согласии с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то неистинно. Но я хочу яснее высказать тебе свою мысль. Мне кажется, ты меня еще не понимаешь.

— Нет, клянусь Зевсом, — сказал Кебет. — Не совсем.

B — Но ведь я не говорю ничего нового, а лишь повторяю то, что говорил всегда, — и ранее, и только что в нашей беседе. Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к известному и сто раз слышанному и с него начинаю, полагая за основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее. Если ты согласишься со мною и признаешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души.

C — Считай, что я согласен, и иди прямо к цели, — отвечал Кебет.

— Посмотри же, примешь ли ты вместе со мною и то, что за этим следует. Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным никак иначе, как через причастность тому прекрасному — самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях. Согласен ты с этой причиной?

— Согласен.

D — Тогда я уже не понимаю и не могу постигнуть остальных причин, таких мудреных, и если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в таком же роде, я отметаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку. Просто, без затей, может быть, даже несколько глуповато, я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме

как присутствие того прекрасного или общность с ним. Я никак не настаиваю, что именно эти слова верно описывают появление прекрасного, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное само по себе. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни кому другому. Опираясь на него, я уже не оступлюсь. Да, я надежно укрылся от опасностей, сказавши себе и другим, что прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному. И тебе тоже так кажется?

— Да, мне тоже.

— И, стало быть, большие вещи суть большие и бóльшие суть бóльшие благодаря большому самому по себе, а меньшие — благодаря малому?

— Да.

101 — И, стало быть, если бы тебе сказали, что один человек больше другого на голову, а другой на голову меньше первого, ты не принял бы этого утверждения, но решительно бы его отклонил, заявивши так: «Я могу сказать лишь одно — что всякая вещь, которая больше другой вещи, обладает этим качеством единственно благодаря большому самому по себе, то есть она делается больше благодаря большому, а меньшее стало меньшим единственно благодаря малому самому по себе, то есть малое делает ее меньшей». А если бы ты признал, что один человек головою больше, а другой меньше, тебе пришлось бы, я думаю, опасаться, как бы не встретить противоречия: прежде всего в том, что большее у тебя является большим, а меньшее меньшим по одной и той же причине, а затем и в том, что бóльшего делает бóльшим малое, — ведь голова-то мала! А быть большим благодаря малому — это уж диковина! Ну что, не побоялся бы ты таких возражений?

— Побоялся бы, — отвечал Кебет со смехом.

— Стало быть, — продолжал Сократ, — ты побоялся бы утверждать, что десять больше восьми на два и по этой при-

чине превосходит восьмерку, но сказал бы, что десять полнее количеством и через количество? И что вещь в два локтя больше вещи в один локоть длиною, но не на половину собственного размера? Ведь и здесь приходится опасаться того же самого.

— Совершенно верно.

С — Пойдем дальше. Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют единицу к единице, причина появления двойки есть прибавление, а когда разделяют единицу — то деление? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь лишь единственный путь, каким возникает любая вещь,— это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двойки — это причастность двоичности. Все, чему предстоит сделаться двумя, должно быть причастно двоичности, а чему предстоит сделаться одним — единичности. А всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей тебе даже и касаться не надо. На эти вопросы пусть отвечают те, кто помудрее тебя, ты же, боясь, как говорится, собственной тени и собственного невежества, не расставайся с надежной и верной основой, которую мы нашли, и отвечай соответственно. Если же кто ухватится за самое основу, ты не обращай на это внимания и не торопись с ответом, пока не исследуешь следствия, из нее вытекающие, и не определишь, в лад или не в лад друг другу они звучат. А когда потребуется оправдать самое основу, ты сделаешь это точно таким же образом — подведешь другую, более общую основу, самую лучшую, какую сможешь отыскать, и так до тех пор, пока не достигнешь удовлетворительного результата. Но ты не станешь все валить в одну кучу, рассуждая разом и об исходном понятии, и об его следствиях, как делают завзятые спорщики: ведь ты хочешь найти подлинную сущность, а среди них, пожалуй, ни у кого нет об этом ни речи, ни заботы. Своею мудростью они способны все перемешать и замутить, но при этом остаются вполне собою

D

E

102 довольны. Ты, однако ж, философ, я надеюсь, и потому поступишь так, как я сказал.

— Ты совершенно прав,— в один голос откликнулись Симмий и Кебет.

Э х е к р а т. Клянусь Зевсом, Федон, иначе и быть не могло! Мне кажется, Сократ говорил изумительно ясно, так что впору понять и слабому уму.

Ф е д о н. Верно, Эхекрат, все, кто был тогда подле него, тоже так решили.

Э х е к р а т. Вот и мы тоже, хоть нас там и не было. А о чем шла беседа после этого?

Ф е д о н. Помнится, когда Симмий и Кебет с ним согласились и признали, что каждая из идей действительно существует и что вещи в силу причастности к ним получают их имена, после этого Сократ спросил:

— Если так, то, говоря, что Симмий больше Сократа и меньше Федона, ты утверждаешь, что в Симмии есть и большое само по себе, и малое само по себе разом. Верно?

— Верно.

— Но ты, конечно, согласен со мною, что само выражение «Симмий выше Сократа» полностью истине не соответствует? Ведь Симмий выше не потому, что он Симмий, не по природе своей, но через большое само по себе, которое в нем есть. И выше Сократа он не потому, что Сократ — это Сократ, а потому, что Сократ причастен малому — сравнительно с большим, которому причастен Симмий.

— Правильно.

— И ниже Федона он не потому, что Федон — это Федон, а потому, что причастен малому сравнительно с большим, которому причастен Федон?

— Да, это так.

— Выходит, что Симмия можно называть разом и малень-

ким и большим, пока он находится между двумя другими: рядом с «вышиною» одного он ставит свою «малость», а над «малостью» второго воздвигает собственную «вышину». — Тут Сократ улыбнулся и заметил: — Видно, я сейчас заговорю как по писаному. Но как бы там ни было, а говорю я, сдается мне, дело.

Кебет подтвердил.

— Цель же моя в том, — продолжал Сократ, — чтобы ты разделил мой взгляд. Мне кажется, не только большое само по себе никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться ниже другого. Но в таком случае одно из двух: либо большое отступает и бежит, когда приблизится его противник — малое, либо гибнет, когда противник подойдет вплотную. Ведь, оставаясь на месте и принявши малое, оно сделается иным, чем было раньше, а именно этого оно и не хочет. Вот, например, я принял и допустил малое, но остаюсь самим собою — я прежний Сократ, только маленький, тогда как то большое не смеет быть малым, будучи большим. Так же точно и малое в нас никогда не согласится стать или же быть большим, и вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо гибнет.

— Да, — сказал Кебет, — мне кажется, что именно так оно и есть.

Услыхав это, кто-то из присутствовавших — я уже не помню точно кто — сказал:

— Ради богов, да ведь мы раньше сошлись и согласились как раз на обратном тому, что говорим сейчас! Разве мы не согласились, что из меньшего возникает большее, а из большего меньшее и что вообще таково происхождение противоположностей? А теперь, сколько я понимаю, мы утверждаем, что так никогда не бывает!

Сократ обернулся, выслушал и ответил так:

В — Ты смело напомнил! Но ты не понял разницы между тем, что говорится теперь и говорилось тогда. Тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность. Ни в нас, ни в своей природе. Тогда, друг, мы говорили о вещах, обладающих противоположными качествами, называя вещи именами противоположностей, а теперь о самих противоположностях, чье присутствие дает имена вещам: это они, утверждаем мы теперь, никогда не соглашаются возникнуть одна из другой.— Тут он взглянул на Кебета и прибавил: — Может, и тебя, Кебет, смутило что-нибудь из того, что высказал он?

С — Нет,— отвечал Кебет,— нисколько. Но я не стану отрицать, что многое смущает и меня.

— Значит, мы согласимся без всяких оговорок, что противоположность никогда не будет противоположна самой себе?

— Да, без малейших оговорок.

— Теперь взгляни, согласишься ли ты со мною еще вот в каком вопросе. Тебе ведь случается произносить слова «холодное» и «горячее»?

— Случается.

— И это то же самое, что сказать: «снег» и «огонь»?

Д — Нет, конечно, клянусь Зевсом!

— Значит, горячее — это иное, чем огонь, и холодное — иное, чем снег?

— Да.

— Но ты, видимо, понимаешь, что никогда снег (как мы сейчас только говорили), допустив и приняв горячее, уже не будет тем, чем был прежде,— снегом, и, вместе, горячим: когда горячее приблизится, он либо отступит перед ним, либо погибнет.

Е — Совершенно верно.

— Равным образом ты, видимо, понимаешь, что огонь, когда приближается холодное, либо сходит с его пути, либо же гибнет: он и не хочет и не в силах, принявши холод, быть тем, чем был прежде,— огнем, и, вместе, холодным.

— Да, это так.

104 — Значит, в иных из подобных случаев бывает, что одно и то же название сохраняется на вечные времена не только за самой идеей, но и за чем-то иным, что не есть идея, но владеет ее формою во все время своего существования. Сейчас, я надеюсь, ты яснее поймешь, о чем я говорю. Нечетное всегда должно носить то имя, каким я его теперь обозначаю, или не всегда?

— Разумеется, всегда.

В — Но одно ли оно из всего существующего — вот что я хочу спросить! — или еще что-нибудь? Это иное — не то же самое, что нечетное, и все-таки, кроме своего особого имени, должно всегда называться нечетным, ибо по природе своей неотделимо от нечетного. То, о чем я говорю, видно на многих примерах, и в частности — на примере тройки. Поразмысли-ка над числом «три». Не кажется ли тебе, что его всегда надо обозначать и своим названием, и названием нечетного, хотя нечетное и не совпадает с тройкою? Но такова уже природа и тройки, и пятерки, и вообще половины всех чисел, что каждое из них всегда нечетное, и все же ни одно с нечетным в целом не совпадает. Соответственно два, четыре и весь другой ряд чисел всегда четные, хотя с четным в целом ни одно не совпадает. Согласен ты со мною или нет?

— Как не согласиться! — отвечал Кебет.

— Тогда следи внимательнее за тем, что я хочу обнаружить. Итак, по-видимому, не только все эти противоположности не принимают друг друга, но и вещи, сами не противоположные друг другу, однако же постоянно несущие в себе противоположности,— даже эти вещи, как видно, не приии-

С
мают той идеи, которая противоположна заключенной в них самих, но, когда она надвигается, либо гибнут, либо отступают перед нею. Разве мы не признаем, что тройка скорее погибнет, скорее претерпит все, что угодно, но только не сделается четною, оставаясь тройкой?

— Несомненно, признаём, — сказал Кебет.

— Но ведь за всем тем двойка не противоположна тройке?

— Нет.

— Стало быть, не только противоположные идеи не выстаивают перед натиском друг друга, но существуют и другие противоположности, которые не выносят сближения?

— Совершенно верно.

— Не хочешь ли, чтобы мы определили, какие именно, если сможем?

D
— Конечно, хочу.

— Не те ли, Кебет, что, овладев вещью, заставляют ее принять не только свою собственную идею, но также идею, противоположную некоторой иной и впредь от вещи неотделимую?

— Как это?

— Так, как мы только что говорили. Ты же знаешь и помнишь, что всякая вещь, которою овладевает идея триничности, есть непременно и три и нечет.

— Отлично помню.

— К такой вещи, утверждаем мы, никогда не придет идея, противоположная тому образу, который эту вещь создает.

— Верно.

— А создавала ее нечетность?

— Да.

— И противоположна ей идея четности?

— Да.

E
— Стало быть, к трем идея четности никогда не придет.

