

ПЛАТОН

ФИЛОСОФИЯ КАК ВЫСШЕЕ УДОВОЛЬСТВИЕ

Книги, изменившие мир. Писатели, объединившие поколения.

эксклюзивная классика

Философия как высшее удовольствие

Платон

Аннотация
Платон. Философия как высшее удовольствие
Парменид
Филеб
Теэтет
Минос
Клитофон
Гиппарх
Соперники
Кратил

Аннотация

Платон Афинский – древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля. Именно с Платона философия формируется как система знания.

Что есть благо человека? Что дает ему радость бытия и удовольствие от жизни?

Об этих понятиях рассуждает философ в диалоге «Филеб», отстаивая мнение, что высшее удовольствие человека – философские размышления. Ибо только находя удовольствие в этом, подобно Гегелю, имея вкус к диалектике и любовь к метафизике, можно углубиться в логику «Парменида», понять природу знания в «Теэтете» и «Кратиле», рассуждать о законах в «Миносе», о справедливости в «Клитофоне», «Гиппархе» и «Соперниках».

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Платон
Философия как высшее удовольствие

Серия «Эксклюзивная классика»

Перевод с древнегреческого *В. Карпова*



© ООО «Издательство АСТ», 2026

Парменид

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **КЕФАЛ, АДИМАНТ, АНТИФОН, ГЛАВКОН, ПИФОДОР, СОКРАТ, ЗЕНОН, ПАРМЕНИД, АРИСТОТЕЛЬ.**

Прибыв с родины, из Клазомен, в Афины, мы встретились на площади с Адимантом и Главконом[1]; и Адимант, взяв меня за руку, сказал:

— Здравствуй, Кефал[2], и говори, не нужно ли тебе здесь чего-нибудь, что находится в нашем распоряжении.

— Да я за тем-то и пришел сюда, чтобы просить вас, — был мой ответ.

— Так не угодно ли[3] объявить свою просьбу, — сказал он.

И я начал:

— Как звали вашего брата одной с вами матери? Я не припомню. Он был еще в детстве, когда я приезжал сюда раньше из Клазомен. С той поры протекло уже много времени. Ведь отца, кажется, зовут Перилампом?[4]

— Конечно, — отвечал он, — а его-то Антифоном. Но к чему этот вопрос?

— Это — мои сограждане, — сказал я, — боль-

шие философы; они слышали, что этот Антифон часто ходил к Пифодору, одному из друзей Зенона, и, нередко слыша от Пифодора беседы, какие некогда вели Сократ, Зенон и Парменид, припоминает их.

— Ты говоришь правду, — промолвил он.

— Так мы желаем переслушать их, — сказал я.

— Это не трудно, — продолжал он. — Антифон в ранней молодости очень много занимался ими, хотя теперь-то, по примеру деда, своего соименника, занимается по большей части верховой ездой[5]. Если надобно, пойдем к нему; он недавно пошел отсюда домой, а живет он близко, в Мелите[6].

Сказав это, мы пошли и застали Антифона дома отдававшим слесарю исправить какую-то узду. Когда отпустил он слесаря, братья сказали ему, зачем мы пришли. Антифон узнал меня, не видев со времени первого моего приезда в Афины, и обнял. Мы стали просить пересказать нам те беседы; но он сперва отказывался, — дело, говорит, большое; однако ж потом рассказал.

По словам Антифона, Пифодор говорил, что некогда Зенон и Парменид пришли на великие панафинеи[7]. Парменид был уже очень стар[8], совершенно сед, но на вид красив и показен, имел

от роду около шестидесяти пяти лет; а Зенон был тогда лет почти сорока, росту высокого и приятной наружности. Про него рассказывали, что он был любимцем[9] Парменида. Квартировали они, говорил, у Пифодора, в Керамике, что за стеною. Сюда-то пришли и Сократ, и многие другие с ним, кому хотелось послушать сочинения Зенона, которые тогда в первый раз были принесены ими. Сократ был в ту пору очень молод. Зенон сам стал читать[10] свои сочинения, а Парменида случилось выйти вон. И оставалось дочитать еще немногое из тех книг, — как, по рассказу Пифодора, вошел со двора и сам он, и с ним Парменид и Аристотель[11], впоследствии один из «тридцати», так что лишь немногое пришлось им прослушать из написанного; впрочем, сам-то Пифодор уже прежде слушал Зенона.

Прослушав сочинение, Сократ просил снова прочитать первое положение первой книги и, когда оно было прочитано, сказал:

— Как ты говоришь, Зенон? Если существующее есть многое, то оно должно быть вместе — и подобное, и не подобное? Но этого не может быть, ибо ни неподобному нельзя быть подобным, ни подобному — неподобным[12]. Не так ли ты говоришь?

— Так, — отвечал Зенон.

— Если же невозможно, чтобы неподобное было подобным и подобное — неподобным, то не может быть и многое; ведь если бы было многое, то оно испытывало бы то, что невозможно. Не этого ли хотят твои книги? Не иного чего, то есть, хотят они, как, вопреки всему, что говорится[13], спорить, что многого нет? И доказательство этого самого представляет у тебя, думаешь, каждая книга; так что, по твоему мнению, предложено у тебя столько доказательств тому, что многого нет, сколько написал ты книг. Так ли ты говоришь или я неправильно понимаю?

— Нет, — сказал Зенон, — ты хорошо уразумел все сочинение, чего оно хочет.

— Я замечаю, Парменид, — продолжал Сократ, — что этот Зенон хочет угодить тебе не только другими знаками дружбы, но и сочинением; потому что он написал в некотором роде то же, что и ты, и только ловким изворотом старается обмануть нас, будто говорит что-то другое. Ты в своих поэмах полагаешь, что все есть о дно, и приводишь на то прекрасные доказательства; а этот утверждает, что существующее не есть многое, и тоже представляет много весьма сильных доказательств. Итак, у одного из вас полагается одно,

у другого — не многое, и оба вы выражаетесь так, что, говоря почти то же самое, по-видимому, не высказываете ничего тожественного. Такой способ выражений, кажется, выше наших понятий.

— Да, Сократ, — сказал Зенон, — но истину сочинения ты постиг не вполне, хотя, будто лакедемонский щенок[14], хорошо преследуешь и ловишь чутьем читаемое. От тебя, во-первых, утаилось, что мое сочинение вовсе не так заносчиво, чтобы задаваться задними мыслями, о которых ты говоришь, как будто бы, то есть, я совершал что-то важное, скрывая это от людей. Затем, ты привел это как побочный вывод, но это и есть настоящая цель моего сочинения — оказать некоторую поддержку положению Парменида против тех, которые решаются смеяться над ним, говоря, что если есть одно, то положению его приходится вынести много и смешного, и противоречивого. Так это сочинение дает отпор тем, которые допускают многое, и воздает им тем же и еще бóльшим, стараясь показать, что гораздо смешнее окажется собственное их положение, будто есть многое, чем положение об одном, если кто будет достаточно последователен. Из такого рода задора я писал еще в молодости; но мое писанье кто-то похитил, так что не было места и вопросу,

выпускать ли эти книги в свет или нет. Так вот в чем ошибся ты, Сократ: что мое сочинение, ты думаешь, написано не из юношеского задора, а из честолюбия более зрелых лет. Впрочем, что́ я в нем говорил-то, ты схватил не худо.

— Я принимаю это, — промолвил Сократ, — и полагаю так, ка́к ты говоришь. Но скажи мне вот что: не думаешь ли ты, что есть некоторый вид подобия сам по себе[15], и есть опять иной, такому виду противный, то есть действительно неподобный? и что этим двум видам причастны и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? И то, что принимает подобие, не делается ли подобным так и настолько, насколько принимает, что́ неподобие — не подобным, а что́ то и другое — тем и другим? Да что удивительного, если даже и все принимает эти противности, — ту и другую, и, став причастно обеих, может быть подобным и не подобным само себе? Ведь если бы кто объявил, что само подобное бывает неподобным, или неподобное — подобным, то это было бы, думаю, чудовищно: напротив, если бы захотел кто утверждать, что вещи, причастные обеих этих крайностей, принимают свойства той и другой, то, мне кажется, Зенон, тут не было бы ничего странного, — как и в том-то, если бы кто сказал,

что все есть одно чрез причастность одному, и то же самое есть опять многое чрез причастность множеству. Но как скоро начнут доказывать, что одно само в себе — это именно есть многое, и, наоборот, многое — одно, то я уже удивлюсь. То же самое и в отношении прочего: если, то есть, объявляют, что самые роды и виды заключают в себе эти противные свойства, этому можно удивиться. А когда будет кто доказывать, что я, напр., вместе и одно, и многое, — что тут удивительного? В этом случае, желая выставить многое, он сказал бы, что я представляю иное с правой стороны и иное с левой, иное спереди и иное сзади, иное также сверху и иное снизу, — ибо я причастен, думаю, множества; а выставляя одно, скажет, что между нами семерыми, как человек, я — один, — ибо причастен и одного; так что справедливо скажет и то и другое. Итак, кто пытался бы такого рода предметы представлять как одно и многое, — камни, деревá и прочее, — тот, мы скажем, доказывал бы многое и одно, — но не одно как многое, и не многое как одно, — не что-нибудь удивительное утверждал бы он, а то, в чем все мы можем соглашаться. Но если бы он, как говорил я сейчас, взял, во-первых, виды особо сами по себе[16], — как то: подобие и неподобие,

множество и единство, стояние и движение и все такое, — потом объявил бы, что они могут между собою смешиваться и разделяться; то я, говорит, чрезвычайно обрадовался бы, Зенон. Твоя мысль, я нахожу, обработана весьма стойко; но этой, полагаю, обрадовался бы я более: если бы кто то же самое недоумение — как вы усматриваете его завитым в вещах видимых — мог показать и в тех, которые подлежат рассудку, различным образом завитое в самых видах[17].

Пифодор, по его словам, думал, что, когда Сократ говорил это, Парменид и Зенон при каждой мысли должны были питать досаду; а они очень внимательно слушали его и, часто взглядывая друг на друга, улыбались с выражением удивления Сократу. И вот, как только прекратил он свою речь, Парменид сказал:

— Сократ, твоя ревность к исследованиям достойна удивления. Но скажи мне: сам ли ты так различил, как говоришь, особо — некоторые виды сами в себе, и особо — то, что́ им причастно?[18] и кажется ли тебе само подобие чем-нибудь отдельным от того, которое есть у нас, равно как одно, многое и все; про что теперь слышал ты от Зенона?

— Кажется, — отвечал Сократ.

— И ты принимаешь, — спросил Парменид, — особый некоторый вид для таких явлений, как справедливое, прекрасное, доброе и все такое?

— Да, — сказал он.

— Что же? И вид человека, особый от нас и от всего такого, каковы мы[19], — то есть некоторый самобытный вид человека, или огня, или воды?

— Касательно этих предметов, Парменид, — отвечал Сократ, — часто был я в недоумении, должно ли полагать о них то же, что о других, или иное.

— Не недоумеваешь ли ты и в отношении таких вещей, Сократ, — для них оно было бы и смешно, — каковы, например, волос, грязь, нечистота или что-либо иное, самое презренное и ничтожное: должно ли и для каждой из них полагать особый вид, отличный от того, что берем мы руками, или не должно?

— Никак, — отвечал Сократ, — в этих-то, что́ мы видим, то́ одно и есть: представлять еще некоторый вид таких вещей ка́к бы не было слишком странно. Меня, впрочем, уже беспокоит иногда мысль, не вышло бы того же и со всем другим: но если остановлюсь на этом, я готов потом бежать из страха, как бы не провалиться и не погибнуть в какой-то бездонной болтовне. И вот, пришедши

мышлением сюда, — к тем видам, о которых теперь только говорили, — я рассуждаю о них испытательно.

— Потому что ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и философия[20] пока не охватила тебя, как охватит, по моему мнению, когда не будешь пренебрегать ничем этим. Теперь ты, по своему возрасту, смотришь еще на человеческие мнения. Скажи-ка мне вот что: тебе кажется, говоришь, что есть некоторые виды, от которых прочие вещи, по участию в них, получают свои названия; причастная, например, подобию становится подобною, величине — великою, красоте и справедливости — справедливою и прекрасною.

— Конечно, — сказал Сократ.

— Но каждая, воспринимающая вид, весь ли его воспринимает или часть? или воспринятие возможно еще иное, помимо этого?

— Но какое же? — сказал он.

— Так думаешь ли, что весь вид, составляя одно, содержится в каждой из многих вещей, — или как?

— Да что же препятствует, Парменид, содержаться ему? — отвечал Сократ.

— Следовательно, будучи одним и тем же самым — во многих вещах, существующих особо,

он будет содержаться во всех всецело и таким образом обособится сам от себя.

— Не обособится, — возразил Сократ, — как, например, день, будучи одним и тем же, в одно и то же время находится во многих местах, и оттого нисколько не отделяется сам от себя; так, может быть, и каждый из видов содержится во всем, как один и тот же.

— Куда любезен ты, Сократ, — сказал Парменид, — что одно и то же полагаешь во многих местах, — все равно как если бы, закрыв завесою многих людей, говорил, что одно находится на многих всецело. Или не это, думаешь, выражают твои слова?

— Может быть, — отвечал он.

— Так вся ли завеса была бы на каждом, или части ее — по одной?

— Части.

— Стало быть, и самые виды делимы, Сократ, — сказал Парменид, — и причастное им должно быть причастно частей, и в каждой вещи будет уже не целый вид, а всегда часть[21].

— Представляется, конечно, так.

— Что же? захочешь ли утверждать, Сократ, что вид как одно у нас действительно делится и, делясь, все-таки будет одно?

— Отнюдь нет, — отвечал он.

— Смотри-ка, — продолжал Парменид, — если ты будешь делить самую великость, и каждый из многих больших предметов окажется велик ее частью, которая меньше самой великости, — не представится ли это несообразным?

— Конечно, — сказал он.

— Что же? каждая вещь, получив какую-нибудь часть равного, — которая меньше в сравнении с самым равным, — будет ли заключать в себе нечто, чем сравняется с какою-либо вещью?

— Невозможно.

— Но положим, кто-либо из нас примет часть малости: сама малость будет больше ее, так как это ее часть. И тогда как сама малость окажется больше, то́, к чему приложится отнятое, станет, напротив, меньше, а не больше, чем прежде.

— И этого-то быть не должно, — сказал Сократ[22].

— Каким же образом, Сократ, — спросил Парменид, — все прочее будет причастно у тебя видов, когда не может принимать их ни по частям, ни целыми?

— Клянусь Зевсом! — отвечал Сократ. — Такое дело, мне кажется, вовсе не легко решить.

— Что же теперь? Как ты думаешь вот о чем?

— О чем?

— Я полагаю, что ты каждый вид почитаешь одним по следующей причине. Когда покажется тебе много каких-нибудь величин, ты, смотря на все их, представляешь, может быть, одну какую-то идею, и отсюда великое почитаешь одним[23].

— Это правда, — сказал он.

— А что́ само великое с прочими величинами? Если таким же образом взглянешь душою на все, не представится ли опять одно великое, чрез которое по необходимости все это является великим?

— Вероятно.

— Стало быть, тут представится иной вид великости, происшедший независимо от самой великости и от того, что́ причастно ей, а над этими всеми — опять другой, по которому выйдут велики эти, — и каждый из видов уже не будет у тебя один, но откроется их бесконечное множество.

— Но каждый из видов, Парменид, — заметил Сократ, — не есть ли мысль?[24] А мысли негде больше быть, как в душах: так-то каждый остался бы, конечно, одним и не подвергался бы уже тому, о чем сейчас было говорено.

— Так что же? — спросил Парменид, — каждая

мысль будет одно, но мысль — ни о чем?

— Но это невозможно, — отвечал он.

— Значит, о чем-нибудь?

— Да.

— Существующем или несуществующем?

— Существующем. Не об одном ли чем, что́ мыслится как присущее всему и представляет одну некоторую идею?[25]

— Да.

— Так не вид ли будет это мыслимое одно, всегда тожественное во всем?

— Является необходимым.

— Что же теперь? — спросил Парменид, — если все прочие вещи причастны, говоришь, видов; то не необходимо ли тебе думать, что либо каждая вещь относится к мыслям и все мыслит, либо относящееся к мыслям несмысленно?

— Но и это не имело бы смысла, — отвечал он. — Впрочем, мне-то, Парменид, скорее всего представляется так: эти виды стоят в природе как бы образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями[26]; так что самая причастность их видам есть не иное что, как уподобление им.

— Но когда что подошло к виду, — сказал Парменид, — может ли тот вид не быть подобным

уподобившемуся, насколько что ему уподобилось? Или есть какая-нибудь возможность подобному не быть подобным подобному?

— Нет.

— Но подобному с подобным не крайне ли необходимо быть причастным одного и того же вида?

— Необходимо.

— А то, чего причащаясь, подобное становится подобным, — не будет ли это именно тот вид?

— Без сомнения.

— Следовательно, невозможно, чтобы нечто уподоблялось виду, вид же уподоблялся иной вещи; а не то[27], — помимо вида всегда явится иной вид, и если этот будет подобен чему-нибудь, — опять иной, и никогда не перестанет представляться новый вид, как скоро вид становится подобным тому, что причастно[28] его.

— Ты говоришь весьма справедливо.

— Стало быть, вещи делаются причастными видов не подобием: надобно искать чего-нибудь иного, чем условливается эта причастность их.

— Вероятно.

— Так видишь ли, Сократ, — сказал Парменид, — сколько возникает затруднений, когда кто допускает бытие видов как бы самих по себе?

— И очень.

— Знай же хорошо, — продолжал он, — что до сих пор ты, просто сказать, и не подозреваешь, как велика в этом случае трудность, если что-либо из вещей существующих, постоянно их разграничивая, будешь полагать как один[29] вид.

— Как это? — спросил Сократ.

— Тут много и другого, — сказал Парменид, — но самое важное вот что. Если бы кто сказал, что такие виды, какими они, говорим, должны быть, даже не доступны и для познания; то говорящему это никто не мог бы доказать, что он лжет, — кроме того случая, если возражающий против такого положения окажется человеком обширной опытности и хороших дарований и будет расположен следовать за многими и издалека взятыми в пользу положения доказательствами; иначе настаивающий, что виды не подлежат познанию, был бы непобедим.

— Почему же, Парменид? — спросил Сократ.

— Потому, Сократ, что и ты, и другой, полагающий бытие некоторой самой по себе сущности каждого явления, прежде всего допустит, думаю, что у нас нет[30] ни одной из них.

— Иначе как же была бы она сама по себе? — спросил Сократ.

— Хорошо сказано, — продолжал он. — Значит,

все, какие есть, идеи, находясь во взаимном отношении, имеют сущность сами для себя, а не для тех, что у нас, подобий[31], — или как иначе назовут их, — которым, будучи их причастны, мы придаем отдельные имена. Находящиеся же у нас, будучи одноименны с теми, существуют опять сами для себя, а не для видов, и относятся к себе, а не к тем видам, которые одинаково с ними наименованы.

— Ка́к ты говоришь? — спросил Сократ.

— Положим, например, — сказал Парменид, — кто-нибудь из нас — господин или слуга: слуга есть слуга не самого по себе господина, — как мы разумеем господина, — и господин есть господин не самого слуги, — как разумеем слугу, — но оба они — в отношениях человека к человеку; самое же господство есть то, что есть, в отношении к самому же рабству, как и самое рабство — к самому господству[32]. Так ни то, что́ у нас, не имеет значения по отношению к тем, ни те — к нам; но те, говорю, относятся сами к себе и существуют для себя, а находящееся у нас, подобным же образом, — для себя. Или ты не понимаешь моих слов?

— Очень понимаю, — отвечал Сократ.

— Поэтому и знание, — продолжал Парме-

нид, — само знание, как оно есть, должно быть знанием самой той истины, как она есть.

— Конечно.

— И каждое частное опять знание, как оно есть, должно быть знанием каждой существенности, как она есть[33]. Или нет?

— Да.

— А знание, что́ у нас, не относится ли и к истине той, что у нас? И каждому опять знанию у нас не приходится ли быть знанием каждой существенности у нас?

— Необходимо.

— Между тем самых-то видов, как ты соглашаешься, и не имеем мы, и невозможны они у нас.

— Конечно нет.

— Но самим в себе видом знания познаются, вероятно, и сами в себе роды, каждый как он есть.

— Да.

— А вида-то мы не имеем.

— Нет.

— Стало быть, нами-то не познается ни один из видов, так как мы не причастны самого знания.

— Походит, что нет.

— Следовательно, не познаваемо для нас и само прекрасное, как оно есть, и доброе, и все, что разумеем мы как идеи сами в себе.

— Должно быть.

— Но, смотри, еще ужаснее этого вот что.

— Что такое?

— Подтвердишь ли ты или нет? Если есть какой-нибудь самый род знания, то не гораздо ли совершеннее он, чем знание у нас? Так и красота, и все прочее.

— Да.

— Поэтому, как скоро что иное причастно сего знания, то кому больше, как не Богу, приписал бы ты знание совершеннейшее?[34]

— Необходимо.

— Но Бог, имея само знание, будет ли в состоянии знать то, что у нас?

— Почему же не быть?

— Потому, — сказал Парменид, — что ни те виды, как мы согласились, Сократ, не имеют значения, какое имеют, по отношению к тому, что́ у нас, ни то, что́ у нас — по отношению к ним, — но что то́ и другое относится само к себе.

— Да, согласились.

— Посему если у Бога — само совершеннейшее господство и само совершеннейшее знание, то ни господство их никогда не могло бы над нами господствовать, ни знание их не могло бы нас, или что иное у нас, знать. Как мы не начальствуем

над ними действующим у нас начальствованием и не знаем ничего божественного нашим знанием; таким же образом и они, — если боги, то не господа наши и не знают человеческих дел.