— Да, никогда.

— У трех, скажем мы, нет доли в четности.

— Нет.

— Стало быть, три противочетно.

— Да.

105 — Я говорил, что мы должны определить, какого рода идеи, не находясь в противоположности к какой-то иной идее, все же ее не принимают — как противоположную. Вот, например, троичность: она не противоположна четному и тем не менее не принимает его, ибо всегда привносит качество, противоположное четному. Равным образом двоичность привносит качество, противоположное нечетному, огонь — холодному, и так далее. Теперь гляди, согласишься ли ты со следующим определением: не только противоположное не принимает противоположного, но и если идея, овладевая вещью, привносит в нее одну из двух противоположностей, она никогда не допустит и не примет качества, противоположного тому, какое она привносит. Вспомни-ка еще разок (в этом нет вреда — слушать несколько раз об одном и том же): пять не примет четности, а десять, удвоенная пятерка, — нечетности. Разумеется, удвоенность и сама имеет свою особую противоположность, и вместе с тем нечетность она не примет. Так же точно ни полтора, ни любая иная дробь того же ряда не примет целого, ни третья доля вместе со всеми прочими, подобными ей дробями. Надеюсь, ты поспеваешь за мною и разделяешь мой взгляд.

— Да, разделяю, и с величайшей охотой! — сказал Кебет.

— Тогда вернемся к началу. Только теперь, пожалуйста, отвечая на мои вопросы, не прибегай к тому надежному ответу, о котором мы говорили раньше, но опять-таки следуй за мною. Дело в том, что, помимо прежней надежности, я усмотрел, по ходу нашего рассуждения, еще одну — другую. Если бы ты спросил меня, что должно появиться в теле, чтобы оно сделалось теплым, я бы уже не дал того надежного, но невежественного ответа, не сказал бы, что теплота, но, наученный нашим рассуждением, ответил бы потоньше — что огонь. И если ты

спросишь, от чего тело становится недужным, не скажу, что от недуга, но — от горячки. Подобным же образом: что должно появиться в числе, чтобы оно сделалось нечетным? Не нечетность, но единичность. Ну, и так далее. Теперь ты достаточно ясно понимаешь, что я имею в виду?

— Вполне достаточно.

— Тогда отвечай: что должно появиться в теле, чтобы оно было живым?

— Душа,— сказал Кебет.

D — И так бывает постоянно?

— А как может быть иначе?

— Значит, чем бы душа ни овладела, она всегда приносит с собою жизнь?

— Да, верно.

— А есть ли что противоположное жизни или нет?

— Есть.

— Что же это?

— Смерть.

— Но — в этом мы уже согласились — душа никогда не примет противоположного тому, что постоянно привносит сама?

— Без всякого сомнения! — отвечал Кебет.

— Что же выходит? Как мы сейчас назвали то, что не принимает формы четности?

— Нечетным.

— А не принимающее справедливости и то, что никогда не примет образованности?

E — Одно — необразованным, другое — несправедливым.

— Прекрасно. А то, что не примет смерти, как мы назовем?

— Бессмертным.

— Но ведь душа не принимает смерти?

— Нет.

— Значит, душа бессмертна?

— Бессмертна,— сказал Кебет.

— Прекрасно. Будем считать, что это доказано? Или как по-твоему?

— Доказано, Сократ, и к тому же вполне достаточно.

106 — Пойдем дальше, Кебет. Если бы нечетное должно было быть неуничтожимым, то, вероятно, была бы неуничтожима и тройка.

— Разумеется.

— Ну, а если бы и холодному непременно следовало быть неуничтожимым, то, когда к снегу приблизили бы тепло, он отступил бы целый и нерастаявший, не так ли? Ведь погибнуть он бы не мог, но не мог бы и принять теплоту, оставаясь самим собой.

— Правильно,— сказал Кебет.

— Точно так же, я думаю, если бы неуничтожимым было горячее, то, когда на огонь наступало бы что-нибудь холодное, он бы не гаснул, не погибал, но отступил бы в целости.

— Непременно.

В — Но не должны ли мы таким же самым образом рассуждать и о бессмертном? Если бессмертное неуничтожимо, душа не может погибнуть, когда к ней приблизится смерть: ведь из всего сказанного следует, что она не примет смерти и не будет мертвой! Точно так же, как не будет четною ни тройка, ни сама нечетность, как не будет холодным ни огонь, ни теплота в огне! «Что, однако же, препятствует нечету,— могут нам возразить,— не становясь четом, когда четное приблизится,— так мы условились и согласились,— погибнуть и уступить свое место чету?» И мы не были бы вправе решительно настаивать, что нечетное не погибает,— ведь нечетное не обладает неуничтожимостью. Зато если бы было признано, что оно неуничтожимо, мы без труда отстаивали бы свой взгляд, что под натиском чета нечет и тройка спасаются бегством. То же самое мы могли бы с полною решительностью утверждать об огне и горячем, а равно и обо всем остальном. Верно?

— Совершенно верно.

D — Теперь о бессмертном. Если признано, что оно неуничтожимо, душа не только бессмертна, но и неуничтожима. Если же нет, потребуется какой-то новый довод.

— Нет, нет,— сказал Кебет,— ради этого новых доводов нам не нужно. Едва ли что избегнет гибели, если даже бессмертное, то есть вечное, допустит ее и примет.

— Я полагаю, что ни бог, ни сама идея жизни, ни любая иная бессмертная сущность никогда не гибнут и не уничтожаются — это, видимо, признано у всех.

— Да, у всех людей, клянусь Зевсом, и еще больше, мне думается, у богов.

E — Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой.

— Бесспорно, должна.

— И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целою и неповрежденной, сторонясь от смерти.

— По-видимому, так.

107 — Значит, не остается ни малейших сомнений, Кебет, что душа бессмертна и неуничтожима. И поистине, наши души будут существовать в Аиде.

— Что до меня, Сократ, то мне возразить нечего: я полон доверия к нашему доказательству. Но если Симмий или кто другой хотят что-нибудь сказать, лучше им не таить свои мысли про себя: ведь другого случая высказаться или услышать твои разъяснения по этому поводу, пожалуй, не представится, так что лучше не откладывать.

B — Я тоже,— заметил Симмий,— не нахожу, в чем из сказанного я мог бы усомниться. Но громадность самого предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют меня в глубине души сомневаться в том, что сегодня говорилось.

— И не только в этом, Симмий,— отвечал Сократ,— твои

слова надо бы отнести и к самым первым основам. Хотя вы и считаете их достоверными, все же надо их рассмотреть более отчетливо. И если вы разберете их достаточно глубоко, то в этом исследовании дойдете до крайнего предела, какой доступен человеку. В тот миг, когда это станет для вас ясным, вы прекратите искать.

— Верно,— промолвил Симмий.

C А теперь, друзья,— продолжал Сократ,— нам нужно бы поразмыслить еще вот над чем. Если душа бессмертна, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для скверных: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душою — от собственной скверны. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа D бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир.

Е Рассказывают же об этом так. Когда человек умрет, его демон, который достался ему еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Встретивши там участь, какую они должны были встретить, и пробывши срок, какой им должно пробыть, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени. Но путь их, конечно, не таков, каким его изобра-

108 жает Телеф у Эшила. Он говорит, что дорога в Аид проста, но мне она представляется и не простою и не единственной: ведь тогда не было бы нужды в вожатых, потому что никто не мог бы сбиться, будь она единственной, эта дорога. Нет, похоже, что на ней много распутий и перекрестков: я сужу по священным обрядам и обычаям, которые соблюдаются здесь у нас.

Если душа воздержна и разумна, она послушно следует за вожатым, и то, что окружает ее, ей знакомо. А душа, которая страстно привязана к телу, как я уже говорил раньше, долго в B витеает около него, около видимого места, долго упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней демон силою не уведет ее прочь. Но остальные души, когда она к ним присоединится, все отворачиваются и бегут от нее, не желают быть ей ни спутником, ни вожатым, если окажется, что она нечиста, замарана несправедным убийством или иным каким-либо из подобных деяний, какие совершают подобные души. И она блуждает одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по пришествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, какого заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и строгости, находят и спутников и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте.

А на земле, как меня убедили, есть много удивительных мест, и она совсем иная, чем думают те, кто привык рассуждать о ее размерах и свойствах.

Тут Симмий прервал его:

D — Как это, Сократ? Я ведь и сам много что слышал о земле, но не знаю, в чем ты убедился, и охотно послушал бы тебя.

— Видишь ли, Симмий, просто пересказать, что и как,— для этого, на мой взгляд, умения Главка не надо, но доказать, что так именно оно и есть, никакому Главку, пожалуй что, не под силу. Мне-то, во всяком случае, не справиться, а самое главное, Симмий, будь я даже на это способен, мне теперь,

пожалуй, уже не хватило бы жизни на такой длинный разговор. Каков, однако ж, по моему убеждению, вид земли и каковы ее области, я могу описать: тут никаких препятствий нет.

— Прекрасно! — воскликнул Симмий. — С нас и этого хватит!

109 — Вот в чем я убедился. Во-первых, если земля кругла и находится посреди неба, она не нуждается ни в воздухе, ни в иной какой-либо подобной силе, которая удерживала бы ее от падения, — для этого достаточно однородности небес во всех направлениях и собственного равновесия земли, ибо тело, находящееся в равновесии и помещенное в середине однородного вместилища, не может склониться ни в ту, ни в иную сторону, но останется единообразным и неподвижным. Это первое, в чем я убедился.

— И правильно, — сказал Симмий.

В — Далее, я уверился, что земля очень велика и что мы, обитающие от Фасиса до Геракловых Столпов, занимаем лишь малую ее частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, а многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. Да, ибо повсюду по земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама земля покоится чистая в чистом небе, где ходят звезды, — большинство рассуждающих на подобные темы обыкновенно называют его эфиром. Его осадок и стекает постоянно во впадины земли в виде тумана, воды и воздуха.

С
D А мы, обитающие в ее впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живем на самой поверхности земли — все равно как если бы кто, обитая на дне моря, воображал, будто живет на поверхности, и, видя сквозь воду солнце и звезды, море считал бы небом. Из-за медлительности своей и слабости он никогда бы не достиг поверхности, никогда бы не вынырнул и не поднял голову над водой, чтобы увидеть, на-

сколько чище и прекраснее здесь, у нас, чем в его краях, и даже не услышал бы об этом ни от кого другого, кто видел.

В таком же точно положении находимся и мы: мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся наверху, на поверхности, и воздух зовем небом — в уверенности, что в этом «небе» движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы в нашем мире, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир,— так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную землю. А наша земля, и ее камни, и все наши края размыты и изъедены, точно морские утесы, разъеденные солью. Ничто достойное внимания в море не родится, ничто, можно сказать, не достигает совершенства, а где есть и земля — там лишь растрескавшиеся скалы, песок, нескончаемый ил и грязь; одним словом, там нет решительно ничего, что можно было бы сравнить с красотами наших мест. Но еще куда больше отличается тот, вышний, мир от нашего! Если только уместно сейчас пересказывать предания, стоило бы послушать, Симмий, какова она, та земля под самыми небесами.

— Ну, конечно, Сократ,— отвечал Симмий,— мы были бы рады услышать это предание.

— Итак, друг, рассказывают прежде всего, что та земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами. Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих цветов, но там вся земля играет такими

красками, и даже куда более яркими и чистыми. В одном месте она пурпурная и дивно прекрасная, в другом золотистая, в третьем белая — белее снега и алебастра; и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видим здесь. И даже самые ее впадины, хоть и наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротою красок, так что лик ее представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным.

Вот какова она, и, подобные ей самой, вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы сложены по ее подобию, и камни — они гладкие, прозрачные и красивого цвета. Их обломки — это те самые камешки, которые так ценим мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода. А там любой камень такой или еще лучше. Причиною этому то, что тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорчены — в отличие от наших, которые разъедает гниль и соль из осадков эфира, стекающих в наши впадины: они приносят уродства и болезни и камням и почве, животным и растениям.

Всеми этими красотами изукрашена истинная земля, а еще — золотом, и серебром, и прочими дорогими металлами. Они лежат на виду, разбросанные повсюду в изобилии, и счастливы те, кому открыто счастливое это зрелище.

Среди многих живых существ, которые ее населяют, есть и люди: одни живут в глубине суши, другие — по краю воздуха, как мы селимся по берегу моря, третьи — на островах, омываемых воздухом, недалеко от материка. Коротко говоря, что для нас и для нужд нашей жизни вода, море, то для них воздух, а что для нас воздух, для них — эфир. Зной и прохлада сочетаются у них в таком соотношении, что эти люди никогда не болеют и живут много дольше нашего. И зрением, и слухом, и разумом, и всеми остальными способностями они отличаются

от нас настолько же, насколько воздух отличен чистотою от воды или эфир от воздуха. Есть у них и храмы, и священные рощи богов, и боги действительно обитают в этих святилищах и через знамения, вещания, видения общаются с людьми. И люди видят солнце, и луну, и звезды такими, каковы они на самом деле. И спутник всего этого — полное блаженство.

Такова природа земли в целом и того, что ее окружает. Но по впадинам кругом всей земли есть много мест, то еще более глубоких и открытых, чем впадина, в которой живем мы, то не мельче первых, но со входом более тесным, чем зев нашей впадины. А есть и менее глубокие, но более простран-
ные. Все они связаны друг с другом подземными ходами и протоками разной ширины и ведущими в разных направлениях, так что обильные воды переливаются из одних в другие, словно из чаши в чашу, и под землею текут неиссякающие, невероятной ширины реки — и горячие и холодные. И огонь под землею в изобилии, и струятся громадные огненные реки, и реки мокрой грязи, где более густой, где более жидкой, вроде грязевых потоков в Сицилии, какие бывают перед извержением лавы или вроде самой лавы. Эти реки заполняют каждое из углублений, и каждая из них, в свою очередь, всякий раз принимает все новые потоки воды или огня, которые движутся то вверх, то вниз, словно какое-то колебание происходит в недрах. Природа этого колебания вот примерно какая. Один из зевов земли — самый большой из всех; там начало пропасти,
пронзающей землю насквозь, и об этом упоминает Гомер, говоря:

Пропасть далекая, где под землей глубочайшая бездна.

И сам Гомер в другом месте, и многие другие поэты называют ее Тартаром. В эту пропасть стекают все реки и в ней снова берут начало, и каждая приобретает свойства земли, по которой течет. Причина, по какой все они вытекают из Тартара и туда же впадают, в том, что у всей этой влаги нет

ни дна, ни основания, и она колеблется — вздымается и опускается, а вместе с нею и окутывающие ее воздух и ветер: они следуют за влагой, куда бы она ни двинулась, — в дальний ли конец земли или в ближний. И как при дыхании воздух все время течет то в одном, то в другом направлении, так и там ветер колеблется вместе с влагой и то врывается в какое-нибудь место, то вырывается из него, вызывая чудовищной силы вихри.

С Когда вода отступает в ту область, которую мы зовем нижею, она течет сквозь землю по руслам тамошних рек и наполняет их, словно оросительные каналы; а когда уходит от туда и устремляется сюда, то снова наполняет здешние реки, и они бегут подземными протоками, каждая к тому месту, куда проложила себе путь, и образуют моря и озера, дают начала рекам и ключам. А потом они снова исчезают в глубине земли и возвращаются в Тартар, иная — более долгой дорогою, через

Д многие и отдаленные края, иная — более короткой. И всегда устье лежит ниже истока: иногда гораздо ниже высоты, на какую вода поднималась при орошении, иногда ненамного. Иной раз исток и устье на противоположных сторонах, а иной раз — по одну сторону от середины земли. А есть и такие потоки, что описывают полный круг, обвившись вокруг земли кольцом или даже несколькими кольцами, точно змеи; они опускаются в самую большую глубину, какая только возможна, но впадают все в тот же Тартар. Опуститься же в любом из направлений можно только до середины земли, но не дальше: ведь откуда бы ни текла река, с обеих сторон от середины местность для нее пойдет круто вверх.

Е Этих рек многое множество, они велики и разнообразны, но особо примечательны среди них четыре. Самая большая из всех и самая далекая от середины течет по кругу; она зовется Океаном. Навстречу ей, но по другую сторону от центра, течет Ахеронт. Он течет по многим пустынным местностям, главным

118 образом под землей, и заканчивается озером Ахерусиадой. Туда приходят души большинства умерших и, пробыв назначенный судьбою срок — какая больший, какая меньший, — отсылаются назад, чтобы снова родиться в образе живых существ.

Третья река берет начало между двумя первыми и вскоре достигает обширного места, пылающего жарким огнем, и образует озеро, где бурлит вода с илом, размерами больше нашего моря. Дальше она бежит по кругу, мутная и илистая, опоясывающая землю, и подходит вплотную к краю озера Ахерусиады, но не смешивается с его водами. Описав под землей еще много кругов, она впадает в нижнюю часть Тартара. Имя этой реки — Пирифлегетонт, и она изрыгает наружу брызги своей лавы повсюду, где коснется земной поверхности.

По другую сторону пары к ней составляет четвертая река, которая сперва течет по местам, как говорят, диким и страшным, цвета синей глазури; их называют Стигийскою страной, и озеро, которое образует река, зовется Стикс. Впадая в него, воды реки приобретают грозную силу и катятся под землей дальше, описывая круг в направлении, обратном Пирифлегетонту, и подступают к озеру Ахерусиаде с противоположного края. Они тоже нигде не смешиваются с чужими водами и тоже, опоясав землю кольцом, вливаются в Тартар — напротив Пирифлегетонта. Имя этой реки, по словам поэтов, Кокит.

Вот как все это устроено.

Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его демон, первым делом надо всеми чинится суд — и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе. О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту — всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершал при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния — каждый по заслугам.

Е Тех, кого по тяжести преступлений сочтут несправимыми (это либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные, схожие с ними злодеи), тех подобающая им участь мечет в Тартар, откуда им уже никогда не выйти.

114 А если о ком решат, что они совершили преступления тяжкие, но все же искупимые,— например, в гневе подняли руку на отца или на мать, а потом раскаивались всю жизнь, либо стали убийцами при каких-либо сходных обстоятельствах, те должны быть ввергнуты в Тартар; однако по прошествии года волны выносят человекоубийц в Кокит, а отцеубийц и матереубийц — в Пирифлегетонт. И когда они оказываются близ берегов озера Ахерусиады, они кричат и зовут тех, кого убили или кому нанесли обиду, и молят и заклинаят, чтобы те позволили им выйти к озеру и приняли их. И если те склонятся на их мольбы, они выходят, и бедствиям их настает конец, а если нет — их снова уносит в Тартар, а оттуда снова в реки, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоит их кара, назначенная судьями.

С И наконец,— те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято: их освобождают и избавляют от заключения в земных недрах, и они приходят в страну вышней чистоты над землею и там поселяются. Те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез.

И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий, мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к доблести и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!

Д Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и жилища уготованы

нашим душам — коль скоро мы находим душу бессмертной,— утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно. Такая решимость и достойна и прекрасна — с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я и пересказываю это предание так пространно и подробно.

Но опять-таки в силу того, о чем мы сейчас говорили, нечего
E тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными радостями и, в частности, украшениями и нарядами, считая их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнал за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями — воздержностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной,— ожидает странствия в
115 Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба.

Вы, Симмий, Кебет и все остальные, тоже отправитесь этим путем, каждый в свой час, а меня уже нынче «кличет судьба» — так, вероятно, выразился бы какой-нибудь герой из трагедии. Ну, пора мне, пожалуй, и мыться: я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело.

B Тут заговорил Критон.

— Хорошо, Сократ,— промолвил он,— но не хочешь ли оставить им или мне какие-нибудь распоряжения насчет детей или еще чего-нибудь? Мы бы с величайшею охотой сослужили тебе любую службу.

— Ничего нового я не скажу, Критон,— отвечал Сократ,— только то, что говорил всегда: думайте и пекусь о себе самих, и тогда, что бы вы ни делали,— это будет доброю службой и мне, и моим близким, и вам самим, хотя бы вы сейчас ничего и не обещали. А если вы не будете думать о себе и не захотите жить в согласии с тем, о чем мы толковали сегодня и в прошлые времена, вы ничего не достигнете, сколько бы самых
C горячих обещаний вы сейчас ни надавали.

— Да, Сократ,— сказал Критон,— мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить?

— Как угодно,— отвечал Сократ,— если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.— Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал: — Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя. Так поручитесь же за меня перед Критоном, только дайте ручательство обратное тому, каким сам он ручался перед судьями: он-то ручался, что я останусь на месте, а вы поручитесь, что не останусь, но удалюсь отсюда, как только умру.

^D Тогда Критону будет легче, и, видя, как мое тело сжигают или зарывают в землю, он уже не станет негодовать и убиваться, воображая, будто я терплю что-то ужасное, и не будет говорить на похоронах, что кладет Сократа на погребальное ложе, или выносит, или зарывает. Запомни хорошенько, мой дорогой Критон: когда ты говоришь неправильно, это не только само по себе скверно, но и душе причиняет вред. Так не теряй мужества и говори, что хоронишь мое тело, а хорони как тебе заблагорассудится и как, по твоему мнению, требует обычай.

^E С этими словами он поднялся и ушел в другую комнату мыться. Критон пошел следом за ним, а нам велел ждать. И мы ждали, переговариваясь и раздумывая о том, что услышали, но все снова и снова возвращались к мысли, какая постигла нас беда: мы словно бы лишились отца и на всю жизнь оставались сиротами. Когда Сократ помылся, к нему привели сыновей — у него было двое маленьких и один побольше; пришли и родственницы, и Сократ сказал женщинам несколько слов в

присутствии Критона и о чем-то распорядился, а потом велел женщинам с детьми возвращаться домой, а сам снова вышел к нам.

Было уже близко к закату: Сократ провел во внутренней комнате много времени. Вернувшись после мытья, он сел и уже большие почти не разговаривал с нами. Появился прислужник Одиннадцати и, ставши против Сократа, сказал:

С — Сократ, мне, видно, не придется жаловаться на тебя, как обычно на других, которые бушуют и проклинают меня, когда я, по приказу властей, объявляю им, что пора пить яд. Я уж и раньше за это время убедился, что ты самый благородный, самый смиренный и самый лучший из людей, которые когда-нибудь сюда попадали. И теперь я уверен, что ты гневаешься не на меня. Ведь ты знаешь виновников и на них, конечно, и гневаешься. Ясное дело, тебе уже понятно, с какой вестью я пришел. Итак, прощай и постарайся как можно легче перенести неизбежное.

Д Тут он заплакал и повернулся к выходу. Сократ взглянул на него и промолвил:

— Прощай и ты. А мы все исполним как надо.— Потом, обратившись к нам, продолжал: — Какой приветливый человек! Он все это время навещал меня, а иногда и беседовал со мною, просто замечательный человек! Вот и теперь, как искренне он меня оплакивает. Однако ж, Критон, послушаемся его — пусть принесут яд, если уже стерли. А если нет, пусть согрут.