— Но не слишком ли странно будет это положение, — сказал Сократ, — если кто Богу откажет в знании?

— Однако ж это, Сократ, — продолжал Парменид, — и весьма многое иное кроме этого необходимо связано с видами, если они суть идеи существенностей, и если будем каждый из них определять как что-то само по себе; так что слушатель станет недоумевать и сомневаться: есть ли в самом деле такие виды, а когда они непременно есть, то ведь крайне необходимо быть им для природы человеческой не познаваемыми. И кто так говорит, тому не только кажется, что он судит здраво, но даже, как мы сейчас сказали, удивительно было бы, если бы говорящего это можно было переуверить. Надо быть человеком очень даровитым, чтобы уразуметь, что есть некоторый род каждой вещи и сущность сама по себе; но еще более удивительным, чтоб и открыть самому, и суметь наставить другого, разобрав все это достаточно.

— Я уступаю тебе, Парменид, — сказал Со-

крат, — потому что слова твои мне очень по мысли.

— Между тем, Сократ, — продолжал Парменид, — если уже кто, смотря на все, что было теперь говорено, и на другое подобное, не допустит, чтоб были виды существенностей, и не будет определять вида для каждой вещи, то, не допуская идеи каждой из существенностей как идеи всегда тожественной, он и не найдется, к чему направить свою мысль, — и таким образом совершенно упразднит возможность собеседования[35]. Это, мне кажется, ты больше всего чувствовал.

— Правда, — сказал Сократ.

— Что же ты будешь делать по философии? Куда направишься, когда не знаешь этого?

— В настоящую-то минуту представляю не так ясно.

— Рано же, значит, Сократ, — сказал Парменид, — браться определять, что́ такое прекрасное, справедливое, доброе, и каждый отдельный вид, — не упражнявшись наперед в этом. То же ведь заметил я и прежде, когда слушал здесь твой разговор с этим Аристотелем. Так знай хорошо, прекрасное и божественное дело — иметь такое стремление к рассуждениям, какое ты

имеешь: но, пока молод, сдержись и упражняй себя больше посредством той бесполезной на вид болтовни, — как ее называет большинство[36]; — а не то истина будет убегать от тебя.

— Но каким способом упражняться, Парменид? — спросил Сократ.

— Таким, — отвечал он, — о каком ты слышал от Зенона. Впрочем, тому-то я очень обрадовался, что́ ты сказал ему, — что, то есть, не позволяешь себе держаться в видимом и здесь искать обмана[37], но восходишь к тому, что́ схватывает кто-нибудь особенно умом и почитает видами[38].

— Потому что таким-то образом[39], — сказал Сократ, — не трудно, мне кажется, доказать, что существующее бывает подобно и не подобно и принимает какое бы то ни было иное качество.

— И хорошо, — промолвил Парменид, — но сверх того надобно делать и следующее: предположив бытие чего-нибудь, не только наблюдать, что́ вытекает из предположения, но с тою же целью предполагать и небытие, если хочешь доставить себе больше упражнения.

— Ка́к ты говоришь? — спросил Сократ.

— Возьми, например, если хочешь, то самое предположение, — сказал Парменид, — какое сделал Зенон. Пусть будет многое: что́ должно

произойти с самим многим и в отношении к нему, и в отношении к одному, и что́ — с одним, в отношении к нему самому и ко многому? Пусть опять не будет многого: то же наблюдай, — что́ произойдет с одним и со многим как в отношении их к самим себе, так и в отношении одного к другому. Таким же образом опять, если будет предположено бытие или небытие подобного, — смотри, что́ выйдет из того и другого предположения как для самых предметов предположенных, так и для другого в отношении их к себе и в отношении взаимном. Это же самое и о неподобном, о движении и стоянии, о рождении и разрушении, и о самом бытии или небытии. Одним словом, что бы ни было тобою предположено как существующее или несуществующее, либо имеющее какое-нибудь иное свойство, — надобно наблюдать, что произойдет для самого этого, и для отдельной единичности, которую ты предызбрал, и для большего числа их, и для всех. Та́к и прочее, подобно этому, должно поставлять в отношение и к тому самому, и к иному, что ни было бы тобою предызбрано, — предположил ли ты нечто как существующее, что предположил, или как несуществующее, — если хочешь подготовить себя совершенным образом, чтобы точно

различать истину.

— Об упражнении неодолимо трудном говоришь ты, Парменид, — сказал Сократ, — и я не совсем понимаю его: проведи пожалуйста этот способ сам, предположив что-нибудь, — чтобы я лучше понял.

— Ты, Сократ, навязываешь на меня, такого старика, большое дело, — промолвил Парменид.

— Так ты, Зенон, не проведешь ли нам его? — спросил Сократ.

А Зенон засмеялся, говорит, и сказал:

— Попросим-ка, Сократ, самого Парменида; ведь то, что он говорит, не безделица. Разве не видишь, какое затеваешь ты дело? Если бы нас было больше, просить и не годилось бы; ведь говорить об этом в присутствии толпы, особенно еще такому старику, неприлично, так как толпа не знает, что без такого рода околичностей и пересудов обо всем невозможно добраться до истинного взгляда. Так я, Парменид, вместе с Сократом прошу тебя о том, — чтобы и самому мне после долгого времени тебя послушать.

Когда Зенон выразил это, говорил Антифон, стали, по словам Пифодора, просить Парменида и сам он, и Аристотель, и другие, чтобы он подтвердил опытом, что́ говорит, и не уклонялся.

— Так необходимо послушаться, — сказал тогда Парменид, — хотя со мною происходит кажется, то же, что́ с конем Ивика[40] — конем-рысаком, уже состарившимся на бегах, когда он готовится к новому бегу в колеснице и трепещет, зная по опыту то, что́ предстоит, — которому уподобляя себя, Ивик сказал: «Вот и самому мне, такому старику, приходится поневоле идти навстречу любви». Так-то, кажется, и я очень страшусь, представляя, ка́к в таких летах переплыть мне столь глубокое и широкое море речей. Однако надобно же угодить, когда и Зенон так говорит; мы же ведь тут одни[41]. Итак, с чего начнем и что сперва предположим? Хотите ли, — хотя игра[42] предстоит хлопотливая, — начну от себя и со своего предположения: поставлю вопрос об одном[43], — одно ли существует или не одно, — какое получится следствие?

— Конечно, — сказал Зенон.

— Кто же будет отвечать мне? — спросил он, — разве самый младший? Потому что он был бы менее придирчив и отвечал бы именно то, что думает; а между тем его ответ давал бы мне минуту для отдыха.

— Я готов, Парменид, — сказал тот (упомянутый выше) Аристотель, — потому что я, как гово-

ришь, самый младший. Спрашивай же — буду отвечать[44].

— Так положим, — начал Парменид, — что *есть одно.* Не правда ли, что одно не будет многое?

— Ка́к ему быть!

— Следовательно, у него не должно быть частей, и оно не будет целым.

— Как?

— Часть, вероятно, есть часть целого.

— Да.

— А что такое целое? Не то ли было бы целое, что́ не имело бы недостатка ни в одной части?

— Конечно.

— Стало быть, одно, в обоих случаях, будучи целым и имея части, состояло бы из частей?

— Необходимо.

— Одно, таким образом, было бы в обоих случаях многое, а не одно.

— Правда.

— А между тем должно-то быть не многому, а одному.

— Должно.

— Следовательно, если одно будет одно, то оно не будет ни целым, ни состоящим из частей.

— Не будет.

— А когда оно не имеет частей, то не имеет ни

начала, ни конца, ни средины: потому что это были бы уже его части.

— Правильно.

— А конец-то и начало суть предел каждой вещи.

— Ка́к не предел.

— Стало быть, одно беспредельно, если оно не имеет ни начала, ни конца.

— Беспредельно.

— Следовательно, и без образа оно, потому что не причастно ни круглоты, ни прямизны.

— Как?

— Круглота-то[45], вероятно, есть то, у чего оконечности везде равно отстоят от средины.

— Да.

— А прямота-то[46] — у чего средина закрывает собою оба конца.

— Так.

— Поэтому одно, будь оно причастно прямой или круглой фигуры, имело бы части и было бы многим.

— Конечно.

— Если же оно не имеет частей, то не есть ни прямое, ни круглое.

— Правильно.

— А будучи таким-то, не будет нигде, потому

что не будет ни в ином, ни в себе.

— Как это?

— Будучи в ином, одно, вероятно, обнималось бы сферою того, в чем заключено, и во многих местах его прикасалось бы ко многому; тогда как одному, не причастному ни частей, ни круга, невозможно во многих местах прикасаться к кругу.

— Невозможно.

— А находясь само-то в себе, оно себя же самого и обнимало бы, будучи не иным чем, как самим, хотя бы было и в себе; потому что быть чему-нибудь в том, что не обнимает, невозможно.

— Невозможно.

— Посему иное нечто было бы самое обнимающее, и иное — обнимаемое: ибо то и другое как целое, будучи тем же, не будет вместе страдать и действовать; и, таким образом, одно не было бы уже одно, а два.

— Не было бы.

— Стало быть, одно не находится, вероятно, ни в себе, ни в ином.

— Не находится.

— Смотри же, — будучи таким, может ли оно стоять или двигаться.

— Почему же бы нет?

— Потому что движимое-то или переносилось бы, или изменялось; ведь эти только и бывают движения[47].

— Да.

— Изменяющееся же против себя одно, вероятно, не может уже быть одним[48].

— Не может.

— Следовательно, в смысле изменения-то, не движется.

— Явно, что не движется.

— Так не в смысле ли перенесения?

— Может быть.

— Но если одно переносится, то либо переносится в том же месте, вращаясь вокруг себя, либо переменяет место, — одно на другое.

— Необходимо.

— Переносящееся же чрез вращение вокруг себя по необходимости утверждается на средине, и в переносящемся около средины имеет отличные от себя части. Между тем тому, чему не свойственны ни средина, ни части, какая возможность вращаться вокруг себя на средине?

— Никакой.

— А переменяя место, оно бывает то там, то здесь, и таким образом движется?

— Да, если только движется.

— Не показалось ли нам невозможным быть ему в чем-нибудь?

— Да.

— А бывать не менее ли еще возможно?

— Не понимаю, каким образом.

— Что́ в чем-нибудь бывает, тому не необходимо ли при вступлении еще не быть совсем в том самом и не быть более вне того, как скоро оно уже вступило?

— Необходимо.

— Следовательно, если будет подвергаться этому что-нибудь иное, то, конечно, может подвергаться только то, что имеет части; ибо в одно и то же время нечто, принадлежащее предмету, могло бы находиться уже в том, и нечто — вне того; тогда как не имеющее частей никаким образом не будет в состоянии быть все внутри и вместе вне чего-нибудь.

— Правда.

— А тому, что и не имеет частей, и не есть целое, не гораздо ли еще невозможнее вступать в бывание, когда оно не вступает ни частями, ни целым?

— Явно.

— Стало быть, одно не переменяет места ни как идущее куда-нибудь, ни как появляющееся в чем-

нибудь, (и не движется) — ни как вращающееся на месте, ни как изменяющееся само в себе.

— Как видно, нет.

— Следовательно, одно не движется никаким родом движения.

— Не движется.

— Но и быть-то ему в чем-нибудь, говорим, тоже невозможно.

— Да, говорим.

— Стало быть, оно никогда не находится в том же.

— Почему так?

— Потому что было бы уже в том, в чем находится, как в том же[49].

— Конечно.

— Да ему невозможно было также находиться ни в себе, ни в ином.

— Конечно, невозможно.

— Следовательно, одно никогда не остается на месте.

— Видно, что нет.

— А что никогда не остается на месте, то́ не находится в покое и не стоит.

— Да и нельзя.

— Поэтому одно и не стоит, как видно, и не движется.

— Так выходит.

— Притом оно не будет тожественно ни с другим, ни с собою, и опять не будет отлично ни от себя, ни от другого.

— Каким же образом?

— Будучи отлично от себя, оно, конечно, было бы отлично от одного и уже не было бы одно.

— Правда.

— Будучи притом тожественно с другим, оно было бы то́ другое и не было бы само; так что не было бы тем, что́ есть, — одним, а отличным от одного.

— Конечно.

— Стало быть, оно не будет ни тожественно с другим, ни отлично от себя.

— Не будет.

— Не будет оно также отлично от другого[50], пока будет одно; потому что одному нейдет быть отличным от чего-нибудь, а (идет) только отличному — от отличного, ничему больше.

— Правильно.

— Одно, чрез то самое, что оно — одно, не будет другим, — или думаешь?

— Нет.

— А если не чрез это, то и не чрез себя; когда же не чрез себя, то и не само; не будучи же отнюдь

отличным само в себе, оно не будет отлично ни от чего.

— Правильно.

— Не будет оно, однако ж, и тожественно с собою.

— Как не будет?

— Природа одного не та же, что природа тожественного.

— Почему так?

— Потому, что когда что-либо становится тожественно чему-нибудь, является не одно.

— А что же?

— При множестве вещей становится тожественным многое, а не одно[51].

— Правда.

— Но если одно и то же ничем не различаются, то, как скоро происходило бы что тожественное, всегда происходило бы одно, — а когда одно, то и тожественное.

— Конечно.

— Стало быть, если одно будет тожественно себе, то не будет одно с собой[52] и, таким образом, будучи одним, не будет одно.

— Но это-то невозможно.

— Следовательно, невозможно и то, чтобы одно было отлично от другого или тожественно себе.

— Невозможно.

— Таким образом, одно — отличным ли то, или тожественным — не будет ни в отношении к себе, ни в отношении к другому.

— Не будет.

— Не будет также ни подобным чему-нибудь, ни неподобным, как в отношении к себе, так и в отношении к другому.

— Почему же?

— Потому что подобное как будто разделяет свойства тожественного.

— Да.

— А тожественное оказалось по природе особым против одного-то.

— Оказалось.

— Но если бы одно получило некоторое свойство быть особым против одного, то получило бы свойство быть больше, чем одно; а это невозможно.

— Да.

— Стало быть, одному никак не доступно свойство быть тожественным — ни иному, ни себе.

— Явно, что нет.

— Следовательно, и подобным не может оно быть — ни иному, ни себе.

— Как видно, нет.

— Да одному недоступно свойство быть и другим-то; ибо иначе в нем получилось бы больше, чем одно.

— Конечно, больше.

— То, что принимает свойство отличия по отношению к себе или иному, было бы не подобно себе или иному, а что́ свойство тожества — подобно[53].

— Правильно.

— Но одно-то, как видно, никак не принимая свойства отличия, никак не неподобно ни себе, ни другому.

— Конечно нет.

— Стало быть, одно не будет ни подобно, ни неподобно — ни себе, ни другому.

— Явно, что нет.

— А будучи таким-то, оно не будет ни равно, ни не равно как себе, так и другому.

— Каким же образом?

— Как равное, оно будет той же меры с тем, чему было бы равно.

— Да.

— Если же оно больше или меньше по сравнению с тем, чему соразмеримо, то относительно к меньшему будет иметь меру высшую, а относительно к большему — низшую.

— Да.

— С чем же не соразмеримо, — мерою будет иной раз больше, другой — меньше.

— Как же иначе.

— Но возможно ли, чтобы не причастное тожества было или той же меры или чего бы то ни было *того же?*

— Невозможно.

— А что́ не той же меры, то не может быть равно ни себе, ни иному.

— Это-то явно.

— Будучи же высшей или низшей меры, — сколько будет меры, столько будет содержать и частей; и таким образом выйдет опять уже не одно, а столько, сколько будет меры.

— Правильно.

— Если же будет в одну единицу меры, то вышло бы равно мере; но это оказалось невозможным, чтобы оно было равно чему-нибудь.

— Да, оказалось.

— Стало быть, не причастное ни одной единицы меры, ни многих, ни немногих, и вообще не причастное *того же,* оно не будет, как видно, равно ни себе, ни иному, и опять не будет ни больше, ни меньше — ни себя, ни другого.

— Без сомнения.

— Что же? кажется ли, что одно может быть или старше, или моложе, или того же с чем-нибудь возраста.

— Почему же бы нет?

— Потому, что, имея тот же возраст, оно будет причастно равенству во времени и подобию либо себе, либо иному; мы же говорили, что одно не причастно ни подобия, ни равенства.

— Да, конечно, говорили.

— Что не причастно также ни неподобия, ни неравенства, — и это говорили.

— Конечно.

— Как же можно быть ему либо старше, либо моложе чего-нибудь, либо иметь тот же с чем-нибудь возраст, если оно таково?

— Никак.

— Стало быть, одно не может быть ни моложе, ни старше, ни иметь тот же возраст — ни с собою, ни с иным.

— Явно, что нет.

— Да может ли одно быть даже вообще во времени, если оно таково? Разве не необходимо, чтобы находящееся во времени становилось постоянно старше?

— Необходимо.

— Старшее-то не старше ли всегда младшего?

— Как же.

— Следовательно, то, что бывает старше себя, бывает вместе и моложе себя, если то же самое имеет выйти старше чего-нибудь.

— Как ты говоришь?

— Вот как: одно, различающееся от другого, не нуждается ни в чем для различия, если уже есть различие; и только когда оно уже есть, — чтобы ему быть; когда оно сбылось, — чтобы сбыться; когда оно имеет произойти, — чтобы ему произойти; когда же оно бывает, то нет нужды, сбылось ли, есть, или имеет быть различие, — лишь бы оно бывало, — и ничего больше[54].

— Да, необходимо.

— Но старшее-то есть нечто отличное от младшего, а не от чего иного.

— Конечно.

— Стало быть, бывающее старше себя необходимо бывает также и моложе себя.

— Походит.

— Но по времени, конечно, оно не бывает ни больше себя, ни меньше, но и бывает, и есть, и было, и будет себе равновременно.

— Да, необходимо и это.

— Значит, необходимо, как видно, чтобы все, находящееся во времени-то и причастное ему,

имело тот же само с собою возраст, и было как старше, так вместе и моложе себя.

— Должно быть.

— Но из таких свойств одному-то ничто не было причастно.

— Да, не было.

— Стало быть, ему не причастно и время, и оно существует не во времени.

— Конечно нет, — как требует этого, по крайней мере, ход речи.

— Что же? *было, сбылось, происходило*, — не кажется ли это означением причастности времени когда-то[55] бывшего?

— И очень.

— Что еще? *будет, произойдет, сбудется*, — не означается ли этим, что́ будет потом?

— Да.

— А словами-то *есть* и *бывает* не на настоящее ли указывается?

— Конечно, так.

— Если же одно никак и никакого не причастно времени, то оно и не сбылось никогда, и не происходило, и не было, и теперь не сбывается, не происходит и не есть, и после не произойдет, не сбудется и не будет.

— Весьма справедливо.

— А есть ли возможность приобщиться сущности[56] иначе, как по которому-нибудь из этих способов?

— Нет.

— Следовательно, одно никак не причастно сущности.

— Походит, что нет.

— Поэтому одно совсем не существует.

— Явно, что нет.

— Стало быть, оно не таково, чтобы ему быть одним: ибо тогда было бы оно уже существующим и причастным сущности. Но одно, как видно, и не одно, и не существует, если положиться на такое рассуждение.

— Должно быть.

— А что́ не существует, тому — несуществующему — может ли что принадлежать, либо как в нем, либо как его?

— Не может.

— Стало быть, для него нет ни имени, ни слова, ни какого-либо знания, ни чувства, ни мнения.

— Явно, что нет.

— Следовательно, оно и не именуется, и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто из его существенностей не чувствуется[57].

— Походит, что нет.

— Итак, возможно ли, чтобы в отношении к одному это было так?

— Мне кажется, нет.

— Хочешь ли, опять сначала возвратимся к предположению, — иначе ли что-нибудь представится нам при восхождении?

— Уж конечно хочу.

— Итак, положив, что *есть одно*[58], нам надо, говорим, согласиться между собою, какие могут выйти для него из этого последствия. Не так ли?

— Да.

— Смотри же сначала. Если одно есть, — возможно ли ему быть, не приобщаясь сущности?

— Невозможно.

— Так она будет сущностью и одного, но не то же самое с одним; ибо иначе не была бы его сущностью, и то одно не было бы ее причастно, — но все равно было бы говорить: «одно есть», и «одно — одно». Задача же теперь не в том, что́ произойдет, если «одно — одно», а что́, если «одно есть». Так ли?

— Конечно, так.

— Поэтому словом «есть» здесь означается иное, чем словом «одно».

— Необходимо.

— Так иное ли выражается положением, что од-

но причастно сущности, чем то, когда кто сказал бы кратко, что одно есть?

— Конечно, не иное.

— Скажем опять: одно есть; что же выйдет из этого? Наблюдай-ка: это предположение не принимает ли необходимо одно в значении чего-то состоящего из частей?

— Как?

— Вот как: если слово «есть» принадлежит тому, что́ одно, и слово «одно» — тому, что есть, а сущность и одно — не то же, и однако ж принадлежат тому, что мы положили как сущее одно; то не необходимо ли, чтобы само одно было целым, а одно и сущее — его частями?

— Необходимо.

— Но ту и другую из этих частей назовем ли мы только частью, или часть-то надобно назвать частью целого?

— Целого.

— И целое, стало быть, есть то, что одно и имеет части.

— Конечно.

— Так что же? Та и другая из этих частей одного сущего, — одно и сущее, — отделяются ли — либо одно от части сущего, либо сущее от части одного?[59]

— Едва ли.

— Следовательно, опять та и другая из частей содержит в себе одно и сущее, и самая малая часть состоит также из двух этих частей. Таким же точно образом всегда: какая бы ни была часть, в ней непременно заключаются эти части; потому что одно непременно имеет в себе сущее, а сущее имеет одно; так что всегда необходимо выходит двойство, а единство — никогда.

— Без сомнения.

— Стало быть, одно, как сущее, не будет ли так-то беспредельно многое.

— Походит.

— Давай-ка рассмотрим еще и так[60].