А Критон в ответ:

Е — Но ведь солнце, по-моему, еще над горами, Сократ, еще не закатилось. А я знаю, что другие принимали отраву много спустя после того, как им прикажут, ужинали, пили вволю, а иные даже наслаждались любовью, с кем кто хотел. Так что не торопись, время еще терпит.

А Сократ ему:

— Вполне понятно, Критон, что они так поступают,— те, о ком ты говоришь. Ведь они думают, будто этим что-то выгадывают. И не менее понятно, что я так не поступаю.

117 Я ведь не надеюсь выгадать ничего, если выпью яд чуть попозже, и только сделаюсь смешон самому себе, цепляясь за жизнь и дрожа над последними ее остатками. Нет, нет, не спорь со мною и делай, как я говорю.

Тогда Критон кивнул рабу, стоявшему неподалеку. Раб удалился, и его не было довольно долго; потом он вернулся, а вместе с ним вошел человек, который держал в руке чашу со стертым ядом, чтобы поднести Сократу. Увидев этого человека, Сократ сказал:

— Вот и прекрасно, любезный. Ты со всем этим знаком — что же мне надо делать?

В — Да ничего,— отвечал тот,— просто выпей и ходи до тех пор, пока не появится тяжесть в ногах, а тогда ляг. Оно подействует само.

С этими словами он протянул Сократу чашу. И Сократ взял ее с полным спокойствием, Эхекрат,— не задрожал, не побледнел, не изменился в лице, но, по всегдашней своей привычке, взглянул на того чуть исподлобья и спросил:

— Как по-твоему, этим напитком можно сделать возлияние кому-нибудь из богов или нет?

— Мы стираем ровно столько, Сократ, сколько надо выпить.

С — Понимаю,— сказал Сократ.— Но молиться богам и можно и нужно — о том, чтобы переселение из этого мира в иной было удачным. Об этом я и молю, и да будет так.

Договорив эти слова, он поднес чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко.

До сих пор большинство из нас еще как-то удерживалось от слез, но, увидав, как он пьет и как он выпил яд, мы уже не могли сдержаться. У меня самого, как я ни крепился, слезы лились ручьем. Я закрылся плащом и оплакивал самого

Д себя — да! не его я оплакивал, но собственное горе — потерю такого друга! Критон еще раньше моего разразился слезами и поднялся с места. А Аполлотор, который и до того плакал не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвал душу, всем, кроме Сократа. А Сократ промолвил:

— Ну, что вы, что вы, чудак! Я для того главным образом и отослал отсюда женщин, чтобы они не устроили подобного бесчинства,— ведь меня учили, что умирать должно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!

И мы застыдились и перестали плакать.

Сократ сперва ходил, потом сказал, что ноги тяжелеют, и лег на спину: так велел тот человек. Когда Сократ лег, он ощупал ему ступни и голени, и спустя немного — еще раз. Потом сильно стиснул ему ступню и спросил, чувствует ли он.

118 Сократ отвечал, что нет. После этого он снова ощупал ему голени и, понемногу ведя руку вверх, показывал нам, как тело стынет и коченеет. Наконец прикоснулся в последний раз и сказал, что, когда холод подступит к сердцу, он отойдет.

Холод добрался уже до живота, и тут Сократ раскрылся — он лежал, закутавшись, и сказал (это были его последние слова):

— Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте.

— Непременно,— отозвался Критон.— Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?

Но на этот вопрос ответа уже не было. Немного спустя он вздрогнул, и служитель открыл ему лицо: взгляд Сократа оставался. Увидев это, Критон закрыл ему рот и глаза.

Таков, Эхекрат, был конец нашего друга, человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого мудрого и самого справедливого.

КОММЕНТАРИИ

ПРОТАГОР

Стр. 47 *Алкивиад* (ок. 450—403 до н. э.) — афинский государственный деятель и военачальник; любимый ученик Сократа

Стр. 48. *Абдерит* — Протагор (ок. 485—415 до н. э.), греческий философ, один из виднейших софистов старшего поколения, автор изречения «Человек — мера всех вещей». Абдеритом назван, так как приехал в Афины из Абдер — города на севере Греции.

Стр. 50. *Гиппократ Косский* (460—377 до н. э.) — знаменитый врач, основоположник научной медицины. Асклепиадом он назван как служитель Асклепия — бога врачевания.

Стр. 51. *Софист*. — Первоначально «софистами» называли просто людей, искусных в каком-либо художестве. После появления в Афинах и в других городах, где установился политический строй рабовладельческой демократии, платных учителей, подготовлявших юношество к будущей ораторской деятельности в народном собрании и в суде, писатели антидемократического образа мыслей стали называть «софистами» этих платных учителей, изображая их в сатирических тонах и порицая присущее им мнение об относительности всех человеческих оценок, их бахвальство, кичливость и жадность к деньгам. Люди, не вникавшие в глубину философских споров, находили в деятельности и в учении Сократа черты, общие с софистами. На этом смешении основан карикатурный образ Сократа, нарисованный Аристофаном в его комедии «Облака».

Стр. 54. *Гиппий Элидский* (V в. до н. э.) — греческий философ-софист старшего поколения. Приезжал и выступал в Афи-

нах. Сатирически изображен Платоном в диалогах «Гиппий больший» и «Гиппий меньший».

Продик Кеосский (V д. до н. э.) — греческий философ-софист старшего поколения. Часто выступал в Афинах.

Стр. 55. ...*Каллий, сын Гиппоника и его единоутробный брат Парал, сын Перикла*...— Мать Каллия развелась с Гиппоником и вышла замуж за главу афинского государства — Перикла.

Хармид — дядя Платона, брат его матери Периктины, персонаж диалога Платона «Хармид».

«Одного мужа узрел я...» — слегка измененный Платоном стих из «Одиссеи» (IV, 582).

Эриксимах — известный врач; персонаж диалога Платона «Пир».

Федр — сын Питокла из Мирринусийского округа (дема), частый собеседник Сократа, персонаж в диалогах Платона «Федр» и «Пир». По свидетельству Диогена Лаэртского, автора «Жизнеописаний философов», был любимцем Платона.

Стр. 56. *«Также и Тантала...»* — «Одиссея», XI, 582.

Павсаний Керамеец — персонаж диалога «Пир», происходил из дема Керамик, где жили гончары.

Агафон — впоследствии знаменитый драматург, устроитель пира, изображенного Платоном в диалоге «Пир».

Критий — афинский государственный деятель, поэт и оратор; после падения демократической власти в Афинах был во главе так называемых «Тридцати» — коллегии правителей Афин, проводивших террористическую диктатуру.

Стр. 57. *Икк* — гимнаст, победитель на Олимпийских играх; учил, что телесные упражнения якобы ведут к нравственной воздержности.

Геродик селимбриец — гимнаст и врач, разработал систему лечебной гимнастики и лечебного питания; учитель Гиппократа.

Пифоклид, Агафокл. — Об этих музыкантах нам известно только из Платона; схолии (античные комментарии) к этому месту говорят, что Агафокл был учеником Пифоклида и учителем Пиндара; расцвет его деятельности относится к 504—500 годам до н. э.

Стр. 58. *...нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы.* — Неточное утверждение. Так как Протагор

родился ок. 485, то он был старше Сократа не больше, чем на пятнадцать лет. Слова Протагора не касаются возраста Гиппия и Продика, которые еще не присоединились к прочим участникам беседы.

Стр. 61. *Арифрон* — брат Перикла.

Стр. 63. *...стражи Зевса...*— Согласно Гесиоду, Держава и Сила («Теогония», 385).

Стр. 69. *Исправление* — юридический термин, означающий взимавшиеся по решению суда взыскания с тех начальствующих лиц, которые не смогли дать отчета в делах своего правления.

Стр. 70. *Ферекрат* — афинский комический поэт (V в. до н. э.), автор пьесы «Рудокопы» и «Дикари» (ок. 421 г.), о которой идет речь в этом месте.

...в Ленее...— место в Афинах под Акрополем, где был храм Диониса-Вакха Точильника (Lenaïos) и где в месяц Ленеон, во время Лелей — праздников в честь Вакха — исполнялись драматические произведения.

...человеконенавистникам в том хоре...— В комедии Ферекрата «Дикари» были изображены афиняне, которые, разочаровавшись в своих согражданах, уходят в пустыню. Там они натываются на толпу дикарей, столь свирепых и бешеных, что в сравнении с ними даже наиболее негодные афиняне начинают казаться людьми доблестными и благородными.

Эврибат и *Фринонд* — злодеи, имена которых стали нарицательными. Эврибат перешел от царя Креза, у которого он служил и который доверил ему большую сумму денег для вербовки солдат, к врагу Креза Киру, выдал Киру планы Креза и тем самым погубил его. Фринонд — афинянин, прославившийся своим мошенничеством.

Стр. 72. *...растягивают свою речь, как долгий пробег.*— Выражение, заимствованное из практики Олимпийских игр. Долгий пробег — состязание, при котором ристалище необходимо было объехать двенадцать раз подряд. Смысл сравнения: без конца кружатся на одном месте.

Стр. 76. *...рассмотрим другое твоё высказывание.*— Здесь у Сократа подход к различению двух видов противоположности: 1) противоречащей, когда утверждению противопоставляется простое отрицание этого утверждения, например «белый» и «небелый»; и 2) противной, когда утверждению качества противо-

поставляется утверждение другого качества, противоположного первому: «белый» — «черный».

Стр. 82. *Крисон Гимереец* (V в. до н. э.) — знаменитый бегун, трижды победивший на Олимпийских состязаниях.

Стр. 83. ...*Сократу этого было бы довольно.* — Алкивиад приписывает Сократу собственное тщеславие.

Стр. 84. ...*отвечал Продик.* — Речь Продика — явно пародийна. Продик рисуетея своим искусством в различении синонимов.

...*по природе, а не по установлению.*... — В теориях софистов важную роль играло противопоставление того, что существует «по природе», тому, что существует «по установлению», то есть по соглашению между людьми. В диалоге Платона «Кратил» в свете этого противопоставления рассматривается вопрос об отношении языковых словесных знаков к предметам, обозначаемым посредством слов.

Стр. 87. *Питтак* — правитель Митилены на острове Лесбосе, один из семи мудрецов.

«*Брат мой, воздвигнись!*» — «Илиада», XXI, 307. Дальше к Протагору и Симониду применяется продолжение процитированного места: «Сдержим, чтоб он не разнес царя Приама твердыню».

Стр. 88. «*Ведь добродетель от нас...*» — вариация стихов Гесиода («Работы и дни», 289—292).

Стр. 89. ...*как лесбосец... на варварском наречии.*... — Язык поэтов Алкея и Сафо, лесбосский диалект, Продик, по своей самоуверенности и надменности, считает варварским.

Стр. 90. ...*наглец, а вовсе не кеосец.* — У жителей острова Кеоса была добрая нравственная репутация.

Стр. 91. *Фалес, Питтак, Биант, Солон, Клеобул, Мисон, Хилон* — так называемые «семь мудрецов», чтимых всеми греками.

Стр. 93. «*Но и доблестный муж...*» — цитата из неизвестного поэта, которого, кроме Платона, знают и ученик Сократа Ксенофонт («Воспоминания о Сократе» 1, 2), и, возможно, Софокл (ср. «Антигона», 365).

Стр. 98. «*Двум совокупно идущим...*» — «Илиада», X, 224 и сл.

Стр. 100. *Пельтасты* — воины, вооруженные легким щитом без обруча.

Стр. 117. ...*обманчивый Эпиметей.*... — Имя Эпиметей значит примерно «крепкий задним умом».