— Как?

— Одно, говорим, причастно сущности, поколику оно есть?

— Да.

— По этой-то причине одно явилось многим.

— Так.

— Что же? Само одно, которое, говорим, причастно сущности, если мы возьмем его само по себе, только рассудком, без того, чего оно причастно, явится ли чисто одним, или это само будет многое?

— Я думаю, одним.

— Посмотрим-ка: не необходимо ли, чтобы другое была его сущность, и другое — само оно, если одно — не сущность, но есть одно, сделавшееся причастным сущности?

— Необходимо.

— Если же другое — сущность и другое — одно, то не оттого выходит другим одно, что одно существует, и не оттого — сущность, что сущность есть, но они взаимно отличны в силу отличного и иного[61].

— Конечно, так.

— Так что отличное не тожественно ни с одним, ни с сущностью.

— Как же.

— Что же? Если бы мы избрали из них, все равно, либо сущность и отличное, либо сущность и одно, либо одно и отличное, то в каждом избрании избираем не двоичное ли что-нибудь, к чему можно правильно приложить название *оба?*

— Как?

— Вот как: можно ли сказать *сущность?*

— Можно.

— И тотчас сказать *одно.*

— И это можно.

— Так называется не то ли и другое из них?

— Да.

— Что же, когда я скажу *сущность* и *одно,* — разве это не оба?

— Конечно.

— Значит, то же, когда — *сущность* и *отличное,* либо *отличное* и *одно,* и так во всех случаях, — каждый раз я говорю *оба?*

— Да.

— Но к чему правильно прилагается слово *оба,* в том возможно ли обоим-то быть, а двум нет?

— Невозможно.

— А в чем были два, есть ли какая-нибудь возможность тому или другому из них не быть одним?

— Никакой.

— Стало быть, когда они сходятся отдельно по два, то каждое отдельное будет и одно.

— Явно.

— Если же каждое из них есть одно, то, по сложении какого-либо одного с какою бы то ни было парою их, не выйдет ли всего три?

— Да.

— Но три не есть ли нечет, а два — чет?

— Как же иначе.

— Что же теперь? Когда есть два, не необходимо ли есть и дважды, а когда три — трижды, если два предполагает дважды одно, а три — трижды

одно?

— Необходимо.

— Но где есть два и дважды, там не необходимо ли быть дважды двум? а где есть три и трижды, там не необходимо ли тоже быть трижды трем?

— Ка́к не необходимо.

— Что еще? Где есть три и есть дважды и где есть два и есть трижды, там не необходимо ли быть дважды трем и трижды двум?

— Совершенно необходимо.

— Стало быть, необходимо быть и четно-чету, и нечетно-нечету, и нечетно-чету, и четно-нечету.

— Это так.

— А если это так, то остается ли, думаешь, какое-нибудь число, которое не являлось бы необходимо?

— Отнюдь нет.

— Следовательно, если есть одно, то необходимо быть и числу.

— Необходимо.

— А когда есть число, выйдет многое; и вещи, по множеству, будут беспредельны. Разве число, по множеству, не беспредельно, если оно бывает причастно и сущности?

— Конечно, беспредельно.

— Но как скоро все число причастно сущности,

то и каждая часть числа не будет ли причастна ее?

— Да.

— Стало быть, сущность разделилась по всему множеству вещей и не отступает ни от одной существенности — как наименьшей, так и наибольшей? Или об этом нелепо и спрашивать? Ибо ка́к сущность-то могла бы отступать от существенностей?

— Никак.

— Следовательно, она раздроблена до последней возможности — по наименьшему и наибольшему и по всячески существующему, расчленена как ничто иное, и частей сущности — без конца.

— Так.

— Стало быть, части ее многочисленны.

— Конечно, многочисленны.

— Так что же? Есть ли какая из них, которая хотя и есть часть сущности, однако не часть?[62]

— Да как же это могло бы быть?

— Но если она есть, то необходимо ей, думаю, пока есть, всегда быть чем-либо одним, и не быть одним невозможно.

— Необходимо.

— Стало быть, всякой отдельной части сущно-

сти присуще одно, не оставляющее ни меньшей, ни большей части, и никакой иной.

— Так.

— Будучи же повсюду одним, не есть ли оно вместе целое? Сообрази это.

— Соображаю и вижу, что это невозможно.

— Стало быть, оно расчленено, если не есть целое; ибо присоединяться ко всем вместе частям сущности будет возможно, вероятно, не иначе, как расчленившись.

— Да.

— А расчленившемуся-то крайне необходимо быть стольким, сколько частей.

— Необходимо.

— Следовательно, мы неправду недавно говорили, полагая, будто бы сущность разделена на весьма многие части; ведь она в своем делении по числу частей не больше одного, но, как видно, равна одному, так как ни сущее не расстается с одним, ни одно с сущим, но эти два всегда и во всем уравниваются.

— Представляется совершенно так.

— Стало быть, само одно, раздробленное сущностью, есть многое и, по множеству, беспредельное.

— Явно.

— Следовательно, не только сущее есть многое, но и одному, разделенному сущим, необходимо быть многим.

— Без сомнения, так.

— И, однако ж, так как части суть части именно целого, то по целому одно будет определенно. Разве части не объемлются целым?

— Необходимо.

— А объемлющее-то будет предел.

— Ка́к не предел?

— Стало быть, одно, как сущее, вероятно, есть и одно и многое, и целое и части, и определенное и, по множеству, беспредельное.

— Явно.

— А если оно определенно, то не имеет ли крайностей?

— Необходимо.

— Что же? Если оно целое, то не имеет ли начала, средины и конца?[63] Разве возможно что-нибудь целое без этих трех? И, если бы отпало хотя одно из них, будет ли уже целое?

— Не будет.

— Так дно имеет, как видно, и начало, и конец, и средину.

— Имеет.

— Но средина-то одинаково отстоит от крайно-

стей, потому что иначе не была бы и срединою.

— Конечно нет.

— Будучи же таким, одно причастно, как видно, и какой-нибудь фигуры, например прямолинейной, круглой или иной, смешанной из обеих.

— Конечно, причастно.

— А с таким видом не будет ли оно и в себе, и в ином?[64]

— Как?

— Вероятно, каждая из его частей находится в целом и ни одна вне целого.

— Так.

— И все части объемлются целым?

— Да.

— И одно составляют именно все его части, — не больше что-нибудь и не меньше, как все.

— Конечно, не больше и не меньше.

— Поэтому одно не есть ли и целое?

— Как не целое.

— Следовательно, если все части находятся в целом, если все они составляют одно и само целое, и все объемлются целым; то одно будет обнимаемо одним, и таким образом одно будет уже само в себе.

— Явно.

— Но, с другой стороны, опять, целое-то — не

в частях, ни во всех, ни в некоторых; ведь если во всех, то необходимо и в одной — так как, не находясь в одной, оно, вероятно, не могло бы уже находиться и во всех-то. И если эта одна есть одна из всех, целого же в ней нет, то как будет оно заключаться во всех?

— Никак.

— Равно и не в некоторых из частей; ибо если бы целое находилось в некоторых, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно.

— Конечно, невозможно.

— Но как скоро, целого нет ни во многих частях, ни в одной, ни во всех, то не необходимо ли быть ему или в другом чем-либо, или уже не быть нигде?[65]

— Необходимо.

— Не будучи же нигде, оно было бы ничто; а будучи целым и находясь не в себе, не необходимо ли будет оно в ином?

— Конечно.

— Итак, поколику одно есть целое, оно находится в ином, а поколику существует во всех частях, оно — само в себе; таким образом одно, необходимо, и само в себе, и в другом.

— Необходимо.

— Если же одно по природе таково, то не необ-

ходимо ли и двигаться ему, и стоять?[66]

— Каким образом?

— Оно, вероятно, стоит, если находится само в себе; потому что, будучи в одном и не исходя из него, оно будет в том же, в себе.

— Конечно, так.

— А что пребывает всегда в том же, тому, вероятно, необходимо всегда стоять.

— Конечно.

— Что же? всегда находящемуся в другом не необходимо ли, напротив, никогда не быть в том же, никогда не бывая в том же, никогда не стоять, а никогда не стоя, всегда двигаться?

— Так.

— Стало быть, необходимо, чтобы одно, будучи в себе и в другом, всегда двигалось и стояло.

— Явно.

— Притом оно должно быть и тожественно-таки[67] с собою, и отлично от себя; равно как и в отношении к другим вещам[68] — отожествляться с ними и отличаться от них, — если принадлежат ему прежде упомянутые свойства.

— Как?

— Все ко всему, вероятно, относится так: оно или то же, или отлично; или если не то же и не отлично, то, может быть, составляет часть того, к

чему так относится, или же стоит к нему в отношении целого к своей части[69].

— Явно.

— Так само одно есть ли часть себя?

— Отнюдь.

— Следовательно, не будет и целым самого себя, как бы части, стоя в отношении к себе, как к части.

— Потому что это невозможно.

— Но одно отлично ли от одного?

— Ну, нет.

— Стало быть, оно не отлично и от себя-то.

— Конечно нет.

— Так если оно само в отношении к себе не есть ни отличное, ни целое, ни часть, то не необходимо ли уже быть ему самому для себя тем же?

— Необходимо.

— Что же теперь? Тому, что находится в ином месте от себя, пребывающего в самом себе, не необходимо ли ему быть отличным от себя, если оно будет в ином месте?

— Мне кажется.

— А таким действительно представилось нам одно, что оно находится вместе и само в себе, и в другом.

— Да, представилось.

— Стало быть, таким-то образом[70] одно, как видно, отлично от себя.

— Походит.

— Так что же? Если нечто от чего-нибудь отлично, то не от отличного ли будет отлично?

— Необходимо.

— Поэтому, что — не одно[71], все такое не отлично ли от одного, равно как одно — от того, что́ не одно?

— Ка́к не отлично.

— Стало быть, одно будет отлично от иного.

— Отлично.

— Смотри же, само тожественное и отличное не противны ли между собою?

— Ка́к не противны.

— Так захочет ли то же быть в отличном или отличное — в том же?

— Не захочет.

— Следовательно, если отличное никогда не бывает в том же, то нет ничего из существенностей, в чем отличное пребывало бы когда-нибудь; ибо если бы оно было в чем-нибудь когда-нибудь, то тем временем отличное было бы в том же. Не так ли?

— Так.

— А как оно никогда не бывает в том же, то и ни

в чем существенном никогда не может быть[72] отличного.

— Правда.

— Стало быть, отличное не находится ни в том, что́ не одно, ни в одном.

— Уж конечно нет.

— Поэтому не чрез отличное-то будет отлично одно — от того, что́ не одно, и то, что́ не одно, — от одного.

— Конечно нет.

— Но, не приобщаясь отличного, они даже и чрез самих-то себя взаимно не будут отличны.

— Ка́к быть.

— Если же они не отличны ни чрез себя, ни чрез отличное, то не совершенно ли ускользнет всякое взаимное различие между ними?

— Ускользнет.

— Но ведь то, что́ не одно, не причастно и одного-то; ибо иначе было бы оно не не одно, а некоторым образом одно.

— Правда.

— То, что не одно, не было бы также и числом[73]; потому что, имея число-то, оно та́к вовсе и не было бы не одним.

— Уж конечно нет.

— Что же? То, что не одно, не представляет ли

собою части одного? Или та́к не одно было бы причастно одного?

— Было бы причастно.

— Следовательно, если всячески то́ есть одно, а это — не одно, то одно не будет ни частью того, что не одно, ни целым из тех частей; и наоборот, то, что не одно, не представится ни частями одного, ни целым по отношению к одному, как части.

— Конечно нет.

— Но мы сказали, что вещи, если они ни части, ни целое, ни взаимно различны, будут между собою тем же.

— Да, сказали.

— Скажем ли, стало быть, что и одно, коли оно та́к относится к тому, что не одно, есть то же[74] с ним?

— Скажем.

— Стало быть, одно, как видно, отлично и от иных вещей, и от себя, равно как тожественно и с ними, и с собою.

— По ходу-то рассуждения, должно быть, так.

— Так не будет ли оно и подобно, и не подобно себе и иным вещам?

— Может быть.

— Если ведь явилось оно отличным от иных вещей, то и иные вещи, вероятно, будут отличны

от него.

— Как же.

— И не так же ли оно отлично от иных вещей, как иные вещи отличны от него, — ни больше, ни меньше?

— Почему бы нет.

— Если же ни больше, ни меньше, то одинаково.

— Да.

— Отсюда, насколько получило оно свойство быть отличным от иных вещей, а иные вещи, равномерно, — от него; настолько получили свойство и быть тожественными — одно с иными вещами, и иные вещи с одним.

— Как ты говоришь?

— Вот как: каждое из имен не прилагаешь ли ты к чему-нибудь?

— Прилагаю.

— Так что же? то же самое имя не произносишь ли и много раз, а не однажды?

— Произношу.

— Но если, выговаривая его однажды, ты называешь то, чего оно имя, то, выговаривая часто, — разве уже не то? Или, однажды ли, часто ли произносишь то самое имя, — крайне необходимо тебе всегда тó же самое и выражать?

— Как же.

— Не придается ли чему-нибудь и отличное в значении имени?

— Конечно.

— Стало быть, когда ты произносишь его, — однажды ли, часто ли, — не к иному чему прилагаешь и не иное что называешь, как то, чему оно было именем.

— Необходимо.

— Поэтому, когда мы говорим, что иное отлично от одного и что одно отлично от иного, тогда слово *отлично,* хоть и произносим его дважды, прилагаем ничуть не к иной, а все к той же природе, которой оно было именем.

— Конечно, так.

— Стало быть, поскольку одно отлично от иных вещей и иные вещи отличны от одного, постольку одно, в силу именно того же свойства отличия, испытывает не иное, но то же самое, что и другие вещи. Но что́ испытывает то самое, то подобно. Не так ли?

— Да.

— И поскольку одному свойственно быть отличным от иных вещей, постольку же каждое каждому подобно[75]; потому что каждое от каждого отлично.

— Походит.

— Но подобное-то противно не подобному.

— Да.

— Равно и отличное — тожественному.

— И это.

— Да и то-то, однако ж, оказалось, что одно тожественно с иными вещами.

— Конечно, оказалось.

— Но быть тем же с иными вещами, — это-то свойство противно другому — быть отличным от иных вещей.

— Конечно.

— А поколику отлично-то, оно оказалось подобным.

— Да.

— Стало быть, при тожестве оно будет не подобно, в силу свойства, противного свойству уподобляющему; — ведь для уподобления служило отличие.

— Да.

— Значит, тожество сделает его[76] не подобным; иначе не будет противно отличному.

— Походит.

— Стало быть, одно будет подобно и не подобно прочим вещам: поколику отлично, — подобно, поколику тожественно, — не подобно.

— Да, будет, как видно, и такое отношение.

— Притом и вот какое.

— Какое?

— Поколику испытало оно то же, испытало не иное; испытав не иное, оно не неподобно, а став не неподобным, уподобилось; но если испытало иное, оно становится иным, а будучи иным, оно не подобно[77].

— Ты правду говоришь.

— Стало быть, одно, будучи тожественно иным вещам и отлично от них, как по обоим свойствам, так и по каждому из них порознь, будет подобно и не подобно иным вещам.

— Конечно.

— Поэтому и себе таким же образом, — так как оказалось оно и отличным от себя, и тожественным с собою, — по обоим свойствам и по каждому порознь, окажется подобным и не подобным.

— Необходимо.

— Что же теперь относительно того[78], касается ли одно себя и иных вещей или не касается, — как это будет? Наблюдай.

— Наблюдаю.

— Ведь одно оказалось существующим в себе как в целом.

— Правильно.

— Но одно не находится ли и в иных вещах?

— Да.

— Стало быть, поскольку находится оно в иных вещах, постольку касается их; а поскольку заключается в себе, постольку встречает препятствие касаться иных вещей и, будучи в себе, касается само себя.

— Явно.

— Таким образом, одно касается и себя, и иных вещей.

— Касается.

— Что же тут-то? Все, имеющее коснуться чего-нибудь, не должно ли лечь рядом близ того, чего имеет коснуться, занимая место, смежное с другим, в котором если бы лежало, касалось бы его?

— Необходимо.

— Стало быть, одно, если оно имеет коснуться само себя, должно лечь как раз рядом за собою и занять место, смежное с тем, в котором само находится[79].

— Конечно, должно.

— И если бы одно было два, то сделало бы это, и в одно время находилось бы в двух местах; но пока оно одно, ведь не захочет?

— Конечно, не захочет.

— Стало быть, та же необходимость требует,

чтобы одно и не было двумя, и не касалось само себя.

— Та же.

— Да одно не будет касаться и иных вещей.

— Почему так?

— Потому, что имеющее коснуться, представляя нечто особое, должно, говорим, следовать за тем, чего имеет коснуться, так чтобы третьего между ними ничего не было.

— Правда.

— Следовательно, должно быть по крайней мере два, если имеет быть прикосновение.

— Должно.

— Когда же к двум присоединится потом третье, вещей будет три, а прикосновений два.

— Да.

— И, таким образом, с присоединением одного члена всегда прибавляется и одно прикосновение, и выходит, что прикосновений против числа членов будет одним меньше; ибо насколько два первые члена превысили прикосновения, будучи числом больше последних, настолько и все дальнейшее число их возвышается над всеми прикосновениями; так как далее к тому числу их прибавляется по единице и к прикосновениям вместе по одному прикосновению.

— Правильно.

— Итак, сколько б ни было существенностей, прикосновений всегда меньше их единицею.

— Правда.

— Но если есть только одно-то, а двоицы нет, прикосновение будет невозможно.

— Конечно, невозможно.

— Но иное, в рассуждении одного, говорим, и не есть одно, и не причастно его, как скоро оно есть иное.

— Конечно нет.

— Если же в ином нет одного, то в ином, стало быть, нет и числа.

— Ка́к быть.

— Следовательно, иное не есть ни одно, ни два, и не имеет никакого имени, принадлежащего другому числу.

— Не имеет.

— Стало быть, только одно есть одно, а двоицы не будет.

— Явно, что не будет.

— А когда нет двоицы, нет и прикосновения.

— Нет.

— Если же нет прикосновения, то ни одно не касается иного, ни иное — одного.

— Конечно, не касается.

— Так по всему этому одно и касается иного и себя, и не касается[80].

— Походит.

— Не есть ли оно также равно и не равно как себе, так и иному?

— Как?

— Если бы одно было больше или меньше, чем иное, либо, опять, иное больше или меньше, чем одно, то, — не правда ли, — не тем, что одно есть одно, а иное — иное по отношению к одному, — не этими-то самыми сущностями были бы они больше или меньше друг друга; но когда бы, кроме того, что оба эти члена таковы, присоединилось к ним равенство, они были бы между собою равны, а если бы к тому — великость, к этому — малость, — например, к одному великость, к иному малость, — то к которому виду подошла бы великость, тот был бы больше, а к которому — малость, тот меньше?

— Необходимо.

— Значит, такие какие-то виды — великость и малость — действительно есть? Потому что, если бы не было-то их, они, вероятно, не обнаруживали бы взаимной противности и не находились бы в сущем.

— Ка́к находиться бы.

— Итак, когда малость находится в одном, находится она или в нем целом, или в его части.

— Необходимо.

— Что же? Если будет находиться в целом, то не так ли, что либо распространится вровень с одним, по всей его целости, либо обоймет его?

— Явно.

— Но малость, будучи вровень с одним, не будет ли равна ему, а объемля его, не будет ли больше?

— Ка́к не будет.

— А возможно ли, чтобы малость была равна чему-нибудь или больше чего-нибудь и производила дела великости и равенства, а не свои?

— Невозможно.

— Стало быть, в целом одном не будет малости, а разве в части.

— Да.

— Но даже и в части-то не будет; а иначе она сделает то же, что сделала в отношении к целому, то есть будет или равна, или больше той части, в которой всякий раз находится.

— Необходимо.

— Следовательно, малость, не находясь ни в части, ни в целом, не будет содержаться ни в чем из существенностей; так что не будет ничего малого, кроме самой малости.

— Походит, что нет.

— Стало быть, не будет в нем и великости: ибо тогда было бы нечто иное большее, кроме самой великости, — то, в чем содержалась бы великость, и притом — при отсутствии само́й малости, которую то, если оно велико, необходимо превышало бы; но это невозможно, так как малость не находится ни в чем.

— Правда.

— Между тем сама великость не иного чего больше, как самой малости, и малость не иного чего меньше, как самой великости.

— Конечно, не иного.

— Стало быть, иное, не имея ни великости, ни малости, и не больше, и не меньше одного; да и сами эти (идеи) заключают в себе силу превышать и быть превышаемыми не в отношении к одному, а в отношении лишь друг к другу; и одно опять, не имея ни великости, ни малости, не будет ни больше, ни меньше как их самих, так и иного.

— Поэтому-то явно.

— Если же одно и не больше, и не меньше иного, то не необходимо ли, чтобы оно и не превышало последнего, и не было им превышаемо?

— Необходимо.

— А что́ и не превышает-то, и не бывает превы-

шаемо, тому крайне необходимо быть вровень; будучи же вровень, быть равным[81].

— Ка́к не быть.

— Но ведь таково будет и само-то одно в отношении к себе: не имея в себе ни великости, ни малости, оно не может ни превышать себя, ни превышаться собою, но, будучи вровень, будет равно себе.

— Конечно, так.

— Стало быть, одно будет равно[82] себе и иному.

— Явно.

— Однако ж, будучи в себе-то, оно будет и около себя, извне: как объемлющее оно больше себя, а как объемлемое меньше. Таким образом, одно будет больше и меньше само себя.

— Конечно, будет.

— Впрочем, и то необходимо, что вне одного и иного нет ничего.

— Как не необходимо.

— И то, что всегда сущее-то должно быть где-нибудь.

— Да.

— Но что находится в чем-нибудь, то́ не будет ли содержаться в большем как меньшее? Ведь одному находиться в другом возможно не иначе.

— Конечно.

— А так как ничто другое не существует особо от одного и иного, эти же должны содержаться в чем-нибудь; то не необходимо ли уже быть им взаимно одному в другом, — иному в одном, а одному в ином, или не быть нигде?

— Явно.

— Стало быть, если одно находится в ином, то иное, объемля одно, будет больше его, а одно, объемлемое иным, — меньше его. Когда же иное находится в одном, одно, по той же самой причине, будет больше иного, а иное — меньше одного.

— Походит.

— Стало быть, одно и равно, и больше, и меньше — как само себя, так и иного.

— Явно.

— Но если оно и больше, и меньше, и равно себе и иному, то, конечно, на известное число равных, бóльших и меньших мер, — а как скоро мер, то и частей.

— Как же иначе.

— Будучи же равных, бóльших и меньших мер, оно и числом будет меньше и больше само себя и иного, а потому будет также и равно как себе, так и иному.

— Как?

— Чего оно больше, в отношении к тому будет иметь больше и мер, — а сколько мер, столько и частей; таким же образом, если чего оно меньше; то же — если чему равно.

— Так.

— Поэтому, будучи больше и меньше себя, или равно себе, не будет ли оно бóльших, равных или меньших мер сравнительно с собою? А когда мер, то и частей?

— Как не будет!

— Стало быть, имея равное с собою число частей, оно будет, по количеству, равно себе, при большем же числе их — больше себя, а при меньшем — меньше.

— Явно.

— Не так ли одно будет относиться и к иному? Когда оно оказывается больше иного, — не необходимо ли ему быть и числом больше иного, а когда меньше, — меньше? Или как скоро оно равно иному по величине, не необходимо ли ему быть равным и по количеству?

— Необходимо.

— Таким образом, одно будет опять, как видно, числом и равно, и больше, и меньше как само себя, так и иного[83].

— Будет.

— Одно не причастно ли также и времени[84], так что есть и бывает моложе и старше как само себя, так и иного, и не моложе и не старше ни себя, ни иного, как причастное времени?

— Как?

— Если одно есть, то, вероятно, приходится ему быть.

— Да.

— А *быть* иное ли что выражает, как не причастность сущности времени настоящему, как *было* есть общение сущности с временем прошедшим, а *будет* — с временем будущим?

— Конечно, это самое.

— Значит, если оно причастно бытия, то причастно и времени.

— Конечно.

— Именно времени идущего?

— Да.

— А когда идет оно вперед с временем, всегда бывает старше себя.

— Необходимо.

— Не помним ли мы, что старшее бывает старше, когда бывает младшее?

— Помним.

— Поэтому так как одно бывает старше себя, то

не становится ли оно старшим в той мере, как бывает младшим?

— Необходимо.

— Значит, таким образом бывает оно и моложе, и старше себя.

— Да.

— Не старше ли оно тогда, когда бывает в теперешнем времени, находящемся между *было* и *будет?* Ведь идя от *некогда* к *потом*, оно не минует *теперь*.

— Конечно нет.

— И не удерживается ли оно тогда от стремления стать старше, как только попадает на *теперь*, так что не становится, а уже есть старше? Ведь в движении вперед его никогда не нагоняет *теперь*; ибо идущему вперед свойственно касаться обоих — и *теперь*, и *потом*, поколику *теперь* оставляет, а *потом* встречает, находясь между тем и другим — между *потом и теперь*.

— Правда.

— Но если в самом деле необходимость требует, чтобы ничто бывающее не миновало *теперь*, то, попав в него, оно всегда задерживается в бытии и в тот миг есть то, чем случилось ему стать.

— Явно.

— Стало быть, и одно, когда, становясь старше,

попадает оно на *теперь*, задерживается в бытии и в то мгновение есть старше.

— Конечно, так.

— Но не того ли оно старше есть, чего старше стало, а стало оно старше не себя ли?

— Да.

— Старшее же не есть ли старше младшего?

— Есть.

— И, стало быть, одно, когда, становясь старше, попадает на *теперь*, тогда есть моложе себя.

— Необходимо.

— Однако ж *теперь* всегда присуще одному, в течение всего его бытия; потому что одно всегда есть *теперь*, когда бы оно ни было.

— Как не есть!

— Стало быть, одно всегда есть и бывает как старше себя, так и моложе.

— Походит.

— Но большее ли или равное с собою время есть оно или бывает?

— Равное.

— А если равное-то время и есть, и бывает, то оно имеет тот же возраст.

— Как же иначе.

— Имеющее же тот самый возраст — ни старше, ни моложе.

— Конечно нет.

— Стало быть, одно, когда оно и бывает, и есть равное с самим собою время, — не бывает и не есть ни моложе, ни старше[85] себя.

— Мне кажется, нет.

— Что же теперь по отношению к иному?

— Не могу сказать.

— Но то-то однако ж можешь сказать, что вещей иных по отношению к одному, — если они другие, а не другое, — больше чем одно; ибо если бы вещи были *другое,* то были бы одно; а так как они *другие,* то их больше одного.

— Больше.

— И они имеют количество.

— Конечно, имеют.

— Будучи же количеством, они будут причастны бóльшего числа, нежели одно.

— Как не будут.

— Так что же? по отношению к числу, большее ли, скажем, является и явилось сначала, или меньшее?

— Меньшее.

— Значит, самое меньшее — первое; а это — одно. Не так ли?

— Да.

— Стало быть, из всего, что имеет число, одно

явилось первым. Но и все иные вещи имеют число, если они — иные, а не иное.

— Конечно, имеют.

— Явившись первым-то, одно явилось, думаю, прежде, а иные вещи — после. Явившееся же после моложе явившегося прежде. Таким образом, и прочие вещи будут моложе одного, а одно — старше иных вещей[86].

— Конечно, будут.

— Что же это-то? Вопреки ли своей природе произошло одно, или это невозможно?

— Невозможно.

— Ведь одно-то, как оказалось, имеет части; а если имеет оно части, то и начало, и конец, и средину.

— Да.

— Но не прежде ли всего является начало, — как у самого одного, так и у каждой из иных вещей, и не после ли начала — все прочее, до самого конца?

— Как же.

— А все это прочее, скажем, суть части целого и одного; само же то явилось одним и целым вместе с концом.

— Да, скажем.

— Но конец-то, думаю, является как самое по-

следнее, и происходить вместе с ним лежит в природе одного; так что если само одно необходимо является не вопреки природе, то, происшедши вместе с концом, оно должно, по природе, явиться в заключение всего.

— Явно.

— Стало быть, одно моложе иных вещей, а иные вещи старше одного[87].

— Так опять представляется мне.

— Что же далее? Если бы начало, или иная какая бы то ни было часть одного, либо иного чего-нибудь, была часть, а не части, то, будучи частью, не необходимо ли ей быть одним?

— Необходимо.

— Поэтому одно произойдет и вместе с появлением первой, и вместе с появлением второй, и не отступит ни от одной из являющихся частей, какая бы еще ни явилась, пока, дошедши до последней, не сделается целым одним, не отдельным в своем происхождении ни от средней, ни от последней, ни от первой, ни от какой иной.

— Правда.

— Стало быть, одно — того же возраста со всем прочим; так что если само одно идет не вопреки своей природе, то оно должно бы произойти и не прежде, и не после иных вещей, а вместе с

ними. По той же причине одно будет и не старше иных вещей, и не моложе, как и иные вещи в отношении одного[88]. А на прежнем основании одно и старше, и моложе, равно как и иные вещи относительно его.

— Конечно.

— В таком оно положении и так произошло. Но что́ сказать о том, что одно бывает старше и моложе иных вещей, а иные вещи старше и моложе одного, или, опять, что одно не бывает ни старше, ни моложе? То же ли имеет силу и относительно бывания, что относительно бытия, или иное?

— Не могу сказать.

— А я скажу по крайней мере то, что если что-нибудь старше другого, то быть не может, чтобы старшее бывало еще более старым, чем сколько отличалось оно возрастом сначала, при самом своем появлении, или, наоборот, чтобы младшее становилось еще более молодо; ибо когда к неравным частям прибавляются равные, — по времени или по чему иному, — разность всегда бывает равная, — та же, которою они различались прежде.

— Ка́к не равная.

— Стало быть, если разность возрастов всегда равна, то сущее-то сущего никогда не будет ни

старше, ни моложе, но старшее есть и явилось старше, а младшее — моложе, не *бывая* таким.

— Правда.

— И стало быть, одно, как сущее, никогда не бывает ни старше, ни моложе иных сущих.

— Конечно, не бывает.

— Смотри же, бывают ли таким-то образом предметы старшие и младшие?

— Каким, то есть?

— Которым и одно являлось старше иных вещей, и иные вещи — старше одного.

— Так что же?

— Когда одно старше иных вещей, оно провело, вероятно, больше времени, чем иные вещи.

— Да.

— Наблюдай же опять: если к большему и меньшему времени мы прибавим время равное, то равною ли долею будет различаться большее от меньшего, или меньшею?

— Меньшею.

— Стало быть, одно не будет потом настолько же, как и прежде, отличаться возрастом от иных вещей, но, получив равное с ними время, всегда относительно их будет иметь в возрасте меньшую, чем прежде, разность. Не так ли?

— Да.

— Но что́ меньше-то отличается возрастом от чего-нибудь, чем прежде, то́ не моложе ли будет прежнего сравнительно с тем, в отношении к чему сперва было старше?

— Моложе.

— Если же моложе, то то́ другое, опять, в отношении к тому одному, не будет ли старше, чем прежде?

— Конечно.

— Итак, младшее по рождению бывает старше по отношению к тому, что́ родилось прежде и есть старше: но это никогда не есть, а всегда бывает старше того; ибо то всегда получает прибавку к младшинству, а это к старшинству. Таким же образом, опять, старшее бывает моложе младшего; ибо, идя по противоположным направлениям, они становятся противоположными одно другому, — младшее старшим старшего, старшее младшим младшего. Но сделаться такими они не в состоянии; потому что если бы сделались, то уже не бывали бы, а были. Напротив, теперь они бывают старше и моложе одно другого: одно бывает моложе иных вещей, ибо оказалось старшим и возникшим прежде; а иные вещи бывают старше одного, потому что родились после. По такой же причине и иные вещи та́к относятся к

одному, поколику оказались старшими и возникшими прежде его.

— Да, представляется так.

— Итак, если ничто не бывает ни старше, ни моложе одно другого, поскольку то и другое всегда различаются на равное число; то и одно могло бы бывать ни старше, ни моложе иных вещей, и иные вещи — ни старше, ни моложе одного. Но поскольку бывающее прежде от позднейшего и позднейшее от бывающего прежде, необходимо различаются всегда иною долею; постольку необходимо также бывать взаимно старше и моложе: одному — против иных вещей, и иным вещам — против одного.

— Конечно, так.

— По всему же этому, одно как есть и бывает старше и моложе и само себя, и иных вещей, так и не есть и не бывает ни старше, ни моложе ни себя, ни иных[89] вещей.

— Совершенно так.

— А как скоро одно причастно времени и свойства бывать и старше, и моложе, то не необходимо ли ему, если оно причастно времени, быть причастным и этих — *некогда, потом* и *теперь*?

— Необходимо.

— Стало быть, одно и было, и есть, и будет, и

бывало, и бывает, и будет бывать.

— Как же.

— И возможно, что было, есть и будет нечто такое, что́ относится к нему и принадлежит ему.

— Конечно.

— Для него может быть и знание, и мнение, и чувство, как и теперь в отношении к нему мы проявляем все это.

— Ты говоришь правильно.

— Есть для него и имя, и слово, — оно и именуется, и высказывается; и все, что есть в этом роде возможного по отношению к иным вещам, возможно и по отношению к одному.

— Совершенно так.

— Исследуем теперь еще третье[90]. Если «одно есть» при тех условиях, как мы нашли, — есть одно и многое, и ни одно, ни многое, а также причастно времени, — не необходимо ли заключить, что оно, поколику есть одно, приобщается иногда сущности, а поколику не есть, не приобщается иногда сущности?

— Необходимо.

— И когда приобщается, возможно ли ему в то время не приобщаться или, когда не приобщается, приобщаться?

— Невозможно.

— Стало быть, в иное время оно приобщается, а в иное не приобщается; ибо так только могло бы оно того же самого и приобщаться, и не приобщаться.

— Правильно.

— Посему есть и такое время, когда оно воспринимает бытие, и когда оставляет его. Иначе как будет возможно то иметь то же самое, то не иметь, если оно в известный момент не примет бытия, и не оставит?

— Никак.

— А воспринимать сущность — не рождением ли ты называешь это?

— Да.

— Оставлять же сущность — не разрушением ли?

— Конечно.

— Так одно, принимая и оставляя сущность, как видно, рождается и разрушается.

— Необходимо.

— Но, будучи одним и многим, рождающимся и разрушающимся, не разрушается ли оно в значении многого, когда рождается одним, и не разрушается ли в значении одного, когда рождается многим?

— Конечно.

— Бывая же одним и многим, не необходимо ли ему разделяться и соединяться?

— И очень.

— Да тоже, когда оно подобно-то и не подобно, — уподобляться и лишаться подобия?

— Да.

— И опять, когда оно больше, меньше и равно, — увеличиваться, умаляться и равняться?

— Так.

— А когда оно, движась, останавливается и, стоя, переходит к движению, тогда само-то, вероятно, должно быть вне всякого времени.

— Как так?

— Прежде стоявшему потом двигаться, и прежде двигавшемуся потом стоять, — испытывать это, не подвергаясь перемене, невозможно.

— Как возможно!

— А нет такого (малого) времени, когда что-либо могло бы вместе и не двигаться, и не стоять.

— Конечно нет.

— Однако ведь не будет же перемены без перемены.

— Естественно, нет.

— Когда же оно переменится? Ведь оно не может перемениться ни стоя, ни двигаясь, ни находясь во времени.

— Конечно, не может.

— Не странным ли выходит то, в чем оно должно находиться, когда переменяется?

— Что же это такое?

— Мгновенность[91]. Ведь мгновенность, по-видимому, означает нечто такое, что из нее происходит перемена на обе стороны; ибо из стояния-то стоящего еще не выходит перемены, и из движения движущегося еще не выходит перемены; но эта странная какая-то природа мгновенности лежит между движением и стоянием, не находясь ни в каком времени, и (только) в ней и из нее движущееся переходит к стоянию и стоящее к движению.

— Должно быть.

— Так одно, если оно и стоит, и движется, должно подвергаться перемене в том и другом отношении; ибо только так осуществляет оба состояния. Подвергаясь же перемене, оно подвергается ей мгновенно; и когда переменяется, оно не бывает ни в каком времени, и не движется тогда, и не стоит.

— Конечно нет.

— Так ли относится одно и к иным переменам? Когда из бытия происходит в нем перемена к уничтожению, или из небытия — к рождению, не

бывает ли оно и тогда между некоторыми движениями и стояниями, так что оно и есть тогда и не есть, и не рождается и не уничтожается?

— В самом деле, походит.

— По той же причине, когда переходит и из одного ко многому, и из многого к одному, одно не есть ни одно, ни многое, не разделяется и не соединяется; и идя из подобного к не подобному, и из не подобного к подобному, оно ни подобно, ни не подобно, и не уподобляется, и не делается не подобным; и идя из малого к великому и равному, либо наоборот, оно ни мало, ни велико, ни равно, и не увеличивается, и не уменьшается, и не равняется.

— Походит, что нет.

— Такие-то все свойства получает одно, если оно есть.

— Ка́к не такие.

— Не рассмотреть ли теперь, что́ приходится испытывать иным вещам, если одно есть?[92]

— Надобно рассмотреть.

— Скажем ли же, что́ должно испытать иное относительно одного, если одно есть?

— Скажем.

— Итак, если иное относительно одного есть, то одно не есть иное; потому что иначе не было бы

иного относительно одного.

— Правильно.

— Однако ж иное не совсем лишено одного, а каким-то образом причастно его.

— Каким же образом?

— Иное относительно одного есть иное, поколику имеет части; ибо если бы не имело оно частей, то было бы совершенно одно.

— Правильно.

— А части-то, говорим, свойственно иметь тому, что есть целое.

— Да, говорим.

— Целому же одному, которого части будут частями, необходимо состоять из многого; потому что каждая из частей должна быть частью не многого, а целого.

— Как это?

— Если бы что-нибудь было частью многого, к которому и само принадлежало, то составляло бы, конечно, часть как себя, что невозможно, так и каждой из иных относительно одного вещей, если уж оно есть часть всего; ибо, не будучи частью одного, оно будет частью иного, кроме этого, и таким образом не будет частью чего-либо единичного, а коли так, не будет частью ничего во многом; не будучи же частью ничего, невоз-

можно ему быть чем-либо во всем том, в чем оно есть ничто ничему, — ни часть, ни что бы то ни было иное.

— Явно, что так.

— Стало быть, часть есть часть не многого, и не всего, а некоторой одной идеи и чего-то одного, что мы называем целым, которое из всего стало совершенным одним; этого-то частью должна быть часть.

— Без сомнения, так.

— Следовательно, если иное имеет части, то оно будет также причастно целого и одного.

— Конечно.

— Стало быть, иное относительно одного необходимо есть одно совершенное, целое, имеющее части.

— Необходимо.

— Да и для каждой части-то тот же закон; ведь и ей необходимо быть причастною одного: если, то есть, каждая из них — часть, то каждое-то означает, конечно, нечто одно, отделенное от иного и существующее по себе, как скоро уж будет каждое.

— Правильно.

— Но если оно будет причастно одного, то явно, что будет причастно как иное, а не одно; ибо

иначе не приобщалось бы, а было бы самым одним; быть же чему одному, кроме самого одного, вероятно, невозможно[93].

— Невозможно.

— Но приобщаться-то одного необходимо и целому, и части: первое будет оттого одним целым, которого частями будут части; а каждая часть — опять одной частью целого, которое будет целым части.

— Так.

— То, что причастно одного, не будет ли приобщаться как отличное от него?

— Ка́к же иначе.

— Отличное же от одного будет, вероятно, многое; потому что если бы иное относительно одного было и не одно, и не больше одного, то оно было бы ничто.

— Конечно, так.

— А когда того, что́ причастно одной части и одного целого, больше одного, то не необходимо ли уже тому-то самому, принимающему одно, быть по количеству беспредельным?

— Как?

— Посмотрим вот с какой стороны: не правда ли, что, тогда как вещь принимает одно, она принимает его еще не будучи ни одним, ни при-

частным одного?

— Явно.

— Но будучи многим, в чем нет одного?

— Конечно, многим.

— Так что же? Если бы мы захотели мысленно отделить от этого самое, сколько возможно, малое, то не необходимо ли, чтобы и это отделенное, так как оно не причастно одного, было многим, а не одним?

— Необходимо.

— И для того, кто всегда так наблюдает отличную природу вида[94] самою по себе, сколько можем мы всякий раз ее видеть, не будет ли она, по множеству, беспредельна?

— Без сомнения, так.

— А когда каждая часть становится одною частью[95], тогда части имеют уже предел — и одна в отношении к другой, и в отношении к целому, равно как целое — в отношении к частям.

— Совершенно так.

— Значит, иному относительно одного, когда произойдет общение самого его с одним, приходится[96], как видно, проявлять нечто отличное в самом себе, что́ дает предел одному в отношении к другому, тогда как природа иного сама по себе дает беспредельность.

— Явно.

— Таким образом, иные вещи относительно одного и как целое, и как частичное, и беспредельны, и причастны предела.

— Конечно.

— Не подобны ли также и не неподобны как одна другой, так и самим себе?

— Каким же образом?

— Поскольку они, по своей природе, вероятно, беспредельны, постольку все будут иметь те же свойства.

— Конечно.

— И поскольку все-то причастны предела, постольку, равным образом, будут иметь те же свойства.

— Ка́к не будут.

— Но если приходится им быть в состоянии определенности и беспредельности, то, имея те свойства, они, по своим свойствам, будут взаимно противны.

— Да.

— Противное же всего более не подобно.

— Как же.

— Стало быть, по каждому из обоих этих состояний они будут подобны и самим себе, и одна другой, и по обоим, в том и другом отношении,

окажутся также самыми противными и самыми не подобными.

— Должно быть.

— Таким образом, иные вещи и сами себе, и одни другим будут подобны и не подобны.

— Так.

— И будут те же и взаимно различны, находиться и в движении, и в покое, и уже не трудно найти, что иные вещи относительно одного обнаружат все противные свойства, если уж оказалось, что они испытывают эти.

— Ты правильно говоришь.

— Но оставим это, как дело уже ясное, и рассмотрим[97] опять, — если есть одно, не иначе ли еще представится нам иное относительно одного, или только так?

— Конечно, рассмотрим.

— Скажем же сначала, что́, если есть одно, должно испытывать иное относительно одного.

— Да, скажем.

— Одно не есть ли особое от иного и иное не есть ли особое от одного?

— Почему так?

— Потому что, кроме этого, нет ничего другого, что́ было бы иное относительно одного, и иное — относительно иных вещей; ведь когда сказано:

одно и *иное*, — сказано все.

— Конечно, все.

— Стало быть, нет более ничего, отличного от этих, в чем, как том же, было бы одно и иное.

— Конечно нет.

— Следовательно, одно и иное никогда не находятся в том же.

— Походит, что нет.

— Стало быть, особо?

— Да.

— А истинное одно, сказали мы, частей-то не имеет.

— Как иметь?

— Следовательно, одно не будет в ином ни как целое, ни частями, если оно есть особое от иного и не имеет частей.

— Как быть!

— Поэтому иное никаким образом не причастно одного, коль скоро не причастно ни какой-нибудь части его, ни целого.

— Походит, что нет.

— Стало быть, иное никаким образом не есть одно и не имеет в себе никакого единства.