Стр. 118. *Аполлодор, фалерский житель...*— В уста Аполлодора Платон вложил рассказ о пире, состоявшемся у трагического поэта Агафона. В свою очередь Аполлодор рассказывает об этом со слов Аристодема, одного из почитателей Сократа. Фалер — один из сельских округов (демов) Аттики, южнее Афин.

Стр. 119. *...Агафон уже много лет здесь не живет?* — В 411—405 до н. э. годах Агафон был в Македонии по приглашению македонского царя Архелая.

...когда Агафон получил награду за первую свою трагедию...— то есть в 416 году, на состязании трагических поэтов.

Хоревты — участники трагического хора, были приглашены Агафоном, так как награду получал не только поэт за трагедию, но и «хорег», обязанный набрать и обучить участвовавших в трагедии хоревтов.

Кидафины — афинский дем, к югу от Акрополя.

Стр. 121. *...во изменение поговорки...*— В поговорке, которая, по-видимому, гласила: «Сами по себе добрые идут на пир добрых», Платон изменил ударение в слове *agathōn* — «добрых» — и написал *Agáthōn*, то есть Агафон.

...«слабым копейщиком»...— «Илиада», XVII, 587.

...приносил жертву и давал пир.— «Илиада», II, 408.

«Путь совершая вдвоем» — слова, с которыми Диомед обращается к Одиссею; в переводе Гнедича:

Двум совокупно идущим один пред другим вымышляет,
Что для успеха полезно

(«Илиада», X, 224)

Стр. 122. *...возлежавший в одиночестве...*— Обычно на каждом ложе возлежали двое.

Стр. 123. *...на глазах тридцати с лишним тысяч греков.*— Сократ имеет в виду победу Агафона в трагическом состязании, состоявшемся в огромном афинском театре Диониса, переполненном зрителями.

...взяв в судьи Диониса...— то есть начав пить вино.

Стр. 124. *...Меланиппа у Эврипида...*— цитата из недошедшей трагедии Эврипида «Меланиппа мудрая».

Стр. 125. *Гимн* — песнь в честь божества; исполнялся под аккомпанемент кифары. *Пэан* — религиозная песнь в честь Аполлона, реже — других богов; исполнялся под аккомпанемент флейты.

...*Аристофану*, — *ведь все, что он делает, связано с Дионисом и Афродитой*... — Аристофан — автор комедий, а комедии ставились во время празднеств в честь Диониса; говоря об Афродите, Платон намекает на многочисленные эротические сцены в комедиях.

Стр. 126. *...не упоминает ни один прозаик и ни один поэт*. — Федр ошибается: Алкей называет родителями Эрота Зефира и Эриду, а Симонид — Ареса и Афродиту.

«Широкогрудая Гей...» — «Теогония», 116.

Акусила — писатель и поэт из Аргоса, автор книги «Генеалогии» — о происхождении богов; от нее сохранились только скудные отрывки.

Парменид (V в. до н. э.) — философ, глава элейской школы, автор философской поэмы «О природе».

Стр. 127. *...Гомер говорит*... — «Илиада», X, 482, XV, 262; «Одиссея», IX, 381.

...*Алкестида, дочь Пеллия*... — Здесь Федр следует варианту мифа, согласно которому Персефона наградила доблесть Алкестиды, вернув ее из преисподней на землю. В трагедии Эврипида, посвященной Алкестиде, Алкестиду исторгает из объятий смерти Геракл. Трагедия Эврипида сохранилась. Алкестида была выведена также в несохранившейся трагедии Фриниха.

...*Орфей, сына Загра*... — Рассказ Федре об Орфее отклоняется от традиционной редакции мифа, в которой нет ни рассказа о том, что боги дали Орфею увести из преисподней не Эвридику, а лишь ее призрак, ни указания на изнеженность Орфея.

Стр. 128. *Эсхил говорит вздор*... — в не дошедшей до нас трагедии «Мирмиданяне».

По словам Гомера... — «Илиада», XI, 786.

Стр. 129. *...Афродиты две*... — Согласно мифу, в первую эпоху мироздания Гей (Земля) породила Урана (Небо) в качестве оплодотворяющего начала. От падения этого начала в море произошло пена, а из пены родилась старшая Афродита (Урания). В третью эпоху мироздания от Зевса и Дионы родилась младшая Афродита.

Стр. 130. ...запрещаем... любить свободнорожденных женщин.— Посягательство на свободнорожденных женщин сурово наказывалось действовавшими законами.

Стр. 130—131. ...в Ионии... где правят варвары...— Греческая Малоазийская Иония находилась под властью персов до 449 г. и вновь отошла к ним в 387 г. до н. э.

Аристокитон и *Гармодий* — афинские юноши, убили афинского тирана Гиппарха из рода Писистратидов (514 г. до н. э.), но оба погибли; почитались как избавители от тирании, упраздненной, впрочем, лишь спустя четыре года после убийства ими Гиппарха.

Стр. 135. ...угождать началу хорошему и здоровому...— совет знаменитого врача Гиппократ («Афоризмы», VI, 13).

Стр. 136. *Ведь врачебная наука...*— Эриксимах применяет здесь определение медицины из трактата «О дыхании», приписываемого Гиппократу. Там искусство лучшего врача определяется как отнятие излишнего и прибавление недостающего. По мысли Эриксимаха, врач-ученый определяет здоровый или болезненный характер стремления — в его зависимости от хорошей или дурной любви, — а врач-практик лечит болезненное стремление посредством либо добавления отсутствующих здоровых элементов, либо посредством устранения элементов болезненных.

Земледелие.— Здесь, по-видимому, искусство разведения лекарственных растений.

...*хочет сказать Гераклит...*— Имеется в виду сохранившийся текст Гераклита: «Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой: оно есть возвращающаяся к себе гармония, подобно тому как у лука и лиры».

Стр. 137. ...*касающихся строя и ритма.*— Греческая музыкальная теория включала учение о тонах (гармонию), ритмику и метрику (учение о размерах).

Стр. 140. ...*название, употребляемое теперь как бранное слово...*— Андрогинами (от греч. корней «andr» — муж и «gynе» — женщина) назывались изнеженные и робкие люди.

...*Гомер говорит об Эфиальте и Оге...*— «Илиада», V, 385 и сл.

Стр. 144. ...*как аркадцы лакедемонянами.*— Анахронизм: Аристофан говорит о событии, происшедшем только в 385/84 году до н. э. в речи, произнесенной им за тридцать лет до этого события.

...значкам взаимного гостеприимства.— Жители разных родов, связанные наследственными узами гостеприимства («проксеней»), ломали пополам дощечку; каждый хранил у себя половинку, чтобы потом, сложив две части вместе, можно было узнать своего «ксеноса».

Стр. 145. ...*всходил ты с актерами на подмостки...*— Автор драмы часто выступал на представлении своей трагедии как один из актеров.

Стр. 147. ...*подобное стремится к подобному...*— Ср. «Одиссея», XVII, 218, где поговорка гласит: «Всегда подобного бог ведет к подобному».

Необходимость — природная необходимость была олицетворена в качестве божества в учении орфиков.

...*Гомер выражается так...*— «Илиада», XIX, 92.

Стр. 148. ...*«и самому Аресу не тягаться бы».*— Цитата из утраченной трагедии Софокла «Фиест в Микенах».

Стр. 149. ...*«дотоле он и был чужд музам».*— «Одиссея», XVIII, 216.

...*«править людьми и богами».*— Цитата из утраченной трагедии Эврипида «Сфенебея».

Стр. 151. *Горгий* (483—375 г. до н. э.) — знаменитый софист и ритор. Сократ намекает на то, что в конце своей речи Агафон применил «Горгиевы фигуры» — ритмические периоды, созвучия и т. п. Далее Сократ обыгрывает сходство имен Горгия и Горгоны, при взгляде на голову которой люди превращались в камень. Имеется в виду «Одиссея» (XI, 632): «Меня обуял бледный ужас, как бы почтенная Персефона не выслала из Аида голову Горгоны, страшного чудовища».

«*Язык лишь дал согласие».*— Ср. Эврипид «Ипполит-венценосец», 612: «Уста клялись; ум клятвою не связан».

Стр. 155. ...*Диотимы, женщины очень сведущей...*— Рассказ о Диотиме — вымысел Платона.

Стр. 158. *Ремесленник* — человек наемного труда, зарабатывающий этим трудом на жизнь — в противоположность «демоническому» человеку, стремящемуся в своей деятельности и вышему и вдохновляемому высшей божественной силой.

Порос и Пеня — божественные олицетворения богатства и бедности. Но Порос — не просто изобилие, он — изобилие, возникающее в результате применения некоторой изобретательности, известных средств. Он — сын Метиды, олицетворяющей

разум. С этим согласуется этимология его имени: Порос — первоначально «путь», «переправа», затем — средство выйти из затруднительного положения (арогия). Напротив, Пеня — начало пассивное.

...зачала Эрота.— Миф об Эроте — важный миф философии Платона. В нем дано образное решение задачи объединения двух противоположных, по Платону, областей: области разумного и чувственного познания. Сам Платон одновременно и подчеркивает их противоположность и требует их объединения. В «Шире» это объединение есть объединение в плане познания, в «Кратиле» (диалоге, выясняющем природу имен и отношение имени к тому, что им обозначается) то же объединение дано в плане бытия — как единство вечно текущего гераклитовского потока и вечно пребывающей, устойчивой, неизменной сущности.

Стр. 163. ...Мойрой и Илифией всякого рождения является Красота.— Мойрой красота называется потому, что она предопределяет, как Мойра, рождение; Илифией — богиней родов — она зовется потому, что облегчает муки при рождении.

Стр. 165. Кодр — легендарный афинский царь, пожертвовавший собой и тем спасший город от нашествия дорийцев; его потомками считались «пожизненные архонты» (высшие должностные лица), которые назывались также «царями».

Стр. 167. Ликург — спартанский законодатель; культ Ликурга засвидетельствован Геродотом (I, 66).

Стр. 172. Холодильная чаша — сосуд со льдом для охлаждения вина. Восемь котилос — свыше двух литров.

Стр. 173. «Опытный врач...» — «Илиада», XI, 514.

...дал любой наказ Сократу...— Начальник пира, первый дававший тему для речи своему соседу с правой стороны, назывался «симпоснархом». Сосед в свою очередь должен был задать тему своему соседу справа и т. д. Роль симпоснарха Эриксимах возлагает на Алкивиада.

Стр. 174. ...похож на тех силенов...— Фигурки силенов раскрывались и служили ящиками, куда укладывались статуэтки богов.

...на сатира Марсия.— Алкивиад имеет в виду Марсия в знаменитой скульптурной группе Мирона, изображавшей сатира и богиню Афину. Группа Мирона стояла на афинском Акрополе.

Олимп — ученик Марсия; оба слыли первыми мастерами игры на флейте. В трактате «О музыке», приписываемом Плу-

тарху, говорится о том, что Олимп распространил по Элладе музыкальные лады, которыми греки стали пользоваться на праздниках в честь богов.

Стр. 177. *...вино... правдиво... не только вместе с детьми...*— Алкивиад соединяет здесь в одну две поговорки: «вино и правда», «вино и дети правдивы».

Стр. 178. *...«замкнут большими воротами».*— «Илиада», VI, 234.

Стр. 180. *...в поход на Потидею...*— этот поход состоялся в 432 году до н. э., а осада Потидеи происходила с осени 432 до начала 429 года до н. э. Потидея — крепость во Фракии, на севере Греции. Афиняне осаждали ее, помогая мегарцам в борьбе против Коринфа. Осада Потидеи была одним из поводов Пелопоннесской войны.