— Конечно, не имеет.

— Следовательно, иное не есть и многое[98], ибо каждая часть его была бы одною частью целого,

если бы их было много. Значит, иное, так как оно никаким образом не причастно одного, не есть ни одно, ни многое, ни целое, ни частичное.

— Правильно.

— Стало быть, иное, если оно везде лишено одного, не есть ни два, ни три, — ни само по себе, ни содержит их.

— Так.

— Посему иное, как само ни подобно, ни не подобно одному, так и в нем не заключается ни подобия, ни неподобия; потому что если бы иное относительно одного было подобно и не подобно, или имело в себе подобие и неподобие, то заключало бы в себе, вероятно, два взаимно противных вида.

— Явно.

— Но быть не может, чтобы иное причастно было чего-нибудь двоичного, когда оно не причастно ничего.

— Невозможно.

— Стало быть, иное не есть ни подобное, ни не подобное, ни то и другое вместе; потому что, будучи подобным или неподобным, оно было бы причастно одного которого-нибудь вида, а будучи тем и другим вместе, было бы причастно двух противных, что оказалось невозможным.

— Правда.

— Поэтому оно не то же и не различно, не движется и не стоит, не рождается и не погибает, не есть ни больше, ни меньше, ни равно и не имеет иных подобных свойств; ибо если бы иное было в состоянии испытывать что-нибудь такое, то приобщалось бы и одного, и двух, и трех, и нечета, и чета, — чего иному, как скоро оно совершенно и всячески лишено одного-то, быть причастным оказалось делом невозможным.

— Сущая правда.

— Таким-то образом, если есть одно, то оно и есть все, и не есть одно — ни для себя, ни также для иного.

— Совершенно справедливо.

— Пусть. Но что должно произойти, если одного нет?[99] Не рассмотреть ли теперь и этого?

— Да, надобно рассмотреть.

— Так что же это будет за предположение: если одного нет? Отличается ли оно от этого: если не одного нет?

— Конечно, отличается.

— Различны ли только, или совершенно противны будут положения: *если не одного нет,* и *если одного нет*?

— Совершенно противны[100].

— Что же, когда кто скажет: если великости нет[101], или малости нет, или что-нибудь иное подобное, — не покажет ли он каждым таким положением, что под не существующим разумеет нечто отличное?[102]

— Конечно.

— Не покажет ли он и теперь, что под не существующим разумеет нечто отличное от другого, когда полагает: если одного нет? И знаем ли мы, что́ говорит он?

— Знаем.

— Стало быть, он говорит, во-первых, о чем-то подлежащем знанию[103], потом об отличном от иных вещей, если уж полагает одно, — бытие ли приложит к этому или небытие: ведь что полагается не существующим, познается оттого ничуть не менее, как нечто, и притом отличное от иных вещей. Или нет?

— Необходимо.

— Итак, уже на первых порах надобно сказать вот что: если одного нет, то что́ (оно) должно быть? Во-первых, ему, как видно, надобно приписать то, что относительно его есть познание, а иначе и не знали бы, о чем говорится, когда бы кто полагал «если одного нет».

— Правда.

— Потом, не то ли, что от него отлично прочее? А иначе и оно не может быть называемо отличным от прочих вещей.

— Конечно.

— Стало быть, кроме познания, приложимо к нему и отличие. Ведь тот говорит об отличии не в иных вещах, когда одно называет отличным от иных вещей, а об отличии именно его.

— Явно.

— Да это не существующее одно причастно и *того*, и *чего-нибудь*, и *этого*, и *этому*, и *этих*, и всего подобного; потому что иначе не могло бы быть и речи об одном и от одного отличном; иначе и в нем ничего не было бы, и ему ничто не принадлежало бы, и оно не выдавалось бы за нечто, — если бы не причастно было ни *чего-нибудь*, ни иного подобного[104].

— Правильно.

— Быть то одному нельзя[105], если действительно его нет; но одному быть причастным многого ничто не мешает, и даже необходимо, как скоро нет именно того одного, а не иного. Конечно, если не будет ни одного, ни того[106], но будет речь (также) об ином, то не следует ничего и произносить. Напротив, когда предполагается не существующим то́ одно, а не иное, — необходимо

быть ему причастным и *того,* и иного многого.

— Конечно.

— Принадлежит ему, стало быть, и неподобие[107] в отношении к иному; потому что иное, как чуждое одному, будет от него отлично.

— Да.

— А отличное не инородно ли?

— Ка́к не инородно!

— Инородное же не не подобно ли?

— Конечно, не подобно.

— Но если оно не подобно одному, то явно, что не подобное-то будет не подобно не подобному.

— Явно.

— Значит, и в одном будет неподобие, в силу которого иное ему не подобно.

— Походит.

— А если есть в нем неподобие в отношении к иному, то не необходимо ли быть в нем подобию по отношению к себе?

— Как?

— Если есть в одном неподобие одному, то не могло бы быть и речи о таком предмете как об одном[108], и предположение касалось бы не одного, а (чего-либо) иного в рассуждении одного.

— Конечно.

— А ведь не должнó бы.

— Конечно нет.

— Стало быть, одному надобно иметь подобие самому с собою[109].

— Надобно.

— Да оно опять и не равно иному; потому что если бы было равно, то уже *было бы*[110] и, по равности, было бы и подобно иному; а оба эти положения, как скоро одного нет, невозможны.

— Невозможны.

— Но так как оно не равно иному, то не необходимо ли, чтобы и иное было не равно ему?

— Необходимо.

— А то, что́ не равно, не есть ли не равное?

— Да.

— Не равное же не есть ли не равное не равному?

— Ка́к же иначе.

— Так что одно причастно и неравности, в силу которой иное ему не равно?

— Причастно.

— Но ведь неравность-то есть великость и малость.

— Да.

— Стало быть, великость и малость тоже есть в таком одном.

— Должно быть.

— Однако ж великость и малость всегда далеки одна от другой.

— Конечно.

— Стало быть, между ними всегда есть что-нибудь.

— Есть.

— Так можешь ли указать между ними что-нибудь иное, кроме равности?

— Нет, только это.

— Следовательно, в чем есть великость и малость, в том есть и находящаяся между ними равность.

— Явно.

— Так в одном не существующем имеются, как видно, и равность, и великость, и малость[111].

— Походит.

— Но, конечно, оно должно некоторым образом быть причастно и сущности[112].

— Как же это?

— Надо, чтоб это было так, как говорим: ведь если б оно было не так, мы говорили бы неправду, полагая, что одного нет (μὴ εἶναι); а когда правду, — явно, что говорим о сущем. Или не так?

— Конечно, так.

— Если мы полагаем, что говорим правду, то необходимо нам полагать, что говорим и о су-

щем[113].

— Необходимо.

— Есть, стало быть, как видно, одно не существующее; потому что если не существующего не будет, — если, то есть, оно потеряет[114] что-нибудь из бытия в пользу небытия, — то вдруг станет существующим.

— Без сомнения, так.

— Следовательно, чтобы не быть, оно должно связываться в небытии — бытием небытия[115], подобно тому, как существующее, чтобы совершенно быть, должно связываться в бытии — небытием небытия; ибо так-то особенно и существующее будет, и не существующего не будет, — когда, то есть, существующее будет причастно бытности быть существующим и небытности быть не существующим, — если уж имеет быть совершенно, — и когда не существующее будет причастно небытности не быть не существующим и бытности быть не существующим, — иначе и не существующего в собственном смысле опять не будет.

— Весьма справедливо.

— Поэтому, когда существующее причастно небытия, а не существующее — бытия, то необходимо и одному, если его нет, быть причастным

бытия, чтобы не быть.

— Необходимо.

— Так и для одного открывается сущность, если его нет.

— Открывается.

— Стало быть, и несущность, если его нет.

— Как же.

— Возможно ли же, чтобы что-нибудь, будучи каким-либо, было не таким, не переходя из этого состояния?

— Невозможно.

— Следовательно, все указывает на такой переход, что является таким и не таким.

— Как же.

— Переход же назовем движением или чем?

— Движением.

— Но не явилось ли нам одно существующим и не существующим?

— Да.

— Стало быть, оно является таким и не таким.

— Походит.

— Значит, одно не существующее оказалось и движущимся, если совершает переход из бытия в небытие.

— Должно быть.

— Однако ж если в ряду-то существ оно нигде

не существует[116], как не существующее, — поколику его нет, — то не может оно и переходить куда бы ни было.

— Как может!

— Стало быть, под образом перехода, и двигаться.

— Не может.

— Да нельзя ему и вращаться в том же месте; ибо оно нигде не соприкасается с тожественным[117]: тожественное ведь есть существующее; не существующему же быть в чем существующем невозможно.

— Конечно.

— Так что одно не существующее не может вращаться в том, в чем его нет.

— Не может.

— Да одно, вероятно, и не переиначивает себя ни как существующее, ни как не существующее; потому что если бы оно переиначивалось, то речь была бы уже не об одном, а о чем-нибудь ином.

— Правильно. Если же одно и не переиначивается, и не вращается в том же месте, и не переходит, то движется ли еще как-нибудь?

— Как двигаться!

— Но не движущемуся-то необходимо быть в покое, а покоющемуся — стоять.

— Необходимо.

— Стало быть, одно не существующее, как видно, и стоит, и движется.

— Походит.

— Но если оно движется-то, то крайне необходимо ему переиначиваться[118]; ибо насколько что-нибудь двигалось, настолько бывает уже не таким, каким было, а иным[119].

— Так.

— Значит, одно, как движимое, и переиначивается.

— Да.

— А как вовсе не движимое-то, вовсе и не переиначивалось бы.

— Конечно нет.

— Стало быть, одно не существующее, поколику движется, переиначивается, а поколику не движется, не переиначивается.

— Конечно нет.

— Следовательно, одно не существующее и переиначивается, и не переиначивается.

— Явно.

— Переиначивающемуся же не необходимо ли бывать отличным от того, чем оно было прежде, и погибать для состояния прежнего[120], а не переиначивающемуся — и не рождаться, и не

погибать?

— Необходимо.

— И одно не существующее, будучи переиначиваемо, стало быть, рождается и погибает, а не переиначиваемое ни рождается, ни погибает. Таким образом, одно несуществующее и рождается и погибает, и не рождается и не погибает.

— Конечно, так.

— Обратимся же опять к началу и посмотрим, то же ли представится нам, что́ теперь, или другое.

— Да, надобно.

— Итак, если одного нет[121], что́ должно, говорим, по отношению к нему оказаться?

— Да.

— Но когда мы говорим это *нет*, то иное ли что означается им, как не отсутствие сущности в том, чему мы отказываем в бытии?

— Не иное.

— Так, полагая, что чего-либо нет, полагаем ли мы некоторым образом его небытие и некоторым — бытие? Или это выражение *нет* означает просто, что не существующее-то вовсе нигде не есть и никак не причастно сущности?

— Да, совершенно просто.

— Стало быть, не существующее не может ни быть, ни как-нибудь иначе приобщаться сущ-

ности.

— Конечно нет.

— Но рождаться и погибать иное ли что было, как не воспринимать сущность и не терять ее?

— Не иное.

— А что́ ничему этому не причастно, то́ и не воспринимает, и не теряет сущности.

— Как же.

— Стало быть, одному, поколику оно вовсе не существует, ни иметь сущность, ни оставить ее, ни переменить никак нельзя.

— Естественно.

— Следовательно, одно не существующее, поколику никаким образом не причастно сущности, и не погибает, и не рождается.

— Явно, что нет.

— Стало быть, и никак не переиначивается; потому что, испытывая это, рождалось бы уже и погибало.

— Правда.

— Если же оно не переиначивается, не необходимо ли ему и не двигаться?

— Необходимо.

— Однако ж, нигде не существуя, оно, скажем, и не стоит; ибо стоящее должно всегда быть в чем-нибудь том же.

— В том же, не иначе.

— Таким-то образом не существующее, скажем опять, и никогда не стоит, и не движется.

— Конечно нет.

— Да и нет таки в нем чего-либо существующего; ибо, причастное существующего, оно было бы уже причастно и сущности.

— Явно.

— Стало быть, нет в нем ни великости, ни малости, ни равности.

— Конечно нет.

— Да не будет в нем и подобия-то и инородности, ни в отношении к себе, ни в отношении к иному.

— Явно, что не будет.

— Что же? будет ли для него как-нибудь иное, если для него не должно быть ничего?

— Невозможно.

— Стало быть, иное для него ни подобно, ни не подобно, ни тожественно, ни отлично?

— Конечно.

— Что же? В отношении к не существующему будет ли иметь место *того*, или *тому*, или *что*, или *это*, или *этого*, или *иного*, или *иному*, или *некогда*, или *потом*, или *теперь*, или познание, или мнение, или чувство, или слово, или имя,

или иное что-нибудь из существенностей?

— Не будет.

— Но так-то одно не существующее становится никаким.

— Да, походит-таки, что оно — никакое[122].

— Рассудим еще: если одного нет, — что́ должно испытать иное[123].

— Рассудим.

— Иное, вероятно, должно быть[124]; потому что если и иного нет, то не говорили бы об ином.

— Так.

— Если же речь идет об ином, то иное-то есть отличное. Или *иное* и *отличное*[125] не прилагаешь ты к тому же самому?

— Прилагаю.

— Отличным-то мы называем, вероятно, отличное от другого, а иным — иное в отношении иного?

— Да.

— Стало быть, у иного, — чтобы быть ему иным, — есть нечто, в отношении чего оно будет иным.

— Необходимо.

— Что же будет оно? Ведь в отношении одного-то, если его нет, оно иным не будет[126].

— Конечно, не будет.

— Стало быть, под условием взаимного отношения вещей; ибо это только остается еще иному, — или уж быть иным в отношении к ничему.

— Правильно.

— Взятые, стало быть, во множестве вещи суть «иное», — каждая в отношении к другой[127]; ибо в единстве, как скоро одного нет, это для них невозможно: за то по множеству, каждая масса их, как видно, беспредельна[128], хотя бы кто взял, по-видимому, самое малое. Так во сне вдруг вместо кажущегося одного представляется многое, и вместо самомалейшего — чрезвычайно большое, по сравнению с тем, что из него выделяется.

— Весьма справедливо.

— Так иное будет иное во взаимном отношении таких-то масс, — если есть иное при несуществовании одного.

— Совершенно так.

— Но когда много масс, не явится ли каждая одною, хотя в действительности и не будет[129], если нет одного?

— Так.

— И покажется, что они имеют число, — если их много и каждая составляет одно?

— Конечно.

— И одни из них явятся четными, другие нечетными, — но опять ложно, если одного не будет.

— Конечно, ложно.

— Притом покажется, говорим, что в них есть и самомалейшее-то; но оно представится многим и великим, в сравнении с каждым из многих и малых существ.

— Ка́к не представиться!

— И каждая масса покажется также равною многому малому; потому что являющееся не перейдет от бо́льшего к меньшему, прежде чем представится в средине между ними; а это будет представление равности.

— Естественно.

— Но, и в отношении к иной массе, и в отношении к самой себе имея предел, не покажется ли каждая масса вместе и не имеющею ни начала, ни конца, ни средины?

— Каким же образом?

— Ведь когда мысленно допустишь в них какое-нибудь из тех свойств, — всегда прежде начала является иное начало, после конца — другой, остающийся конец[130], а в средине — иная, еще более средняя средина, но меньшая — потому что, за несуществованием одного, невозможно схватить каждую из них, как одну.

— Весьма справедливо.

— И та́к необходимо, думаю, дробится в делении все сущее, какое кто берет мысленно; потому что берется, вероятно, масса, без одного.

— Конечно, так.

— Такое-то сущее — тому, кто смотрит издали[131] и тупо, не необходимо ли является одним, но мыслящему вблизи и остро — беспредельным в каждой из отдельностей, — поколику они лишены одного, как не существующего?

— Весьма необходимо.

— Таким образом иное, в своих отдельностях, — как скоро одного нет, а есть иное в отношении одного, — должно являться беспредельным и имеющим предел, одним и многим.

— Должно.

— Не покажется ли оно также подобным и не подобным?

— Почему же?

— Например, фигуры на картине для стоящего вдали, сливаясь все в одно, являются с одними и теми же свойствами и становятся подобными.

— Конечно.

— А кто подошел-то, тот видит многое и различное; по представлению же различного, видимое признает инородным и не подобным одно дру-

гому.

— Так.

— Значит, и самые массы необходимо должны являться и подобными, и не подобными, как самим себе, так и одни другим.

— Конечно.

— А потому, и теми же и взаимно различными, и соприкасающимися и обособленными, и имеющими все виды движения и совершенно неподвижными, и рождающимися и погибающими, и ничего такого не обнаруживающими и обнаруживающими все такое, — что́ раскрыть было бы нам уже не трудно, если, при несуществовании одного, мы положим многое.

— Весьма справедливо.

— Взойдем еще однажды к началу, и скажем: если одного нет, то чем должно быть иное в отношении одного?[132]

— Да, скажем.

— Ведь иное не будет одним.

— Ка́к быть.

— Да не будет и многим-то; потому что во многом находилось бы и одно: а когда ни в чем этом нет одного, — все вместе оно ничто; так что не будет и многого.

— Правда.

— Если нет одного в ином, иное не есть ни многое, ни одно.

— Конечно, так.

— Да и не является ни одним, ни многим.

— Почему же?

— Потому что иное ни с чем из не существующего нигде, никаким образом и никакого не имеет общения[133], и ничто из не существующего не содержится в чем-нибудь ином, так как у не существующего нет и частей.

— Правда.

— Стало быть, в ином нет и мнения о не существующем или представления, и не существующее вовсе никак не мнится для иного.

— Конечно нет.

— Следовательно, если одного нет, то и не мнится что-либо иное, ни как одно, ни как многое; потому что без одного мнить многое невозможно.

— Невозможно.

— Стало быть, если нет одного, — иное и не есть, и не мнится — ни как одно, ни как многое.

— Походит, что нет.

— То же и как подобное и не подобное.

— Конечно нет.

— Да и как тожественное и различное, соприка-

сающееся и обособленное, или в связи с другими свойствами, в которых мы проследили выше его явления: этих свойств иное не имеет и в них не является, если одного нет.

— Правда.

— Итак, сказав кратко: если одного нет, то нет ничего, — не правильно ли мы скажем?

— Без сомнения, правильно.

— Скажем же и это, и, как видно, то, что если одно есть, или одного нет, то как само оно, так и иное, и в отношении к себе, и в отношении одно к другому, совершенно все есть и не есть, всем является и не является.

— Весьма справедливо.

Примечания

[1] Адимант и Главкон, которых братом по матери представляется здесь Антифон, с первого взгляда могут быть сочтены за братьев Платона (см. Groen von Prinsterer, Prosopogr. Plat. p. 207 sqq). Так думали действительно Плутарх (De fraterno amore, p. 484 E, ed. Franc.) и Прокл (Comm. in Parm. t. IV, p. 67), который Антифона почитает младшим братом Платоновым. Но Шлейермахер остроумно замечает: каким же образом Антифон мог беседовать с Зеноновым другом Пифодором в то

время, как Сократ едва достиг только юношеского возраста? Также и Аст (De vita et scriptis Pl. p. 244) этих Главкона и Адиманта прямо отличает от соименных им братьев Платона. Теперь относительно этих лиц дознано еще более. В последнее время К. Герман доказал, что и те Главкон и Адимант, которые беседуют в «Государстве», не были братьями Платона; потому что Главкон, как свидетельствует Ксенофонт, был младшим братом Платоновым и мог родиться лишь около 428 года до Р. Х., тогда как разговор происходил около 430 или 431 года. Поэтому остается предположить, что Адимант и Главкон, беседующие как в «Государстве», так и в «Пармениде», были не братья, а только старшие по колену родственники Платона, носившие, согласно с обычаем афинян, те же родовые имена.

[2] Могут подумать, не тот ли это Кефал, отец оратора Лизиса, что́ разговаривает с Сократом в начале Платонова «Государства». Но, по моему мнению, тут вовсе нет места недоумению. Платон в «Пармениде» прямо называет Кефала не сиракузским, как в «Государстве», а клазоменским: ἐπειδὴ οἴκοθεν ἐκ Κλαζομενῶν ἀφικόμεθα κ. τ. λ. Притом о сопутниках своих, пришельцах клазоменских, этот Кефал говорит: οἵδε πολῖταί μοί εἰσι, и

рассказывает, что Антифон был еще мальчиком, когда он τὸ πρότερον ἐπεδήμησα ἐκ Κλαζομενῶν, из чего видно даже, что он долго жил в Клазоменах. К Кефалу, отцу Лизиса, все это нисколько нейдет, потому что он в 4 году LXXVI олимп. переселился из Сиракуз и прожил в Афинах 30 лет (см. Lysiae, Adv. Eratosthen. p. 120, 20. Clinton. Fast. Hellen, p. 57, ed. Krüger).

[3] Не угодно ли объявить, λέγοις ἄν, — очень обыкновенное у Платона употребление желательного наклонения вместо повелительного. Формула вежливости, которой по-русски соответствует фраза: не угодно ли, — напр., сделать или сказать то-то (см. De Rep. X, p. 608 D).

[4] Герман из самого вступления к «Пармениду» очень хорошо определяет родственные отношения Адиманта, Главкона, Антифона и Перилампа с Платоном. Об отце Главкона и Адиманта в этом диалоге не упоминается, однако ж видно, что они были Платоновы родственники; ибо говорится, что брат их по матери был Антифон, сын Перилампа, того, вероятно, самого, который в «Хармиде» (p. 148 A) называется дядею Хармида. Но тот Хармид был брат Периктионы, матери Платоновой.