...«что он дерзко-решительный муж...» — «Одиссея», IV, 242.

Стр. 181. *...отступало от Делия...*— Битва при Делии (в Беотии) произошла осенью 424 года до н. э. В ней спартанцы разбили афинян.

...твоими, Аристофан, словами...— См. «Облака», 361.

Стр. 182. *Брасид* — знаменитейший спартанский полководец во время Пелопоннесской войны.

Перикл, Нестор и Ангенор — сопоставлены здесь как знаменитые ораторы.

Эвтидем, сын Дикола.— Не софист Эвтидем, а другое лицо, упоминаемое не только в «Пире» Платона, но и у Ксенофонта («Воспоминания о Сократе», IV, 2, 40).

«Горьким опытом дитя учится».— Известны различные варианты этой поговорки: «И ребенок, претерпев, познал» (Гесиод «Работы и дни», 268); в тексте платоновского «Пира» дословно сказано: «претерпев, познает», у Гомера («Илиада», XVII, 32): «Прежде чем претерпеть какое-либо зло, совершившееся познал и ребенок». Позднейшая формула поговорки: «Не пострадаешь — не узнаешь».

Стр. 184. *Ликей* — гимнасий в восточной части Афин.

Ф Е Д Р

Стр. 185. *Лисий, сын Кефала* (ок. 459—379 г. до н. э.) — выдающийся оратор, прославившийся своими речами, которые он писал по заказу людей, нуждавшихся в речи для выступления в суде.

Акумен — врач, отец Эриксимаха, упоминаемого в «Пире».

Морихий — афинянин, славившийся своим хлебосолецтвом.

Храм Олимпийца — храм Зевса Олимпийского в юго-восточной части Афин.

Стр. 186. ...по выражению *Пиндара*...— цитата из оды Пиндара в честь победы на Истмийских состязаниях (I, 1—3): «Мать моя, златокудрая Фива, твое дело поставлю я выше любых зачатий».

...сочинение... о любви.— Речь Лисия принадлежала к пространному тогда жанру «эротических речей». Вопрос о том, приводится ли в «Федре» подлинная речь Лисия или же она сочинена Платоном, до сих пор вызывает разногласия ученых.

...по предписанию *Геродика*...— Геродик (см. прим. к стр. 57) рекомендовал для укрепления здоровья длительные прогулки от Афин до выстроенного им за городом лечебного заведения и обратно.

Стр. 187. ...*клянусь псом*...— обычная шутивная клятва Сократа, избегавшего почитать богов.

Илис — небольшая река в Афинах.

Стр. 188. *Агра* — олицетворение охоты, впоследствии не отделялась от образа Артемиды Агротеры (охотницы). Святилище Агры находилось на левом берегу Илиса; платан, о котором говорит Федр,— на правом.

Стр. 196. ...по примеру *девяти архонтов*...— По сообщению Плутарха («Солон», 25), афинские архонты-фесмофеты, наблюдавшие за соблюдением древних установлений, давали каждый при вступлении в должность обет поставить в Дельфах — в случае нарушения ими законов — золотую статую в натуральный рост.

...со священным приношением *кипселидов*! — В Олимпии, по сообщению Страбона, находилась золотая статуя Зевса, поставленная сыновьями Кипсела, тирана Коринфа.

Стр. 197. ...*зовут ли вас так за ваше пение или в честь любезного вам племени лигуров*...— Игра слов в греческом оригинале, основанная на созвучии: *ligus* — «сладкогласный» и *Ligus* — «лигур». Лигуры — племя, якобы населявшее издревле земли в южной и западной Европе. По преданию, их любовь к пению была такова, что даже во время битв одни из них сражались, а другие пели.

Стр. 199. ...получило прозвание от своего могущества, поэтому и зовется она любовью.— Игра слов, основанная на звучии: Egos — любовь, и гоше — сила, могущество.

Дифирамб — восторженная песнь, славящая Диониса. Согласно греческому поверью, человека, увидавшего в ручье нимфу, посещало вдохновенье.

Стр. 201. *Сухой пот* — пот от трудов и от гимнастических упражнений.

Стр. 203. ...разве ты не заметил, дорогой мой...— Смысл этого места: перед тем как приступить к своей речи, Сократ сказал, что он чувствует какое-то вдохновение, заставляющее его говорить в дифирамбическом тоне, затем его речь свелась к сплошному порицанию и закончилась неволью получившимся гекзаметром (волки — влюбленные), то есть стихом, свойственным героическому эпосу, обычно прославляющему героев. При таком несоответствии становится затруднительным выбор формы для восхваления равнодушного; под этим полушутливым предлогом Сократ отклоняет предложение Федра продолжать речь.

Стр. 204. ...полдень, который называют недвижимым? — То есть час, когда солнце стоит в зените; греческий текст здесь сомнителен.

...мой демон...— Так Сократ называл «внутренний голос», который, как он утверждал, всегда удерживал его от неправильных поступков.

...по словам Ивика...— Ивик — лирический греческий поэт VI века до н. э. Цитируемое Сократом место в издании Бергка гласит: «Боюсь, чтоб чести у людей не купить ценой нечестья пред богами» (Пер. В. Вересаева).

Стр. 205. *Стесихор* — лирический греческий поэт VII—VI веков до н. э. В стихотворении, посвященном истории Елены Прекрасной, Стесихор признал поведение Елены преступным и был за это, по преданию, наказан слепотой. Впоследствии написал «покаянную песнь» («палинодию»), в которой отрекся от написанного в первой песне. За это боги возвратили ему зрение. Гомер не сделал того же и остался слепцом.

Стр. 206. ...среди матросов...— У образованных афинян матросы считались образцом грубости и некультурности.

Стр. 207. ...речью Федра, сына Питокла, мирринусийца... речью Стесихора, сына Эвфема, гимерийца...— Полностью приводя имена, Сократ подчеркивает значение каждого из них:

Федр — «сияющий, радостный, веселый», сын Питокла — «увещанного в славе», мирринусец — «живущий среди миртов»; получается характеристика избалованного Федра. С ним контрастирует Стесихор — «устроитель хоров», сын Эвфема — «благоговения», из Гимеры, что значит и имя города, и «любовное томление».

...прорицательница в Дельфах...— Пифия. В *Додоне* (Эпир) находился оракул Зевса.

...древние, которые давали имена вещам...— неперевоаемая игра слов: *mantika* — гадание; *manika* — все безумное. И далее Сократ говорит, что древнее искусство прорицания посредством мнения («*oionōstikē*», от «*oiesis*» — «мнение») современники заменили искусством прорицания по полету и крику птиц («*oionistikē*», от «*oionōs*» — вещая птица). Заменяв в древнем слове краткое «о» на долгое, они заменили древний глубокий смысл гадания, основывавшего на «мнении», на «мысли», — извращенным смыслом, согласно которому основа гадания — не мысль, а «вещая птица».

Стр. 210. *Гестия* («*Hestia*» — «очаг») — у пифагорейцев центральный огонь, вокруг которого вращаются планеты; здесь, у Платона, Гестия — Земля, представляемая как центр мира.

Стр. 212. ...питаются только представлениями.— По Платону, «представление» не дает истинного познания «сущности».

Адрастея («неизбежная») — олицетворение неизбежного возмездия, эпитет и синоним богини Немезиды.

Стр. 215. ...несовершенными орудиями...— Некоторые исследователи считают, что под «несовершенными орудиями» Платон понимает чувственные восприятия человека; другие полагают, что имеется в виду недостаточность человеческого разума, основывающегося на «представлениях».

Стр. 216. ...частицы — недаром их называют влечением...— У Платона здесь игра созвучий в словах «*thēgos*» («часть») и «*hēmēgos*» («любовное влечение»).

Стр. 217. *Гомериды* — рапсоды, исполнители гомеровского рпса; кроме «Илиады» и «Одиссеи», были поэмы, принадлежность которых Гомеру отвергалась; поэтому они и названы *отвергаемые*.

Приводимые здесь Платоном стихи нигде более не засвидетельствованы, вероятно, они сочинены самим Платоном, по крайней мере, второй из них, заключающий игру слов (Эрот —

Птерот), столь излюбленную Платоном. Он, как бы извиняясь устами Сократа, называет этот стих не только «нескладным», но и «дерзким», так как богам приписан созданный Платоном же неологизм — Птерот, от слова *pteron* — перо, крыло.

Стр. 221. *...заразился глазной болезнью...*— В Древней Греции существовало поверье, согласно которому можно было заразиться глазной болезнью, посмотрев в глаза страдающему ею.

...когда тот здесь... тоскует...— Возможно и другое истолкование этого места: «когда тот здесь, юноша избавляет его, как свое отражение, от страданий, а когда влюбленный отсутствует, юноша тоскует по нему, как по своему, также тоскующему, отражению».

Стр. 222. *...трех... олимпийских состязаний...*— Ранее Сократ говорил о трех тысячелетних оборотах, здесь он сопоставляет их с тремя видами состязаний на Олимпийских играх: обычный, двойной и долгий пробег.

Стр. 224. *...сочинителем речей...*— Повосивший Лисия — может быть, Архин, возражавший против дарования «метеку» Лисию права афинского гражданства. Суть упрека заключается в том, что Лисий, писавший речи по заказу тяжущихся в суде, как бы продает свое красноречие.

Сладостная излучина — выражение, возникшее от названия изгиба на реке Ниле, сокращавшего дистанцию между Навкратисом (у устья реки) и Мемфисом. Место это было опасным для плавания. Применялось это выражение в том смысле, что «слова прикрывают действительность».

Стр. 225. *...из театра...*— Народные собрания часто происходили в театре Диониса.

Стр. 226. *...словно мимо сирен...*— «Одиссея», XII, 39 сл.

...обходиться без пищи...— Даже Аристотель в своей «Истории животных» утверждал, что цикадам для поддержания жизни достаточно одной росы.

Стр. 227. *«Мысль не презренная»* — «Илиада», II, 361. *Люди умные* — софисты.

Стр. 228. *...тень осла...*— Поговорка: «говорить о тени осла», — то есть о сущих пустяках, «молоть вздор».

Стр. 229. *...говорит лаконец...*— В Лаконских изречениях, приписанных Плутарху, имеется рассказ о лаконце, который, в ответ на бахвальство одного оратора, сказал, что искусства красноречия никогда нельзя добиться без истины.

...под *Нестором*... не подразумеваешь *Горгия*, а под *Одиссеем*... *Фрасимаха* и *Феодора*.— Горгий, Фрасимах и Феодор — знаменитые ораторы-софисты. Платоновское сравнение наставлений софистов с «наставлениями» героев Гомера, будто бы сочинявших их «на досуге», — намек на то, что и софисты писали свои наставления тоже только «на досуге», то есть что они не были серьезным делом.

Стр. 230. *Элеат Паламед* — Зенон (первая половина V в. до н. э.), ученик элеата Парменида, автор знаменитых аргументов, вскрывавших противоречие в понятиях целого и части, единого и многого, движения и покоя. Назван здесь Паламедом, так как доводы Зенона, по хитроумию, напоминали выдумки легендарного Паламеда, считавшегося изобретателем игры в шашки и в кости, мер веса и даже букв.

Стр. 237. ...*следом за ним по пятам*... — вероятно, неточная цитата из Гомера — «Одиссея», V, 193; VII, 38.

Диалектик — здесь владеющий искусством возводить отдельные части к единству и, напротив, различать понятия, делить род на виды.

...*приносить им дары, словно царям?* — Намек на огромную плату за учебу, которую взимали со своих учеников некоторые из знаменитых софистов.

Стр. 238. *Эвен с Пароса* — ритор, софист и поэт, автор элегий.