[5] Procl. t. IV, p. 13: Ἀθηναῖος δὲ οὗτος ὁ Ἀντιφῶν,

τῶν ἐπ᾽ εὐγενείᾳ φρονούντων, καὶ διὰ τοῦτο καὶ περὶ ἱππικὴν σπουδάζων, ὡς τοῖς γενναίοις ἦν Ἀθηναίων πάτριον. Верховая езда и содержание скакунов было вообще любимым занятием благородного класса афинян. Это часто давало повод Аристофану к сатирическим выходкам и насмешкам (Equitt. v. 558 sqq. Avv. V. 1126 и 1442. Nubb. pass.).

[6] Мелит, по свидетельству Схолиаста, была δῆμος κεκροπίδος, о которой, кроме Гарпократиона, Свиды, Фотия, см. Schol. ad Aristoph. Rann. v. 500; ad Aristid. p. 182, ed. Fromm.; Meurs., Athen. Att. v. 12, etc.

[7] У древних философов, софистов и поэтов было в обычае посещать места больших народных праздников, чтобы показывать там плоды своей мудрости, своего искусства или какой-нибудь музы. С этою целью читает свое сочинение и Зенон в доме Пифодора (Panzerbieter, De Diogene Apolloniate, p. 13).

[8] Это в «Софисте» (p. 217 C) подтверждает сам Сократ: Παρμενίδῃ — παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου.

[9] Любимцем, παιδικά. Значение этого слова, вопреки толкованию непримиримого Платонова врага, Атенея (XI, 15), Схолиаст ad h. l. объясняет так: παιδικὰ κατὰ μεταφορὰν ἐπὶ πάντων τῶν

σπουδαζομένων πάνυ (сн. Phaedon, p. 68 A; p. 73 D. Gorg. p. 482 A et al.).

[10] В лице Зенона Платон, кажется, представлял образец эристиков, хотя он и не причислялся к последователям школы мегарской. Думать так мы имеем некоторые причины. Зенон, как известно, держался положений Парменида, а все мегарцы шли по следам элейцев, хотя единство их представляли и раскрывали по-своему. Притом, как Зенон почитался самым горячим диалектиком, — за что Секст Эмпирик, Диоген Лаэрций и другие называли его даже отцом диалектики, — так и мегарцы были великие охотники до споров, за что и названы эристиками. Диоген синопский, у Диогена Лаэрция (VI, 24), Εὐκλείδου σχολὴν не без причины называет Εὐκλείδου χολὴν. Да и Сократ, ὁρῶν Εὐκλείδην ἐσπουδακότα περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους, сказал: ὦ Εὐκλείδη, σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρῆσθαι, ἀνθρώποις δὲ οὐδαμῶς. Можно указать и на следующее сходство между мегарцами и Зеноном. Зенон, собственно говоря, только защищал Парменидово «одно», пользуясь известным диалектическим приемом — опровергать положения противников доказательствами косвенными, ab absurdo. И у Платона, как мы видим, он защищает единство, заключая к небытию многого из

наблюдения над вещами чувствопостигаемыми. Самое же сущее его, не имея разнообразия форм, было такого рода, что не могло подлежать искусству диалектическому и держалось только своим именем. Если не ошибаемся, то не иначе философствовали и мегарцы. Они тоже защищали высочайшее «одно» и имели в виду особенно отвлечь от него все многоразличие свойств, приличных вещам чувственным. Им нравилось отвергать общие роды всех вещей и видеть в своих доказательствах ту вещь, которая находится пред глазами.

[11] Может быть, к этому Аристотелю надобно относить слова Диогена Лаэрция (V, 54), что он был ὁ πολιτευσάμενος Ἀθήνησιν, οὗ καὶ δικανικοὶ φέρονται λόγοι χαρίεντες. Если к нему, то он, по-видимому, славился умом и почитался человеком остроумным. Диалог причисляет его к тридцати правителям, и о нем-то, вероятно, под этою категориею упоминает Ксенофонт (Hist. Gr. libr. II, 2, 18).

[12] Главная задача Зенона, как и всех элейцев, была доказать, что, в сущности, все есть одно. К решению этой задачи он, в отличие от Парменида, шел via obliqua, или, как говорят, modo omnia phaenomenalia ad absurdum reducente. Так как

многое есть относительное, а относительное, смотря по роду своих отношений, может заключать в себе различные, даже противоположные свойства, то Зенон полагал, что многое, заключая в себе противоречащие (подобные и не подобные) свойства, этими противоречиями уничтожает само себя. Сократ заметил это старание Зенона морочить слушателей, показывая вид, будто он говорит что-то отличное от речей Парменида, тогда как на самом деле отличался от него не содержанием и направлением, а только методою исследования.

[13] Независимо от всего или вопреки всему, что́ говорится, παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα, — то есть вопреки здравому смыслу, непрестанному свидетельству опыта и словам всех людей, всегда видящих пред собою многое и говорящих о многом. Элейцы в свое время щеголяли такими же парадоксами, какими ныне щеголяет подлежательный идеализм германских мыслителей.

[14] Лакедемонские собаки по чуткости и быстроте бега считались в Греции лучшими. Подробнее об этом см. Interpp. ad Sophocl. Aiac. v. 8. Virgil. Georg. III, v. 315. Petron. c. 40. Tertull. Apolog. p. 339, ed. Haverc. Plin. H. N. VI, 63.

[15] Намереваясь опровергнуть мнение Зенона,

что многого нет, Сократ пользуется доказательствами, заимствованными из идеологии Платона. Он полагает, что есть какие-то абсолютные виды подобия и неподобия, которым причастны бывают вещи чувствопостигаемые, поэтому не удивительно, говорит, если в иных из вещей отразилась та и другая идея, — то есть идея подобия и идея неподобия. То же надобно сказать и о других идеях, поскольку они становятся причастными вещам чувствопостигаемым. Но не так надобно мыслить о взаимном соединении самых идей, которые, как существующие самостоятельно, собственною своею силою, не могут принимать в себя силы и природы противной. Итак, важнейшим предметом, достойным философа, Сократ почитает то, чтобы он, при всей самостоятельности сказанных идей, показал, каким образом они могут и должны соединяться в вещах. Это желание Сократа выполнил своим рассуждением Парменид (p. 137 C sqq.), что́ и составляет содержание целого озаглавленного его именем разговора. Идеи в этом Платоновом сочинении, как и в других, означаются разными именами, — называются то εἴδη и γένη, то ἰδέαι, то αὐτὸ, соединенное с каким-нибудь существительным, понимаемым идеально. Впрочем, эти названия

Платон употребляет не безразлично. Εἶδος есть у него вид сам по себе, абсолютный сам в себе, хотя λογισμῷ λαμβάνεται (p. 129 E.); а ἰδέα есть вид, созерцаемый в природе вещи и в человеческом уме. Таким образом, εἶδος употребляется, когда мыслится о роде какой-нибудь рассматриваемой в себе вещи, как, напр., на p. 129 C: αὐτὰ τὰ γένη τὲ καὶ εἴδη. А ἰδέα входит в речь, когда к понятию рода присоединяется также значение образа, или представляемого человеческим умом, или выражаемого природою вещи. Впрочем, Аристотель от показанного значения этих названий несколько отступает: он τὰ εἴδη противополагает идеям и признает их прирожденными началами вещей, развивающимися в их природе. Поэтому в его Analyt. Poster. 1, 11 те εἴδη суть ἓν κατὰ πολλά; тогда как у Платона они ἓν παρὰ πολλά. Напротив, ἰδέαι у Аристотеля только φαινόμενα или νοούμενα εἴδη. Cн. Magn. Mor. I, 1.

[16] Взял бы особо виды сами по себе, διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ — τὰ εἴδη, то есть νομίζῃ εἶναι αὐτὰ καθ᾽ αὐτὰ τὰ εἴδη, как говорил прежде (128 E). Сократ хочет, чтобы сперва допущены были абсолютные виды; потом чтобы разъяснено было их взаимное отношение. А для чего это нужно, ясно откроется из рассуждения, которое вслед за этим предложит

Парменид; ибо оно учит, что идеи могут быть рассматриваемы с двух сторон, — как начала, принимаются за былое, но сами по себе, и затем — в их отношении к явлениям. Вот что, по нашему мнению, и составляет главную задачу всей книги; ибо таким образом прекрасно объясняется и природа идей, и то, как бывают причастны им вещи видимые.

[17] Сократ считает необходимым полагать идеи в трех областях знания: во-первых, в самых видах, где они суть начала абсолютные, сами по себе, и где редко обращается на них внимание; во-вторых, в вещах видимых, в которых они, различным образом завитые, выводятся на свет науками и искусствами, или ученым анализом вещественных предметов; в-третьих, в области мышления или рассудка, где они завиты в наши представления и понятия и должны быть открываемы умственною нашею деятельностью. В этом последнем случае идеи суть то, ὃ τις λογισμῷ λάβοι.

[18] Возражение Сократа Парменид понимает так, что виды или идеи существуют сами по себе, а вещи, подлежащие чувствам — опять сами по себе, и что последние могут быть причастны первых. Но каким образом возможно сближение

этих противоположностей? Решение сего вопроса Парменид поставляет задачею своей речи.

[19] Гейндорф изъясняет это так: καὶ πάντων τῶν ὄντων τοιούτων, οἷοι ἡμεῖς (я, ты и прочие присутствующие) ἐσμέν, или τῶν ἄλλων ὄντων ἀνθρώπων. Но с грамматическим строем фразы, кажется, согласнее будет понимать мысль Платона следующим образом: καὶ χωρὶς τῶν πάντων, οἷοι ἡμεῖς ἐσμέν, — то есть «полагаешь ли, что вид человека есть нечто отдельное от нас и от всего того, чтó таково же, каковы мы». Отсюда ясно, почему потом прибавляется: αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπων ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος. Парменид спрашивает: человек как вид отдельно ли существует от человека как неделимого и таков ли первый, каков последний? Есть ли также отдельные виды и прочих вещей? Поэтому-то Сократ и говорит, что он часто недоумевал, надобно ли принимать идеи вещей чувствопостигаемых.

[20] Философия пока не охватила тебя, οὔπω σοῦ ἀντείληπται φιλοσοφία. Философία в этом месте, без члена, означает не философию в смысле науки, имеющую известное содержание и направление, а в значении формальном, как философствование. Ἀντιλαμβάνειν, охватить, здесь то же, что овладеть. Пока философия не овладеет твоим

мышлением, не проникнет тебя и не направит к исканию причины всякого явления, сколь бы низким и маловажным оно ни казалось.

[21] А всегда часть, ἀλλὰ μέρος ἑκάστου ἂν εἴη. Смысл речи требует, чтобы ἑκάστου в этом месте относилось к εἶδος; а конструкция фразы такова, что оно самостоятельно или позволяет разуметь πράγματος. Видя такую несообразность, Штальбом, вслед за другими критиками, предполагает здесь неправильность текста, и со своей стороны хорошо догадывается, что лучше было бы читать: ἀλλὰ μέρος ἑκάστοτ᾽ ἂν εἴῃ, — хотя списки Платоновых сочинений постоянно сохраняют ἑκάστου ἄν ἕιη. Этот первый довод против теории идей заключается в следующем. Идея всецело ли заключается в неделимом, которое причастно ее? Если всецело в каждом, то она повторяется до бесконечности и, следовательно, уже не одна. Но Сократ настаивает, что она одна, и объясняет это примером дня, который, разделяясь по многим местам, тем не менее один. Здесь, по всей вероятности, можно полагать начало споров между номиналистами и реалистами; стоит только, вместо идеи, поставить общее или родовое понятие. Вопрос был тот же: род весь ли в своем единстве заключается в каждом из составляющих

его неделимых? Учение Вильгельма де Шампо отвечает на это положительно, и притом почти словами Платона: «eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis» (Ouvrages inedits d' Abelard, in-4°, 1836. Introduction, p. CXV). А возражение Парменида, что в таком случае идея была бы тожественна с каждым неделимым, существующим особо от всякого другого неделимого, — повторено было Абеляром: «Если род есть сущность неделимого, и если в каждом неделимом он содержится всецело, так что целая сущность Сократа есть вместе и целая сущность Платона; то следует, что, когда Платон находится в Риме, а Сократ в Афинах, сущность первого и последнего в то же самое время будет и в Риме, и в Афинах» (Oeuvres d' Abelard. Introduct. CXXXIV).

[22] По словам Прокла (t. V, p. 115), некоторые критики, находя смысл текста — от ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος до οὐκ ἄν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε — очень трудным, полагали, что он подложен. Прокл таких критиков не называет по имени. Между тем трудность этого места происходит, очевидно, не от подлога, а от тонкости Парменидова анализа. Парменид хочет высказать следующее: быть не может, чтобы малость, будучи сама в себе малостью, в то же время была больше своей части,

и, с другой стороны, чтобы явление, к которому будет приложена эта часть малости, становилось от того именно менее, а не более прежнего, ка́к бы следовало, в обыкновенном порядке вещей, ожидать.

[23] По догадке Парменида, Сократ к учению об идеях приведен был тем, что, видя многое, имеющее какой-нибудь один характер, замечал возможность это множество обнять мыслью, как одно. Когда же такая догадка подтверждена была Сократом, Парменид софистически заключает, что и схваченный душою вид можно опять объединить со всем тем, что под ним содержится; а отсюда следует, что идей должно быть бесконечное множество, так что число их определить невозможно. Софизм здесь — в том, что самые идеи причисляются к тем вещам, которые подчинены им и содержатся в общей их силе и природе.

[24] Второй довод Парменида против теории идей состоит в том, что идею превращает он в родовое понятие и находит возможность мыслить его под другим высшим родом, а этот опять под каким-нибудь высшим, и так до бесконечности. Явно, что таким образом идея у Парменида теряет значение самостоятельности и становится

понятием относительным, так что молодой, еще не твердый в своей теории философ поставляется в необходимость предположить, что τὰ εἴδη, может быть, не что иное, как νοήματα, или чистые представления рассудка, находящиеся только в душе. Но Парменид, с точки зрения тогдашних философов, опровергает и это мнение Сократа, полагая, что каждая мысль рассудка тогда только имеет какое-нибудь содержание, когда ей что-нибудь подчинено, или когда она входит в единство с предметом.

[25] Понятие рассудка приводит к единству то, что́ обще всем вещам, и отсюда происходит μία τις ἰδέα: так что это самое, видимое нами в неделимых как общее и объединяемое рассудком, называется ἰδέα; а поколику идея рассматривается сама по себе, как нечто единое и абсолютное, она становится εἶδος. Таким образом τὰ εἴδη происходят, очевидно, ἐκ τῶν ἰδέων. Отсюда Парменид тотчас заключает, что если τὰ εἴδη полагаются как виды и формы абсолютные, от простого мышления отличающиеся тем, что не остаются без всякой материи, но содержат нечто под собою, то выйдет, что вещи, будучи причастны их, и сами имеют способность мышления, либо, соединяясь с мышлением, силы мышления однако ж не

имеют. То есть Парменид учит: мыслимость и то, для чего есть мысль, — одно и то же, потому что независимо от бытия, в котором мысль высказывается, ты не найдешь мыслимости. Следуя этому учению, мегарцы полагали, что, по мнению Платона, между вещами и идеями находится такая связь, по которой первые существенно проникнуты последними; а без такого внутреннего сопроникновения идеи были бы чистым или общим мышлением, которое само по себе не дает никакого познания.

[26] Поняв, что неделимые существенно не могут быть причастны идей, Сократ полагает, что те и другие соединяются между собою некоторым подобием формы, и идеи почитает образцами вещей, чрез что близко подходит к учению Платона, который, как известно, видел в них вечные, отпечатленные в вещах прототипы. Но элеец не допускает и этого понятия об идеях; ибо мыслит их не как абсолютные, а как такие природы, которые всегда идут в сравнение с другими вещами. Не угадав предполагаемого Парменидом взгляда, юноша-Сократ незаметно поддается обманчивой его диалектике и начинает недоумевать.

[27] Если, то есть, возможно, чтобы было подобие между идеями и подлежащими чувствам

вещами.

[28] Парменид высказывает здесь ту мысль, что как скоро вещь уподобляется какому-нибудь виду, то всегда можно предполагать новый, высший вид, которому подобны и вещь, и самый, ей подобный, вид. Потом, когда установилось подобие той же вещи этому высшему виду, — мысль поднимается еще к дальнейшему виду, а вслед за тем устанавливается новое подобие, и таким образом ряд видов идет выше и выше. Из этого Парменид заключает, что вещи причастны видов не подобием, а чем-то иным, и что много возникло бы недоумений, если приписать видам как бы самостоятельность в ряду вещей, как бы, то есть, вещи были только вместилищем самостоятельного бытия их.

[29] Парменид полагает, что вид отнюдь не должен быть представляем как нечто выделенное из вещей и объединившееся, в смысле бытия самостоятельного.

[30] У нас нет — то есть нет в этой, видимой нами, природе. Парменид не допускает, что те сущности содержатся здесь, в природе самых вещей, если они существуют αὐταὶ καθ᾽ αὐτάς. Существуя таким образом, они должны быть мыслимы как нечто отдельное от вещей.

[31] Идеи, в представлении Парменида, составляют как бы особый мир, в котором они служат сущностями одна для другой, но не служат сущностями вещей, уподобляемых им и это подобие выражающих различными примененными к ним названиями. Касательно названий, выражающих уподобление вещей идеям, сомневался сам Сократ: «Боясь потеряться во множестве подобных оснований, — говорит он, — я распрощусь со всеми ими, и просто, безыскусственно, — пожалуй, может быть, и глупо, — буду держаться одного: что прекрасное происходит не от чего другого, как от присутствия, или от общения, или от иного участия в нем того прекрасного; ибо это или — или я еще не решил» (Phaedon, 100 D).

[32] Парменид полагает, что между вещами и идеями нет никакого взаимного сродства. Если мы видим слугу и господина, то слугу этого не можем полагать слугою господина самого в себе, какого мыслим только в уме. Равным образом и по той же причине нельзя ставить и господина в отношения к идее слуги. Мы поставляем во взаимное отношение только идеи того и другого. Здесь виден как бы закон природы, которым во взаимное сродство поставляются только идеи с идеями, вещи с вещами.

[33] Из приведенного выше основания Парменид заключает, что и знание, само в себе, относится только к тем самостоятельным видам, а с вещами видимыми не имеет никакой связи. Это, по словам Парменида, должно сказать не только вообще о знании, но и о познаниях частных: наши познания относятся собственно к предметам земным, а предметов мира идеального не касаются; в том мире предметами познаний служат не вещи чувственные, а идеальные истины.

[34] Бог есть ум совершеннейший и причина самых идей (см. De Rep. X, p. 597 A sqq.). Образ же высочайшего ума Платон видит в Зевсе (см. Phileb. p. 28 C; p. 30 D, E. Phaedr. p. 246 E). Итак, Парменид выражает здесь ту мысль, что существо Божие своим знанием объемлет все и что равным образом от него не могут ускользать и дела человеческие. Но Бог усматривает их своим, ему одному свойственным образом; а наш способ усматривания с природою его не сообразен. Все это доказательство Парменида не худо излагает Прокл, T. V, p. 225: Ὡς ἄρα ἔχει τὸ γιγνῶσκον φύσεως, οὕτως ἔχει καὶ ἡ γνῶσις, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἔστι τὸ γιγνωσκόμενον, οὕτως ὑπὸ πάντων γιγνώσκεσθαι πέφυκεν, ἀλλὰ κρειττόνως μὲν ὑπὸ τῶν κρειττόνων, ὑφειμένως δὲ ἐκ τῶν καταδεεστέρων.

Τί οὖν θαυμαστόν, ἐι καὶ ὁ θεὸς γιγνώσκει πάντα ὡς πέφυκεν, ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστά, μονοειδῶς δὲ τὰ πεπληθυσμένα, ἀϊδίως δὲ τὰ γεννητά, к. т. λ. Жаль, что этот взгляд древних философов не привился к мышлению философии современной, а в новейшем рационализме встретил начала, даже прямо враждебные. Впрочем, Парменид доводит свои заключения до крайности, и сближается почти с положениями деизма.

[35] То есть станет на такую точку мышления, из которой невозможны никакие дальнейшие выводы, — на которой, следовательно, нечего более делать пытливому уму, и всякое философствование его должно умолкнуть, как умолкает оно обыкновенно в области чистого опыта и совершенного разобщения вещей, где все существует только для чувственного усмотрения.

[36] Этот совет Парменида Сократу будет понятен, если мы различим философию и философствование. Последнее прирождено человеку и обнаруживается пытливостью ума, стремящегося находить всему причины, узнать все из каких-нибудь оснований. Этим стремлением вызываются частные мнения, питается желание сблизить, соединить или разделить понятия. Отсюда происходят ученые состязания или споры,

которые людям практическим, то есть занятым житейскими делами и интересами, кажутся часто ребяческою болтовней; полагая, что это — философия, они привыкают презирать ее, как бесполезное препровождение времени. Между тем и такое даже философствование вовсе не бесполезно: оно развивает ум, сообщает гибкость рассудку, изощряет силу соображения, развязывает язык, т. е. дает способность легко и разнообразно выражать свои мысли словом. Посему Парменид советует Сократу, прежде чем сделается он действительным философом, заниматься именно таким философствованием: готовящийся на подвиг атлет сперва укрепляет свое тело гимнастическими средствами; оперившийся птенец ласточки сперва расправляет свои крылья, сделав несколько кругов близ своего гнезда; это — экзерциция сил, — форма дела, но еще не дело. Самое же дело есть философия, выступающая на свое поприще с определенным взглядом на мир, с утвердившеюся и окрепшею мыслью о значении и отношении вещей в мире, с идеей, внедряющеюся во все и во всем созерцающею единство жизни и гармонию законов. Это уже не форма предмета, а самый предмет в известной форме: он высказывается и может

быть высказываем в различных построениях; но, при всем возможном различии их, тип их один и всегда сообразен с оживляющею предмет идеей. И идеи также бывают различны; но каждая из них имеет в виду целое, и дает ему строй, сообразный с собственною ее природою.