Тисий Сиракузянин — учитель ораторов Горгия, Лисия, а также Исократ.

...*наш друг из Элеи*... — Зенон. Приехав в Афины в возрасте сорока лет, лично познакомился с Сократом.

Пол — софист, ученик софиста Горгия. «*Музей слов*», или «Словесное святилище муз», — название его руководства по риторике. *Ликимний* — автор дифирамбов, поэт, музыкант, учитель Пола.

Халмедонец — Фрасимах.

Стр. 240. *Медоустый Адраст*. — Согласно легенде, аргосец Адраст красноречиво уговаривал афинского царя Тесея оказать ему помощь. Некоторые ученые (Аст, Штальбаум) предполагают, что под «медоустым Адрастом» Платон понимает софиста Антифонта, который произнес необычайно убедительную речь в свою защиту.

Стр. 242. *Анаксагор* (ок. 500—428 г. до н. э.) — греческий

философ-материалист, исследователь природы, один из ближайших друзей Перикла.

Стр. 245. ...*слова волка*...— Намек на басню Эзопа «Волк и пастухи». В ней рассказывается о волке, который, подойдя к палатке пастухов и увидав, что они едят овцу, сказал им: «Какой бы вы подняли шум, если бы это стал делать я?»

Стр. 248. *Тевт* — греческая (неточная) транскрипция имени египетского бога «Тот».

Стр. 249. ...*слушать дуб или скалу*...— В святилище донского оракула Зевса предсказания делались по шелесту листьев дуба. «Скала» — обозначение дельфийского оракула Аполлона.

Стр. 250. ...*сады Адониса*...— На летнем празднике Адониса, по обычаю, сеяли ячмень и пшеницу в горшках; всходы называли «садами Адониса». Здесь — «сады Адониса» в смысле «забавы», «красивых безделушек».

Стр. 254. *Исократ* (436—338 до н. э.) — знаменитейший греческий оратор, преподаватель красноречия и политический мыслитель. Был учеником Продика, Горгия и Тисия.

Исократ еще молод.— Данное место важно для датировки времени действия диалога «Федр» (но не для времени написания диалога, которое остается неизвестным). Основываясь на словах Сократа «Исократ еще молод» и предполагая, что ему (как и Федру) лет двадцать, получаем, что время действия нашего диалога — примерно 416 год до н. э., так как Исократ родился в 436 году. Вместе с тем это позволяет нам представить себе возраст персонажей диалога: Сократу уже за пятьдесят (родился в 469 году), а Лисию за сорок — он на десять лет моложе Сократа.

И О Н

Стр. 256. *Эпидавр* — главное место почитания Асклепия, город на востоке Пелопоннеса. Празднества в честь Асклепия происходили там раз в четыре года.

Панафиней — афинские празднества в честь Афины — богини-покровительницы города.

Стр. 257. *Метродор Лампсакский* (V в. до н. э.) и *Стесимброт Фасосский* (V в. до н. э.) — комментаторы и толкователи Гомера. Ион ставит себя выше не только рапсодов-исполнителей Гомера, но также выше и ученых знатоков Гомера.

Стр. 260. *Полигнот* (V в. до н. э.) — знаменитый живописец, работал в Дельфах и Афинах.

Стр. 261. *Эпей* — мифический строитель троянского коня. *Феодор Самосец* (V в. до н. э.) — художник, по преданию, первым создал технику литья скульптур из бронзы.

Фамир — мифический певец-фракиец; первый начал играть на кифаре, не сопровождая игру пением.

Фемий — певец, упоминаемый в «Одиссее» Гомера (XVII, 262).

Магнесийский камень — магнит; его название происходит от города Магнесии, неподалеку от которого находилась богатая магнитным железняком Гераклея Лидийская.

Стр. 262. *Мелические поэты* — то есть лирики, чаще всего исполнявшие свои произведения как песни (мелос — напев).

Корибанты — иступленно прыгающие и пляшущие служители оргиастических культов Фригии и Крита.

Энкомий — хвалебная песнь. *Ипорхема* — песнь с сопровождением пляски. *Ямбы* — форма сатирической поэзии.

Стр. 263. *Тинних* известен нам только из этого места у Платона.

...*Одиссей вскакивает на порог...* — «Одиссея», XXII, I и сл.

...*Ахилл ринулся на Гектора...* — «Илиада», XXII, 131 сл.

Стр. 264. *Мусей* — мифический певец, прорицатель и жрец в Аттике.

Стр. 266. ...*что говорит Нестор...* — «Илиада», XXIII, 335—340.

Стр. 268. ...*«растворила смесь на вине...»* — «Илиада», XI, 638 сл. Вторая половина второго стиха в цитате Платона заменена окончанием стиха 629, что отражено и в нашем переводе, частью отступающем здесь от перевода Гнедича.

...*Быстро в пучину...* — «Илиада», XXIV, 80—82.

...*Вы, злополучные...* — «Одиссея», XX, 351—353, 355—357.

Стр. 269. ...*«Сражении у стен...»* — «Илиада», XII, 201—207. «Сражение у стен» — позднейшее название XII песни «Илиады».

Стр. 272. *Фаносфен с Андроса, Гераклид из Клазомен.* — Предоставление Фаносфену, вместе с другими андросцами, прав афинского гражданства можно, на основании свидетельства оратора Андокида, отнести к 399 году. О Гераклиде сохранилось упоминание у Аристотеля и надпись, позволяющие датировать получение им прав гражданства приблизительно 403 годом.

...*разве вы, эфесцы, не афиняне издревле?..* — Намек на предание, согласно которому сыновья афинского царя Кодра вывели переселенцев из Афин в Малую Азию и основали там Эфес и ряд других греческих городов ионийского побережья.

«Апология Сократа» — речь, которую афинский философ Сократ (469—399 до н. э.), учитель Платона и других философов, якобы произнес перед афинским судом, защищая самого себя против обвинения, предъявленного Мелитом и поддержанного «сообвинителями» Анитом и Ликоном. Официальная мотивировка состояла в обвинении, будто Сократ нарушил закон, исследуя то, что под землей, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и научая тому же других, а также в нарушении благочестия: в отрицании признанных в Афинах богов и во введении новых, в признании новых демонических знамений. За этой — религиозной — мотивировкой скрывалась, явно не высказанная, другая — политическая. Философское учение Сократа заключало в себе критику политических установлений афинской рабовладельческой демократии; часть учеников Сократа, в том числе Платон, открыто выступали против демократического строя Афин. В глазах Мелита и его единомышленников деятельность Сократа казалась опасной, направленной на подрыв полиса.

В результате состоявшегося судебного голосования Сократ был признан виновным незначительным большинством голосов, но его вторичная речь — по вопросу о мере наказания, — речь, полная насмешки над приговором и бесстрашная, не выражавшая ни раскаяния, ни просьб о помиловании, раздражила судей, и смертный приговор был вынесен огромным большинством членов суда.

Стр. 275. *...больше, чем Анита...*— Хотя официальным обвинителем Сократа был Мелит, главную роль в процессе и наибольшее влияние на суд имел Анит.

Стр. 277. *...в комедии Аристофана...*— Сократ не раз был выведен как действующее лицо в греческих комедиях. Самым известным из его сценических изображений был сатирический образ Сократа в комедии Аристофана «Облака». В ней Сократ изображен софистом, натурфилософом, сочиняющим нелепые домыслы и небылицы о природе.

Стр. 284. *...эти, кто нас сейчас слушает...*— публика, допущавшаяся на заседания афинского суда.

Члены совета — пятьсот членов совета, высшего правительственного учреждения Афин.

...те, что участвуют в народном собрании? — То есть все свободные граждане, достигшие совершеннолетия.

Стр. 287. *...в оркестре...*— Согласно одному толкованию, здесь имеется в виду так называемая Оркестра — книжная лавка на афинской площади; согласно другому толкованию, оркестра здесь — площадка перед сценой театра; смысл этого места — в указании, что в некоторых пьесах, ставившихся в афинском театре, персонажи этих пьес излагали взгляды Анаксагора, так что с учением Анаксагора легко можно было познакомиться, посетивши эти представления.

Стр. 289. *«Скоро за сыном Приама...»* — «Илиада», XVIII, 95 сл. Платон цитирует здесь Гомера дословно.

Стр. 290. *...под Погидеей, под Амфиполем и под Демем...*— Три сражения, в которых принимал участие находившийся в рядах афинского войска Сократ.

Стр. 294. *...пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать...*— Из пятисот членов афинского совета, избравшихся каждый год по жребию, одновременно заседали только пятьдесят, принадлежавших к одной из десяти фил, на которые разделялось все свободное население Аттики. Эти пятьдесят советников назывались пританами. Сократ принадлежал к филе Антиохиде, в состав которой входил дем Алопека, откуда родом был философ.

...в морском сражении...— знаменитый морской бой, в котором афиняне одержали победу над флотом пелопоннесцев (406 до н. э.). Однако одержавшие победу стратеги были привлечены к суду и казнены за то, что не подобрали останки афинских солдат, которые находились на судах, разбившихся во время поднявшейся тотчас после победы бури. Неправомерность суда состояла в том, что дело стратегов было передано не в суд присяжных, а в народное собрание, а также в том, что обвиняемые судились не каждый раздельно, а все вместе, как одно лицо.

Круглая палата — здание, в котором собирались и обедали — за счет государства — пританы.

Стр. 294—295. *Саламинец Леонт* — афинский полководец, богатый человек, казненный во время диктатуры Тридцати.

Стр. 295. ...с теми, которых... называют моими учениками...— Сократа обвиняли в том, что в числе его учеников были глава Тридцати Критий и изменивший Афинам Алквиад.

Стр. 296. ...я не возражаю,— пусть скажет...— Речь каждой стороны запрещалось перебивать противной стороне без позволения ее противника: для речей тех и других отводилось одинаковое количество времени, измерявшегося водяными часами.

Стр. 297. ...как говорится у Гомера...— «Одиссея», XIX, 162:

Но Расскажи мне теперь, откуда будешь ты родом?
Ведь не скала же тебя родила и не дуб пресловутый.

Стр. 299. ...перевес голосов будет так мал...— Голосование на суде происходило посредством опускания камешков в два сосуда, стоявших на возвышении, где сидели присяжные: в один сосуд бросались камешки за обвинение, в другой — за оправдание. Подсчет голосов, сделанный здесь Сократом, расходится с сообщением Диогена Лаэртского. Некоторые ученые принимают сообщение Диогена Лаэртского и предполагают, что в соответствующем месте «Апологии» текст испорчен.

...принужден уплатить тысячу драхм...— Обвинитель, сбравший в пользу обвинения меньше пятой части голосов присяжных, обязан был уплатить пеню в тысячу драхм и даже лишился некоторых прав.

Этот человек присуждает меня к смерти.— На процессе Сократа ставились два вопроса: о виновности и о мере наказания. Обвинитель был вправе требовать одного наказания, обвиненный — другого, более легкого; судьи только выбирали между требованиями сторон, но сами не определяли меру наказания. Мелит, обвинитель Сократа, потребовал смертной казни; Сократ имел право просить о замене этого наказания либо изгнанием, либо тюремным заключением, либо денежным штрафом.

Стр. 300. *Пританей* — общественное здание в Афинах. Здесь помещался государственный очаг, здесь же обедали за счет полуса пританы, иностранные послы и некоторые почетные граждане.

...у других людей...— у постоянно восхваляемых Сократом (и самим Платоном) спартанцев.

Стр. 300—301. ...одинадцати должностных лиц...— в Афинах ежегодно избирались одинадцать должностных лиц, обязанных

наблюдать за тюрьмами и за исполнением судебных приговоров.

Стр. 302. *...тем, которые осудили меня на смерть.*— При голосовании вопроса о мере наказания большинство, враждебное Сократу, увеличилось на восемьдесят голосов.

Стр. 305. *Великий царь* — царь персидский.

К Р И Т О Н

Стр. 308. *Суний* — мыс на юге Аттики и город того же названия.

Стр. 309. *«В третий ты день...»* — «Илиада», IX, 363.

Стр. 310. *Симмий фиванец, Кебет* — см. прим. к стр. 327.

Стр. 318. *...может многое сказать в защиту... закона...*— В Афинах, перед тем как отменить какой-либо закон, назначали человека, который выступил бы в его защиту.

Стр. 319. *...в твоё воспитание входили музыка и гимнастика?* — Платон в «Государстве» (II, 376E) говорит, что для воспитания тела служит гимнастика, а для воспитания души — музыка.

Ф Е Д О Н

Стр. 325. *Флиунты* — жители Флиунта, небольшого города недалеко от Афин.

...столько времени спустя.— Приговор был исполнен спустя тридцать дней после суда.

Стр. 326. *...украшили венком...*— то есть увенчивали лавром — ветвями и листьями дерева, посвященного богу Аполлону.

...двойную семерку...— то есть семь юношей и семь девушек; намек на миф о Тесее и Минотавре.

Священное посольство.— Цель «священного посольства» (или «феории») — принесение жертвы богу от имени государства и вопрошение оракула. Некоторые «феории» справлялись чрезвычайно пышно. Ежегодно снаряжавшаяся аттическая феория была одной из знаменитейших.

Стр. 327. *Из тамошних граждан...*— Наиболее известные из перечисленных здесь лиц — друг Сократа и основатель фило-

софской школы киников Антисфен, а также Критон и Менексен, именами которых Платон назвал два своих диалога. Остальные незначительны и мало известны.

Фиванец Симмий — друг и слушатель Сократа, автор сочинений по вопросам этики; *Кебет* — тоже фиванец, ученик Сократа; *Эвклид из Мегар* — ученик Сократа, основатель так называемой мегарской школы философии; пытался соединить учение Сократа с учением элейцев (Парменида); *Аристипп из Кирены* — в молодости ученик Сократа, впоследствии учредитель киренской школы философии, провозгласившей критерием блага — удовольствие.

Эгина — небольшой остров в Сароническом заливе между Атикой и Арголидой.

Стр. 328. *Ксантиппа* — жена Сократа.

Стр. 329. *Эвен* — был наставником Сократа в искусстве стихосложения, согласно мало достоверному преданию.

Музыкальные искусства — в узком значении — музыкальное искусство, в широком — также поэзия, мимика, танцевальное искусство, словом — всякое искусство, находящееся под покровительством Муз.

Стр. 331. *Филолай* — знаменитый ученый и философ пифагорейской школы, родом из южной Италии; согласно Платону, современник Сократа.

...ничего ясного... — быть может, намек на темноту и трудность учения пифагорейцев.

Сокровенное учение. — Имеется в виду так называемая «внутренняя» («эсотерическая») часть учения пифагорейцев, доступная лишь достигшим высшей степени посвящения.

Стр. 333. *...к иным богам...* — По представлению греков, земля, небо и подземный мир были во власти особых богов.

Стр. 336. *...поэты без конца твердят...* — Поэты, о которых здесь идет речь, — философы-поэты Парменид, Эмпедокл и Эпихарм, излагавшие свое учение в стихах.

...подлинное бытие... — Имеются в виду «идеи», то есть, согласно идеалистическому учению Платона, истинно сущее бестелесное бытие.

Стр. 337. *...ближе подойдет к истинному знанию?* — к пониманию сверхчувственных сущностей, или «идей».

Стр. 338. *Словно какал-то тропя...* — В то время как большинство людей идет по широкому пути, доверяясь недостоверным

чувствам, истинные философы идут по узкой тропинке доступного лишь немногим людям исследования, отрешенного от чувств.

Стр. 339. *...такими же, как мы, бестелесными сущностями...*— то есть не только с богами и с душами философов, но и с бестелесными идеями, постигаемыми одним умом.

Стр. 341. *Мужество*, или твердость духа,— одна из четырех добродетелей согласно этике пифагорейцев и Платона.

Стр. 343. *...очистившиеся и принявшие посвящение...*— По видимому, речь идет о мистериях орфиков.

«Много тирсоносцев, да мало вакхантов» — орфический стих. Тирс — жезл Диониса-Вакха из плюща или виноградной лозы, обвитой плющом. В применении к данному месту стих означает: многие выставляют напоказ свою любовь и свое усердие к философии, но среди них мало истинных философов.

Стр. 360. *Когда душа и тело соединены, природа велит одному подчиняться... а другой властвовать...*— Душа, согласно учению Платона («Тимей») по отношению к телу, первична и есть высшее начало.

Стр. 361. *...в места безвидные... поистине в Аид...*— здесь не подземный мир, а «места», где живут безвидные идеи. Само слово «Аид» буквально означает «безвидный».

Стр. 363. *...бродит среди надгробий и могил...*— распространенное поверье, согласно которому некоторые души блуждают вокруг своих могил.

Стр. 366. *Непредставимое* — «вполне достоверное», не относящееся к области «представлений», «мнений». Платон противопоставляет достоверное знание (episteme) «недостоверному мнению» (doxa). Предмет знания — «идеи», постигаемые лишь умом, предмет мнения — предметы, о которых мы образуем представления с помощью внешних чувств.

Стр. 367. *...уступаю лебедям...*— Поверье, согласно которому умирающий лебедь поет, сообщается рядом греческих и римских авторов. Лебедь считался птицей бога Аполлона, который обладал, как и Зевс, способностью предвидения будущего. Как птица Аполлона, лебедь получил от него дар предвидения и предчувствия, выражаемого в предсмертной песне.

Стр. 368. *...служителем того же бога...*— Как умирающий, Сократ, согласно распространенному взгляду, предвидит буду-

щее и то, что ждет его после смерти. Именно поэтому он называет Аполлона своим владыкой.

Стр. 373. *...острижешь эти прекрасные кудри?* — У греков обрезывание волос — знак траура.

...по примеру аргосцев... — По сообщению Геродота (I, 82), аргосцы после поражения, нанесенного им спартамцами, и после утраты Тирен обрезали себе волосы и постановили не отращать их вплоть до возвращения отнятого у них города.

...против двоих даже Гераклу не выстоять... — Согласно сказанию, во время сражения Геракла с лернейской гидрой Гера выслала против него гигантского рака. Тогда Геракл призвал на помощь Иолая.

Стр. 375. *...точно воды Эврипа...* — Эврип — пролив между Беотией, Аттикой и Эвбеей; славился бурным течением, многократно менявшим за день направление.

Стр. 376. *Завязтые спорщики* — софисты.

Стр. 382. *...Фиванскую гармонию...* — Игра слов. И Симмий и Кебет — фиванцы. Поэтому Сократ называет учение о «строе» (то есть гармонии), изложенное Симмием, по имени мифической царицы Фив, жены Кадма — Гармонии, дочери Ареса и Афродиты.

Стр. 384. *...как судили некоторые...* — философ-материалист Анаксагор и его ученик Архелай.

...кровью, воздухом или огнем? — Первое утверждение — точка зрения сицилийского философа-материалиста Эмпедокла (V в. до н. э.); второе — точка зрения милетского философа-материалиста Анаксимена (VI в. до н. э.); третье — точка зрения эфесского философа-материалиста и диалектика Гераклита.

...мозг вызывает чувства слуха, и зрения, и обоняния... — точка зрения некоторых древнегреческих врачей.

Стр. 386. *...земля находится в середине...* — воззрение ионийских материалистов и элеатов.

Стр. 394. *...смело напомнил!* — Знаменательно, что Платон характеризует жизнь философа как битву, как бой. Это находит свое выражение в том, что технические военные термины, относящиеся к сражению, он применяет в философских рассуждениях. Ср. выше, 89А: «Мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения»; 89С: «пока не одержу победы в новом бою против доводов Симмия и Кебета».

Стр. 402. *Телеф* — герой не дошедшей до нас трагедии Эсхила «Телеф».

...умения *Главка* не надо... — Смысл поговорки: «Задача не представляет большой трудности». Главк — имя легендарного художника.

Стр. 403. ...от *Фасиса* до *Геракловых Столпов*... — Во времена Эсхила Фасис — название Кубани, в более позднее время — реки Риона. Геракловы Столпы — Гибралтарский пролив. Название пролива — от мифа о Геракле, который будто бы раздвинул скалы, некогда соединявшие южную оконечность Испании с Африкой. Фасис и Геракловы Столпы названы здесь как крайний восточный и крайний западный пределы известной грекам культурной области Европы.

Стр. 406. «*Пропасть далекая...*» — «Илиада», VIII, 13.

Стр. 411. ...как нам тебя похоронить? — то есть желает ли Сократ, чтобы его прах был захоронен или сожжен.

Стр. 414. ...мы должны *Асклепию петуха*. — По выздоровлении в жертву Асклепию приносили петуха. Смысл просьбы Сократа — в его взгляде на смерть как на исцеление от болезни, с какой Сократ сравнивает жизнь.

В. Асмус

СО Д Е Р Ж А Н И Е

В. Асмус. Платон — философ-художник античного мира . . . 5

ИЗ Б Р А Н Н Ы Е Д И А Л О Г И

<i>Протагор. Перевод Владимира Соловьева</i>	<i>47</i>
<i>Пир. Перевод С. Апта</i>	<i>118</i>
<i>Федр. Перевод А. Егунова</i>	<i>185</i>
<i>Ион. Перевод Я. Боровского</i>	<i>256</i>
<i>Апология Сократа. Перевод Михаила Соловьева</i>	<i>274</i>
<i>Критон. Перевод Михаила Соловьева</i>	<i>307</i>
<i>Федон. Перевод С. Маркиша</i>	<i>325</i>
 <i>Комментарии В. Асмуса</i>	 <i>417</i>

П л а т о н

ИЗБРАННЫЕ ДИАЛОГИ

Редактор С. О ш е р о в
Художественный редактор
Л. К а л и т о в с к а я
Технический редактор
Л. З а с е л я е в а
Корректор Т. Л у к ь я н о в а

Сдано в набор 30/VI 1965 г. Подпи-
сано в печать 15/X 1965 г. Бумага
60×84¹/₄. 27,75 печ. л. 25,89 усл.
печ. л. 20,12 уч. изд. л. Тираж 50 000
Заказ № 2729. Цена 73 к.

Издательство
«Художественная литература».
Москва, Б-66. Ново-Басманная, 19

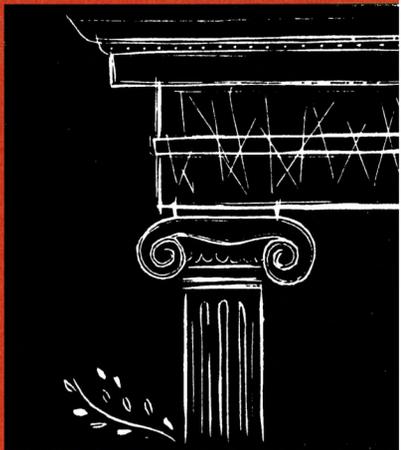
Первая Образцовая типография
имени А. А. Жданова
Главполиграфпрома
Государственного комитета
Совета Министров СССР
по печати.
Москва, Ж-54, Валовая, 28

ПЛАТОН



ПЛАТОН
•
ИЗБРАННЫЕ
ДИАЛОГИ
•





ПЛАТОН