[37] То есть разрешать недоумения, возбуждающиеся по поводу чувственных впечатлений, которые представляют вещи непрестанно изменяющимися и устраняют понятие о неизменяемости и тожестве вида.

[38] Корифей школы элейской, сказав свое слово, по примеру мегарцев, против соединения идей с вещами и, однако ж, не отвергнув их, не только удивляется проницательному уму Сократа, но и слушается благоразумного его совета — рассуждать о таких вещах, которые содержатся в одном мышлении ума, и вот, выходя из той доктрины, которая отнимала у вещей чувственных различие свойств, усвояет столько же единство, как множество и разнообразие, не только идеям, но и вещам. Таким образом та узкая и бесплодная диалектика элейцев самою главою их школы очевидно улучшается и расширяется, так что от рассматривания вещей материальных, в котором эта школа коснела, переносится к созерцанию

предметов, доступных уму и сердцу, а чрез то применяется к сократическому направлению рассуждений. Так Платон заставляет Парменида, как бы незаметно для него самого, философствовать на своем начале и служить органом развития собственной теории идей.

[39] То есть смотря на предметы чувствопостигаемые. Сократ, конечно, не представлял, что в мир внешнего опыта мы вступаем с подлежательным своим требованием единства вещи и чрез это на первом же шагу запутываем сами себя в недоумения. Платон искал объективного единства видов.

[40] Здесь Парменид имеет в виду стихи Ивика, регинского поэта. Схолиаст (ad. h. l.) излагает их так: Ἔρως αὖτέ με κυανέοισιν ὑπὸ βλεφάροις τακερᾶ ὄμμασι δερκόμενος, κηλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἄπειρα δίκτυα Κύπριδος βάλεν· ἦ μὰν τρομέω νιν ἐπερχόμενον, ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γήραϊ ἀέκων σὺν ὄχεσφι θοοῖς ἐς ἅμιλλαν ἔβα. То есть: «Эрос, нежно смотря мне в глаза своими темно-синими зрачками, с помощию разных чародейств опять бросает меня в сети Киприды. Как я дрожу при его приближении! — будто тот упряжной измученный конь, который некогда в старости выбежал на битву в быстро катящейся колеснице». Этот

отрывок издал Ursinus, Fragm. lyrr. p. 115. А недавно разобрал его Schneidewein, в изд. Ibyci Rhegini carminum reliquiae. Götting. 1833, 8, и Hermannus в Jahnii et Klotzii Annales Phil. vol. VIII, fascicul. IV, a. 1833, p. 380 sq. Об этом Ивике упоминают и Цицерон, — Tusc. Qu. IV, 33, extr.: maxime vero omnium flagrasse amore Rheginum Ibycum, apparet ex scriptis, и Свида: γέγονε ἐρωτομανέστατος περὶ τὰ μειράκια.

[41] О выражении αὐτοί ἐσμεν, в том смысле, какой оно здесь имеет, см. Hypp. M., p. 363 A, прим. Значение его определяется предшествующими словами Зенона, p. 136 D: «Если бы нас было больше, просить и не годилось бы».

[42] Предполагаемое рассуждение Парменид называет хлопотливою, или трудною, игрою, πραγματειώδη παιδίαν παίζειν, в смысле упражнения или экзерциции рассудка, в смысле философствования, которое мы определили выше, p. 135 D. Это — опыт диалектической беседы об известном предмете, а не обещание открытия какой-нибудь истины.

[43] Сам Парменид сущее свое, кажется, не означал именем τοῦ ἑνός, о чем см. исследование Брандиса, Commentatt. Eleatt. p. 137; но так как τὸ ὄν у Парменида заключает в себе всю сущность,

οὐσίαν, кроме которой нет ничего, то Платон признал приличным назвать ее τὸ ἕν, и это название удерживает также в Theaet. p. 180 D, E; Soph. p. 242 D. Посему и Парменид выставляется здесь так, как бы τὸ ὄν сам он называл именем τὸ ἕν.

[44] Отсюда начинается первая часть рассуждения и продолжается до p. 142 A. В ней изображается и описывается бесконечное начало всей сущности, οὐσίας, которая, рассматриваемая сама в себе, не имеет никакой формы, никакого закона, никакого отношения, никакой сложности, никаких свойств, примечаемых в вещах природы мыслимой и чувствопостигаемой. Таким образом, в формуле: одно ли есть, εἰ ἕν ἐστιν, слово τὸ ἕν берется в полном отвлечении, так что и самое ἐστὶν при нем совершенно теряет свое значение. Отмечая это, мы легко поймем ряд остроумных заключений Парменида. Он в своем рассуждении идет так, что важнейшие признаки, свойственные вещам конкретным, последовательно находит тому высшему единому не приличными. Поскольку, то есть, это единое бесконечно и выходит за пределы всякого понимания, — оно не может принимать в себя никаких признаков, приписываемых вещам конечным. Итак, элеец учит: 1) что единое и не состоит из частей, и не есть целое; 2) что оно

неограниченно; 3) что оно не имеет ни фигуры, ни вида; 4) что оно не находится ни в каком месте, следовательно, не содержится ни в себе, ни вне себя; 5) что оно ни покоится, ни стоит, ни как-нибудь движется; 6) что оно ни то же, ни отличное и не находится в отношении ни к себе, ни к иному чему-либо; 7) что оно ни подобно, ни не подобно; 8) что к нему не идут отношения ни равенства, ни неравенства, ни великости, ни малости; 9) что оно не подлежит расчетам времени и потому не содержится ни в каком временном моменте; 10) что оно, следовательно, и не есть, а потому 11) оно даже и не единое; 12) что его нельзя ни называть, ни мыслить, ни знать, ни уловить каким-нибудь представлением или мнением.

[45] Круглоту подобным образом определяет и Цицерон (De nat. d. II, 18): quum duae formae praestantes sint, ex solidis globus, sic enim σφαῖραν interpretari placet, ex planis autem circulus aut orbis, qui κύκλος graece dicitur; his duabus formis contingit solis, ut omnes earum partes sint inter se simillimae, a medioque tantum absit extremum, quantum idem a summo: quo nihil fieri potest aptius.

[46] Прямизну таким же образом определяет Эвклид (Elem. in.): εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἔξ ἴσου τοῖς ἐφ᾽ ἑαυτοῖς σημείοις κεῖται.

[47] Эти же роды движения различает Платон и в «Теэтете»: «Скажи мне, называешь ли ты движением то, когда предмет переходит из места в место, либо когда вращается в том же месте? — Называю. — Так пусть будет это один вид. Но когда, находясь в том же месте, стареет он, делается либо черным из белого, либо жестким из мягкого, или изменяется иным образом, — не сто́ит ли назвать это другим видом движения? — Мне кажется. — Да и необходимо. Так я полагаю два вида движения: изменение и перехождение».

[48] Изменяющееся, то есть ἀλλοῖον ἢ αὐτό ἐστι γιγνόμενον. Это выводится, конечно, из того, что единое, как скоро становится оно отличным от своей природы, не может уже казаться единым.

[49] Находясь в том же, сознаешь, что находишься в том же; но сознавая это, знаешь, что уже находился в том самом. Таким образом, мыслью о нахождении в том же как бы двоится — следовательно, уничтожается — самый закон тожества; а отсюда вытекает заключение, что одно, как одно, не может находиться в двух моментах того же.

[50] Парменид полагает, что одно не отличается от отличного; потому что иначе оно само сделается отличным, тогда как природа одного

чужда всякого отличия. То есть что́ — одно, то, по тому самому, что одно, не может отличаться от другого.

[51] Τὸ ἓν καὶ ταὐτόν, по разумению Парменида, различаются тем, что ταὐτὸν возможно для чего-нибудь, и для всякого; но все эти ταὐτὰ, принадлежа многим, составляют многое, а не одно, и к одному приведены быть не могут.

[52] Парменид умозаключает так: одно, говорит, если будет то же с собою, никак не защитит своего единства; потому что принятое им то же будет от его природы отлично; а двум отношениям в одном сходиться нельзя. Философ хочет сказать, по-видимому, то, что одно бесконечно; как бесконечное, оно чуждо всякого отношения, — безотносительно; будучи же безотносительным, ему нельзя терпеть тожества; следовательно, одно само с собою не тожественно.

[53] Что одно не может быть подобно ни себе, ни другому, Парменид доказывает это тем, что оно даже не может получать вообще никаких свойств, — ни подобного себе, ни не подобного; потому что всякое свойство было бы нечто иное в отношении одного, следовательно, им уничтожалось бы одно. Притом, получив свойство подобного, оно было бы вместе и одно, и подоб-

ное; стало быть, не было бы ни тем, ни другим, потому что одно не есть подобное, и подобное не есть одно.

[54] Мысль Парменида та, что каждый временный момент всегда должен быть этим, а не другим моментом. Что́ есть, то́ так и надобно понимать, как есть, что́ имеет быть, то́ — как имеет быть, что́ происходит, то — как происходит. Все эти временные явления различны, и каждое имеет свой собственный смысл, которого оно никогда не теряет. Но бывать — что также есть временный момент, — значит переходить из состояния в состояние, и такое значение должно удерживать равным образом постоянно. Удерживая же это значение, понятие бывания заключает в себе и молодость, и старость, — все возрасты и временные состояния жизни. Отсюда бывающее — и моложе, и старше себя, и равновременно себе.

[55] Объясняя значение приводимых здесь Парменидом моментов времени, Прокл (t. VI, p. 243) говорит: ἑκάστῃ γὰρ (χρόνου διαιρέσει) — συντέτακται, πλῆθος οἰκεῖον, οὗ τὸ μὲν ἄκρον κατὰ τὸ ἦν, τὸ δὲ μέσον κατὰ τὸ γεγονέναι, τὸ δὲ τελευταῖον κατὰ τὸ ἐγίνετο· καὶ τῇ κατὰ τὸ παρὸν ἄλλο δεύτερον, οὗ τὸ μὲν κυριώτατον χαρακτηρίζεται τῷ ἔστι, τὸ δὲ μέσον τῷ γέγονε, τὸ δὲ τελευταῖον τῷ γίγνεται· κατῇ κατὰ τὸ

μέλλον ἄλλο τρίτον, οὗ τὸ μὲν ὑφηλότατον τῷ ἔσται, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τεταγμένον τῷ γενήσεται, τὸ δὲ τελευταῖον ἀφοριζεται τῷ γενηθήσεται· καὶ οὕτω δὴ τῶν τριῶν τούτων ὁλοτήτων αἱ τρεῖς τριάδες ἔσονται προεχῶς ἐξηρτημέναι, πᾶσαι δὲ αὖται τῆς ἑαυτῶν μονάδος. Употребленная Платоном формула будущего второго γενηθήσεται возбуждала недоумение некоторых филологов, ибо не встречается ни в каком другом месте. Но так как аорист ἐγενήθην, от которого она произведена, довольно употребителен, то недоумение их в этом отношении излишне, тем более что Платон часто подражал слововыражению дорических философов. Различие между γενήσεται и γενηθήσεται состоит в том, что первое, как произведенное от настоящего, означает продолжительность будущего действия, а последнее, сродное с аористом, выражает однократность его. Так именно различаются будущие в Gorg. p. 509 D; Criton. p. 54 A; De Republ. VIII, p. 568 D et al.

[56] Этим вопросом Парменид предуготовляет себе путь ко второму отделу исследования; потому что во втором отделе рассматривается, что если τὸ ἓν предположить существующим, εἶναι, то какое значение надобно будет соединить с этим существованием, с этим εἶναι, и какие следствия проистекут из того предположения.

[57] Ничто из того, что действительно есть, в «одном» не примечается, т. е. никаких свойств, принадлежащих вещам конечным, в нем не найти. Те предикаты, которые признаны чуждыми «одного» абсолютного, взяты от вещей, определенных пространственными и временными отношениями; если же они и прилагаются к тому одному, то не могут быть приписаны ему в смысле собственном. Посему, так как доселе шла речь об одном абсолютном, то и понятно, почему те предикаты были от него отвлекаемы: они свойственны только природам конечным, а τῇ οὐσία, как бесконечному, не свойственны. Что же именно свойственно ему помимо этой метафоры, — откроется во втором отделе речи.

[58] Во второй части рассуждения, простирающейся до p. 155 E, природа бытия, οὐσίας, связывается с одним так, что есть, ἔστι, берется в полном своем значении и одно становится причастно сущности, οὐσίας μετέχει. Быть, εἶναι, у Платона есть не что иное, как существовать по известному закону, в известном условии и под известною формою. Стало быть, теперь на очереди вопрос: что должно следовать, если будет положено, что есть конечное одно?

[59] Доказав, что природа τοῦ ἑνὸς ὄντος состоит

из двух частей и потому есть нечто целое, так как части не могут быть мыслимы без целого, Парменид идет далее, и в каждом конечном единстве находит бесчисленное множество частей и форм; потому что сущность и единство в одном конечном так соединены и сроднены, что отделиться и отторгнуться одно от другого не могут. Из этого легко судить, ка́к надобно думать о чтении настоящего места в древних изданиях Парменида: ἢ τὸ ἓν τοῦ ὄντος εἶναι μόριον, ἢ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς μόριον. Единое от сущего и сущее от единого не потому не отделяется, что одно есть часть другого; а потому, что природа одного теснейшим образом связана с природою другого; так что в каждой части, сколь бы мала она ни была, могут быть снова замечены те же самые части. Поэтому вульгатного чтения, защищаемого Шмидтом, принять нельзя: я нахожу более верным чтение Штальбома, который, следуя Basil. 2 кодексу, слово μόριον в обоих местах переменяет в родительный μορίου.

[60] Доселе доказано, что τὸ ἕν ὂν, связанное взаимною близостию моментов его состава, имеет бесчисленное множество форм и частей; а теперь Парменид намерен рассмотреть то отношение, в каком находятся между собою τὸ ἓν и τὸ ὄν; ибо хотя оба эти моменты связаны теснейшим образом,

однако ж каждому из них принадлежит особая природа, и потому каждый может различаться от другого и мысленно отделяться. Τὸ ἕν, сделавшись конечным, хотя и присоединило к себе свойство отношения, однако ж сохраняет свойственную ему силу и постоянство. А τὸ ὄν, имея особенную способность быть в отношениях, так как форма всегда в связи с материею, тем не менее, однако ж, отлично от одного, так что может быть рассматриваемо и особо, само по себе.

61 Как скоро τὸ ἕν и τὸ ὂν рассматриваются так, что определяется, какова природа того и другого сама по себе, — очевидно, должно выступить на вид взаимное различие их. Отсюда вытекает понятие различия, которое не содержится ни в одном, ни в природе сущности, но приходит отвне: это как бы отрицательная связь, соединяющая оба момента τοῦ ἑνός ὄντος. В существе конечном элейский философ предполагает три коренных числа, из соединения и умножения которых происходят все бесконечные ряды чисел; а соединение и умножение их производится не иначе, как чрез вхождение различия между одним и сущностью. Различию приписывается здесь такая сила, которою всегда разделяются материя и форма существа конечного; так как

материя и форма имеют каждая особую природу, и потому несогласны между собою. Несмотря, впрочем, на это несогласие, они так тесно соединены одна с другою, что никогда не могут быть доведены до совершенного отделения. Поэтому сделанное прежде различием отделение их одной от другой может продолжаться в бесконечность; ибо подлинная природа τοῦ ὄντος ἑνὸς такова, что его стихии, сохранившись в каждой отделенной части, снова вырываются наружу, и эта часть снова является как образ теснейшего соединения материи и формы, между которыми опять становится различие. И так до бесконечности. Отсюда становится очевидно, что одно заключает в себе бесконечное множество частей и форм, из которых каждая, сама в себе, одна и абсолютна: это — идеи. Что касается слов τὸ ἕτερον и ἄλλο, стоящих здесь совместно и означающих различие, то они у греков употреблялись смешанно; напр. Homer. Iliad. IX, v. 468 sq.: Οὐδέ ποτ᾽ ἔσβη πῦρ, ἕτερον μὲν ὑπ᾽ αἰθούση εὐερκέος αὐλῆς, ἄλλο δ᾽ ἐνὶ προδόμῳ. Ib. v. 313: ὅς ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσὶν, ἄλλο δὲ εἴπῃ. См. Eustath. p. 764, ed. Rom. Plato, de Rep. IV, p. 439 B: ὅτι ἄλλο μὲν ἡ ἀπωθοῦσα χειρ, ἑτέρα δὲ ἡ προσαγομένη. Ib. p. 436 A: μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ ἐν ἡμῖν. Legg. X, p. 889 E: καὶ τὸ

καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα. Theaet. p. 185 A: ἃ δι᾽ ἑτέρας δυνάμεως αἰσθάνει, ἀδύνατον δὲ ἄλλης αἰσθάνεσθαι, et al.

[62] Доказав, что сущность раздроблена на бесконечное множество частей, потому что сущности причастны все числа, Парменид говорит теперь, что то же самое относится и к одному; ибо из того, что части сущности бесчисленны и что, взятые каждая отдельно, сами по себе, они суть нечто единое, ясно следует, что сущность, входя во всякую из частей, чрез то самое никогда не отделяется от единого, а потому и единое вместе с нею распадается на части. В этом доказательстве τὸ ἓν видимо получает уже не тот смысл, какой имело оно в прежнем рассуждении.

[63] Философ отдельные формы существа конечного применил сперва к числам, а теперь их природу описывает геометрическими пропорциями, придает им начало, средину, конец, — следовательно, фигуру; но при этом никак нельзя думать, что с идеями он соединяет пропорциональность и фигурность телесную. Это можно почитать как бы только символическим способом выражения или учения, который указывает нам природу идей мира, созерцаемую оком ума, под образами фигур. Мнение наше подтверждается самим

Платоном (Resp. libr. VII, p. 526 C — 527 C), который учит, что желающий почерпнуть из геометрии истинную пользу должен отвлекать ум от фигур вещей чувствопостигаемых, созерцать бестелесное и все геометрические пропорции вещей видеть вне материи. Таким только образом ум мало-помалу поднимется к самой природе вещей и к истине.

64 Из сказанного выше философ выводит, что одно конечное и содержится в себе самом, и заключено в ином. О первой половине мысли сказать почти нечего; ибо явно, что отдельные идеи, или части существа конечного, находятся в его объеме и составляют с ним одно. Но почему Парменид полагает, что целое должно вращаться в чем-нибудь другом? Это надобно понимать так, что одно, как соединенное с сущностью и потому определенное, не может не иметь какого-нибудь внешнего состояния, — а иначе оно было бы неопределенным. Стало быть, одному, составляющему целое, необходимо находиться в каком-нибудь внешнем отношении. Если же спросили бы: что надобно разуметь под именем иного, в чем заключено конечное одно? — мы, без сомнения, отвечали бы, что конечную сущность философ мыслит здесь в отношении к материи

тел как к некоторому внешнему ее образу. Этот наш ответ подтверждается и «Тимеем», где материю тел Платон называет ξυναίτιον, приемником истинной сущности, испытывающим на себе ее силу (Tim. p. 40 C). Понятие Платона о материи порядочно изложено еще древними философами, особенно неоплатониками. Аристотель (Phys. IV, 2) τὴν ὕλην, которой, впрочем, сам Платон этим именем не означал, именует τὴν χώραν; да и у Платона в «Тимее» (p. 52 A) материя есть γένος τῆς χώρας, или то, что способно принимать все формы, и этим именно характеризуется ее природа. Понятие Платоновой материи тонко анализирует Апулей (De habit. doctr. Plat. p. 3): Materiam vero inprocreabilem incorruptamque commemorat, non ignem, neque aquam, nec aliud de principiis et absolutis elementis esse, sed ex omnibus primam et figurarum capacem factioniqne subjectam, adhuc rudem et figurationis qualitate viduatam. — Sed neque corpoream neque sane incorpoream esse concedit. Ideo autem non putat corpus, quod omne corpus specie qualicunque non careat. Sine corpore vero esse non potest dicere, quia nihil incorporale corpus exhibeat: sed vi et ratione sibi non videri corpoream. — Sed quae substantiam non habent corpoream, cogitationibus ea videri:

unde adulterata opinione ambiguam materiae hujus intelligi qualitatem (Chalcid. in Tim. p. 461).

[65] Так как τὸ ἓν рассматривается здесь в значении τοῦ ὄντος, то необходимо, чтобы τὸ ὅλον αὐτοῦ находилось в каком-нибудь внешнем состоянии и условии; потому что самое это быть, по мнению философа, есть не иное что, как находиться в формальных и условных отношениях. А отсюда ясно, почему Парменид говорит, что если бы одно не было нигде, если бы, то есть, не находилось оно ни в каком состоянии, ни в каких условиях, то его и не было бы. Потому-то он заключает, что одно, как некоторое целое, ἐν ἄλλῳ εἶναι.

[66] Здесь единству приписывается способность двигаться и стоять. Его стояние ясно выводится из предыдущих его отношений к себе и к иному: ибо существо конечное, или идея, — общее ли оно, или частное, — будучи рассматриваемо само в себе, как природа абсолютная, постоянная и неизменяемая, всегда самодовольно и не стремится ни к чему; а поколику вступает в условия и относится к тому, что́ вне его, — идея ли это, или материя тел, — оно представляется уже в движении, и это движение, по различному сродству его с внешним, необходимо должно быть различно и многообразно. Такому объяснению

служит подтверждением одно место в «Софисте» (p. 246 A sqq.), где также каждой идее приписывается покой и движение, потому что она имеет природу и простую, вечную, по которой, кажется, не подлежит никаким переменам, и вместе, ради своих отношений, принимает различные формы, следовательно, некоторым образом вступает в движение. Платон полагал, что идеи, абсолютные и постоянные сами по себе, в отношении к материи следует представлять изменяемыми, живыми, общительными и действенными. Он идет прямо наперерез мнениям тех, которые хотя и не отвергали, что Парменидова сущность разделена на бесчисленное множество частей, однако ж эти формы почитали вечными и как бы косными, недвижимыми и не имеющими никакого общения. Так думали философы мегарские, сколько видно это из указанного выше места в «Софисте» (p. 246 A sqq.).

[67] Парменид учит, что одно и тожественно, как с самим собою, так и с иным, и отлично, как от себя, так и от иного. Здесь надобно заметить, что Платон свое ταὐτόν резко отличает от самого единства и настолько приписывает его вещам или идеям, насколько они усматриваются под теми же признаками и получают то же свойство

и природу. Посему тожественное он правильно противополагает иному, то есть отличному, усматриваемому как бы в каком-то несогласии природы. Здесь, во-первых, показывается, что одно, не могущее ни отличаться от самого себя, ни составлять часть или целое самого себя, совершенно соответствует самому себе и есть вполне ταὐτόν. Этим означается абсолютное тожество его природы, которое необходимо приписать ему, поколику оно рассматривается само, в себе; ибо идея сама по себе единична и проста и не содержит ничего, что возмущало бы ее равенство и постоянство. Но, с другой стороны, одно находится в отношении, и чрез то является отличным от себя, так как при этом иным представляется внутреннее его отношение, которым условливается общность его частей и форм, и иным опять — отношение внешнее, состоящее в том, что идеи относятся или одна к другой, или к иным вещам, и становятся как бы во внешние условия.

[68] Равно как и к другим (вещам), по-гречески — καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως. Доселе ἕτερον или ἄλλο употреблялись без члена; а теперь вдруг вносится τοῖς ἄλλοις. Такое выражение возбуждает мысль к представлению предмета определенного. Но τὰ ἄλλα здесь не идеи, отличные от других идей, а

скорее познаваемые чувством вещи, которые, в сопоставлении с идеями, весьма прилично означаются именем τῶν ἄλλων или τῶν ἑτέρων. И так как всем идеям свойственно единство, то в самом деле ничего не остается более, как со словом τἆλλα соединить значение чувствопостигаемой материи тел; ибо ей свойственно быть природою грубою и бесформенною, чуждою единства.

[69] Здесь, очевидно, вводится третье, нечто среднее между ταὐτὸν и τὸ ἕτερον; ибо что составляет часть или целое какой-нибудь вещи, то не есть ни ταὐτόν, ни ἕτερον.

[70] В подлиннике: ἕτερον ἄρα, ὡς ἔοικεν, εἴη ταύτῃ ἄν ἑαυτοῦ τὸ ἓν. Не без причины говорится ταύτῃ: этим выражается, что только таким способом одно отлично от самого себя.

[71] То есть все, что обнимает в себе одно не в силу своей природы; а под этим разумеются вещи чувствопостигаемые, которые получили сущность уже от идей.

[72] Это положение Парменида может показаться странным, но τὰ ὄντα здесь суть предметы, взятые в значении предметов абсолютных, какова, например, справедливость, не знающая ничего себе противного. Поэтому и τὸ ἕν, или τὸ μὴ ἓν, рассматриваемое само по себе, не принимает в

себя отличного.

[73] Парменид сказал это на том основании, что число есть знак природы определенной. Посему тó, чтó не есть одно, будучи рассматриваемо само по себе, не должно даже казаться и конечным; имея же число, оно не было бы отлично от одного. (В тексте нет указания на сноску. *Ред. электронного издания.*)

[74] Здесь Парменид учит, что одно не только не разноречит с иным, но и совершенно согласно с ним. Доказательство этого положения начинается с того, что τὸ ἓν не отлично, говорит Парменид, от τοῖς ἄλλοις. Он представляет виды абсолютной разницы и абсолютного тожества, или αὐτὸ τὸ ταὐτόν и αὐτὸ τὸ ἕτερον, и полагает, что последнее противоположно первой, ибо понятие соответственности, рассматриваемой по себе, никак не может быть соглашено с понятием абсолютной разницы. Ход Парменидова доказательства таков: так как τὸ αὐτὸ и τὸ ἕτερον противоречат одно другому, то быть не может, чтобы в какой-нибудь вещи усматривалась разница; потому что иначе она находилась бы и в ταὐτῷ, или в том, что совершенно равно самому себе. В этом месте τὰ ὄντα у Парменида, очевидно, есть то, что само в себе абсолютно и рассматривается без сравнения

с иными вещами. А таким образом все, что есть, должно быть ταὐτόν и не терпит никакой разницы в своей природе. Но отсюда уже вытекает, что ни в одном, ни в ином нет τὸ ἕτερον. Смысл этого заключения понять не трудно. Всякая идея в себе должна быть одна и проста; так что к ней не примешивается ничто чуждое или отличное. Но так как τὸ ἓν конечно, то выходит, что и τὰ ἄλλα или τὰ ἕτερα не лишены сущности, а восприняли в себя некоторую форму и закон; и, поколику все это происходит из мира идей, — все это, конечно, должно быть то же, что́ идеи. Отсюда Парменид хитро заключает: τὸ ἓν καὶ τὰ μὴ ἓν μὴ ἕτερα εἶναι ἀλλήλων.

[75] Парменид доказывает, что одному, в отношении к прочим вещам, принадлежит подобие, и доказательство свое основывает на взаимной разности одного и прочего или иного. Так как отношение этих членов одинаково в ту и другую сторону, — поколику, то есть, одно столько же разногласит с прочим, как и прочее с одним, — то, по своему отношению, они, очевидно, подобны.

[76] Доказав выше, что одно и прочее подобны, Парменид теперь доказывает противное, — что они не подобны. Подобие их вывел он из представления разности, одинаково свойственной

тому и другому члену; а неподобие, наоборот, выводит из того, что каждому из них свойственна ταὐτότης. Ход доказательства таков: как мыслимое одно, так и находящееся вне его, или τὰ ἄλλα, имеют свойственное себе ταὐτόν. Но что́ с самим собою тожественно, то, в отношении к другому, что́ также тожественно, не может не быть не подобным. Всякий легко заметит, что самое постоянство и равность собственной природы, приписываемые как одному, так и иному, производят то, что неподобие их более проясняется и выступает наружу. Хотя сущность обща тому и другому; но и при этом, однако ж, одно не подобно прочему; потому что и первое и последнее имеют частные свои формы и следуют особым законам.

77 Здесь Парменид доказывает подобие и неподобие одного и прочего из оснований, совершенно противных прежним. Одно и прочее, говорит, обнаруживают полную соответственность и равность своей природы; и так как это обще тому и другому, то они подобны. Таково же доказательство и неподобия их: выше было найдено, что между одним и прочим есть разница; следовательно, им принадлежат различные свойства, и они поэтому не подобны.

78 Надобно вспомнить, что Платон, для выра-

жения силы и природы идей, часто пользовался покровами образов, определяемых отношениями пространства и времени, — к идеям прилагал, например, числа и фигуры. Это делал он, конечно, оттого, что приписываемое идеям большею частью видел в вещах, как отражение идей. С такою же целью вводится здесь и понятие прикосновения: им означается не иное что, как внешнее соединение или слияние, в котором существо мыслимое находится или с частями самого себя, или с вещами чувствопостигаемыми.

[79] Так как прежде было доказано, что одно содержится и в себе самом, и в прочем, то теперь полагается, что оно касается и себя самого, и прочего. Чрез привхождение к нему сущности оно получает такую силу отношения, что соединяется не только с собственными частями, но и с вещами, вне его находящимися. Тогда как иные его формы и виды содержатся и как бы заключены в ином, оно прикасается к самому себе; а силою внешнего отношения стремится также к вещам чувствопостигаемым, так что им впечатлеваются и как бы объемлются вещи, находящиеся вне его.

[80] Доказав выше, что одно касается и себя, и прочего, Парменид теперь доказывает против-

ное, — что оно не касается ни того, ни другого. Мы видели, что мыслимое τὸ ἕν и τὰ ἄλλα Парменида представлялись совершенно разъединенными и находящимися вне всякого отношения. Помня это, мы найдем правильным заключение Парменида, что одно не касается ни себя самого, ни прочего. Он весьма справедливо говорит, что одно, как одно, рассматриваемое абсолютно, не может вращаться близ себя; ибо положи идею отдельно, саму в себе, — она будет вне всякого соединения с прочим. То же выйдет, если возьмешь отдельно прочее. Для взаимного прикосновения их требуется нечто третье, соприкасающееся тому и другому и соединяющее их в себе.

[81] Из того, что вещи и идеи, рассматриваемые в себе, не терпят сравнения ни по величине, ни по малости, философ заключает, что великость и малость равны. Но так как без великости и малости нельзя мыслить и равенства, то легко понять, что это заключение Парменида не тонко. По ходу его мыслей естественно было ожидать следствия не о равенстве великости и малости, а о несоизмеримости их. Впрочем, великость и малость на точке высшего отвлечения легко могут представить равенство, просто в абсолютном объеме отвлеченного понятия.

[82] Сущность Парменидова доказательства, что одно равно прочему, состоит в следующем: если одно и прочее полагаются так, что рассматриваются особо и абсолютно, вне всякого взаимного отношения; то ни первое, ни последнее не будет доступно для великости и малости, тоже абсолютной. А по удалении от них великости и малости, по которым вещи становятся больше или меньше, выйдет, что одно и прочее не бывают ни больше, ни меньше, и что, стало быть, одно как самому себе равно, так, по равности, соответствует и прочему. Излагая это доказательство, Платон, без сомнения, имел в виду ту мысль, что всякая идея, рассматриваемая в себе, имеет равный самой себе объем, и что сфера вещей чувствопостигаемых, в которых выразились идеи, в некотором смысле равняется самым идеям; ибо идее, в обширнейшем ее значении, соответствует понятие природы.

[83] Парменид доказывает неравенство одного и прочего чрез соединение с ними малости и великости. И не удивительно, что в этом случае одно и прочее должны явиться неравными; потому что теперь они поставляются во взаимное отношение, тогда как прежде рассматриваемы были отрешенно, без сравнения одного с другим. Здесь,

во-первых, доказывается, что одно не равно самому себе, — и доказывается тем, что части одного заключены одни в других. Из этого, очевидно, следует, что одно и больше, и меньше самого себя. То же следствие выводится и иначе. Между одним и прочим есть взаимное отношение. Идея как бы разлита по вещам чувствопостигаемым, образовавшимся по подобию их: отсюда — одно находится в прочем. И наоборот — вещи содержатся в идее, так как неделимые подчинены ее силе: отсюда — прочее находится в одном. Если же взаимное отношение их таково, то одно либо больше, либо меньше прочего, но никак не равно ему. К тому же следствию приходит Парменид чрез приложение к одному и прочему понятий о мере и частичности чисел.

[84] Здесь могут спросить: как это Платон идеям приписал различные отношения времени? Иной раз он описывает их просто как вечные, не подлежащие никаким временным переменам. Например, в «Тимее» (p. 36 B sqq.) идеи почитаются простыми, постоянными, всегда себе подобными, хотя прежде видели мы в них и противные этим свойства. Причину этого надобно полагать, конечно, в неточном употреблении слов и в самой природе отношения идей. Философ

в первой части диалога весьма справедливо судил, что бесконечная сущность, будучи свободна от всех форм, законов, отношений, условий, не терпит также и отношений времени; напротив, природа конечная, получив другие свойства, некоторым образом не может быть без времени и подлежит всем его отношениям. Здесь, однако, надобно различать природу конечную, рассматриваемую в себе, абсолютно, и ту, которая находится в соединении или сама с собою, или с прочим. Поскольку рассматривается она сама в себе, ей, конечно, нельзя приписать различных временных отношений; но как скоро созерцается она по отношению к сущности, то не может не подлежать временным переменам. Поэтому идеи у Платона иногда λέγονται γίγνεσθαι, как, например, в девятой книге «Государства» (p. 585 C, al.).

[85] Парменид учит, что одно должно быть и больше либо меньше себя возрастом, и по возрасту равным самому себе, — и это свойство его выводит из сущности, которая с существом конечным соединена всегда и везде. Положение, что одно возрастом и больше и меньше себя, доказывается тем, что время непрестанно течет; и отсюда выводится, что одно, как причастное текущего времени, непрестанно и растет по

возрасту, и умаляется. Поколику идея рассматривается сравнительно, надобно согласиться, что она, находясь в тех или других отношениях, чрез время идет как бы далее себя, и потому возрастом как бы не согласна с собою. Но совсем иначе надобно думать о ней, когда она рассматривается абсолютно, сама в себе. В этом случае Парменид благоразумно полагает, что одно никак не может быть по возрасту не равным самому себе; потому что его природа, рассматриваемая в себе, совершенно неизменна и единична, и заметить в ней несогласие времени невозможно.

[86] Парменид доказывает, что одно явилось прежде прочего и старше возрастом. Что́ есть одно, говорит он, то должно быть прежде множества. Вещи, подлежащие чувствам, беспредельны (ἄπειρα), и потому каждая идея в них как бы повторена бесконечное число раз. Но из идей должны быть производимы начатки вещей; потому что без них вещи не могли бы прийти в порядок и сложиться законно. Итак, идеям надлежало быть прежде вещей чувствопостигаемых и притом конечных. То же самое следует сказать и обо всей совокупности вещей, так как она образована по образцу мира мыслимого.

[87] Здесь доказывается противоположное преж-

нему, что одно — старше прочего. Если одно мы понимаем так, что оно, как целое, объемлет всю совокупность вещей, то надобно согласиться, что ему можно было явиться не иначе, как после. Так как идея в этом случае представляется как бы постепенно вырабатываемою, часть за частью, и потом уже отпечатлевающейся во внешнем образе мира видимого, то следует, что одно есть последнее из всех вещей, своею силою и природою объемлющее целость их.

[88] Доказав сперва, что одно моложе прочего, потом, что оно старше прочего, Парменид доказывает теперь, что никоторое из них ни моложе, ни старше. Как выше было признано, что одно, по различному сродству его с прочим, входит в различные и многочисленные условия, так теперь то́ и другое — и одно и прочее — берется в значении абсолютного, поколику отдельные вещи, вместе с отдельными идеями, полагаются как совершенные и полные. Если же допустим, что одно вместе с прочим бывает и есть, то надобно согласиться, что оно вместе с прочим и не больше, и не меньше. Здесь идеи с вещами как бы сливаются в одно и потому не разногласят с ними возрастом.

[89] Парменид исследует, каким образом одно бы-

вает возрастом больше и меньше прочего и ка́к этим словом можно показать величайшее согласие между одним и прочим. Здесь доказывается, во-первых, то, что ни одно возрастом не может уклоняться от прочего, ни прочее от одного; потому что если то или другое из них и возникло прежде либо после, то они уравниваются затем равною прибавкой времени, и эта пропорция не может быть изменена никаким веком. Потом Парменид учит, что одно и прочее, с другой стороны, по отношению к возрасту, постепенно расходятся между собою, так что если одно положено будет больше другого и к этим не равным продолжениям времени придастся какое-нибудь равное, то оба протяжения, прежде различавшиеся относительно бо́льшим промежутком, будут различаться уже меньшим. Для большей ясности возьмем две неравные линии ab и ac:



и прибавим к обеим линию ef. Если бы линии ab и ac мы стали рассматривать отрешенно одну от другой, то надлежало бы сказать, что обе они получили равное приращение и потому взаимно

не изменились. Но как скоро ab и ac, вместе с приращением ef, сравниваются между собою, то выходит, что они различаются не прежним неравенством долготы, но обнаруживают такое отношение, по которому ab как будто уменьшилась, а ac увеличилась.

[90] Отсюда идет третья часть Парменидова рассуждения. Мнения древних об этой части весьма странны. Fluctuant, говорит Томсон, interpretes Platonis nec in exponendo suppositi huius argumento sibi satis constant. Iamblichus, teste Damascio, agi hic credebat de daemonibus, seu quocunque nomine deos illos medios appelles; alii de animarum inferiori genere tractari autumant. Но в этом отделе объясняется, очевидно, не что иное, как переход одного конечного в бесконечное и наоборот; ибо то и другое одно — таковы, что оба находятся в самом близком сродстве. Одно исчезает, как скоро, отвергнув закон определенной сущности, становится бесконечным; без этого закона оно, как выше говорил Парменид, и не есть, и не достойно своего имени. Напротив, то же одно рождается и происходит, когда воспринимает закон конечной сущности, по которому только и приписывается ему истинное бытие. Посему между началом конечным и бесконечным поставлено среднее

состояние, посредством которого совершается переход от одного к другому, и в этом только переходе надобно искать рождения и уничтожения того, что почитается существующим (Phaedon, p. 71 A sqq).

[91] Мысль Парменида, заключающуюся в слове «мгновенность», τὸ ἐξαίφνης, Дамасций объясняет так: τοῦτο μὲν τὸ ἐξαίφνης ἀμερές ἐστι τῇ ἰδιότητι, καὶ διὰ τοῦτο ἄχρονον· ἐκεῖνο δὲ (τό νῦν) χρόνου μέτρον ἦν καὶ διάστημα. То есть мгновенность не измеряется частями времени, так как она короче всякого представляемого временного момента. Это место имел пред глазами Плотин, Ennead. 3, libr VII, cap. 7.

[92] Парменид помнит свое правило, по которому надобно исследовать не только какую-нибудь полагаемую вещь, но и противное этой вещи. Рассмотрев одно, он теперь приступает к рассмотрению отличного от одного, πρὸς τὸ ἕτερον, — что́, то есть, случится с ним, если предположить, что одно или соединено с сущностью, или отрешено от нее.

[93] Надобно заметить, что τὰ ἄλλα, хотя выходят конечными по силе одного, однако ж этим именем никак не равняются с одним; ибо то одно имеет такую особенность, что есть одно

в совершенстве, а τὰ ἄλλα, будучи по природе πλήθη, — многими до бесконечности, — хотя и оставляют бесконечность, однако ж не имеют самого существа идеи: они только принимают в ней участие и таким образом становятся μόρια — частицами, причастными единства. Если же так, то Платон, очевидно, приближался к мнению тех физиков, которые допускали многое; ибо материю тел от высшего начала истинной сущности отличал особенно тем, что она не имеет единства и заключает в себе множество. Материя тел, рассматриваемая сама по себе, не имеет истинной сущности, но приходит в общение с нею только так, что развивается и располагается по образцу идей.

[94] Τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους, т. е., τὸ εἶδος τῶν ἑτέρων, весь тот род их, который мы понимаем как отличный от одного. Вместо этого Парменид не без причины говорит: отличную природу того вида; ибо держится такой мысли, что даже самомалейшие частицы τῶν ἄλλων будут опять бесконечны, так как τὰ ἄλλα сами по себе не имеют никакого единства.

[95] То есть когда каждая частица, бывшая сама по себе бесконечною и как бы расплывавшаяся на бесчисленные части, становится частью как

часть целого и выходит конечною.

[96] Из того, что одно и иное соединены некоторою общностью, Парменид выводит то, что иному, по природе бесконечному, становится присущ предел. Итак, τὰ ἄλλα, или вещи чувствопостигаемые, по словам Парменида, ограничиваются силою и природою τοῦ ἑνός ὄντος.

[97] Здесь Парменид снова берет прежнее предположение, но так, что одно разумеет как бесконечное, в котором нет уже природы сущности; потому что ἓν εἰ ἔστιν теперь есть то же, что ἓν εἰ ἓν ἐστιν, так что глагол ἔστιν имеет значение только связи. А поколику τὸ ἓν без сущности становится вне всякой формы, предела, закона, отношения и условия, то следует, что и τοῖς ἄλλοις не принадлежат более свойства природы конечной. Отсюда видно, почему у иного отнимается теперь все, что прежде ему приписывалось.

[98] Потому что понятие τῶν πολλῶν вытекает из сравнения с единицею или с целым и чуждо природы бесконечной, как объясняет это потом и сам Парменид.

[99] Еще прежде установления этого исследования Парменид умно учил, что желающий рассмотреть что-нибудь в точности и в полноте не только должен видеть, что́ произойдет,

если положено будет то или то, но и замечать, какие проистекут следствия в случае отрицания чего-либо. Это самое прилагает он теперь к вопросу об одном — старается, то есть, испытать, что́ произойдет относительно всего предмета исследования, если предположение — ἓν εἰ ἔστιν подвергнется отрицанию. Так как отрицание может быть двоякое — или абсолютное, когда сила и природа предмета отвергаются совершенно, или относительное, когда отрицанием что-нибудь только ограничивается, — то Парменид сперва спрашивает, что́ случится с одним, если оно будет отрицаемо относительно. Поэтому не быть теперь значит не иное что, как отличаться от чего-нибудь. С этим местом Платонова «Парменида» хорошо сравнить Sophist. p. 257 B sqq.

[100] Мысль здесь та, что идея, только ограниченная отрицательными свойствами, очень отлична от той идеи, которая и сама отвергается, и обозначена отрицательными признаками.

[101] Если, то есть, великость не есть то или это, если великость означается не тем или этим предикатом, если она отлична от того или этого. Посему Парменид прибавляет: δηλοῖ ὅτι ἕτερόν τι λέγει τὸ μὴ ὄν, но выражается несколько темно, потому что употребляет ту же формулу отри-

цания, какая употребляется и при отрицании абсолютном. Мы должны поэтому войти ближе в смысл его выражения и уяснить себе подлинное значение этой отрицательной формы. Кто говорит: εἰ μέγεθος μὴ ἔστιν, ἢ σμικρότης μὴ ἔστι, ἤ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, тот выражает не что иное, как следующее: то, чего нет, отлично от этого иного. А смысл этого мнения, конечно, таков: кто великости или малости придает свойства отрицательные, тот полагает, что великость и малость отличны от чего-то, чему то самое, что у этих отрицается, приписать можно по справедливости. Это самое Парменид переносит на формулу ἕν εἰ μὴ ἔστιν, которою, во-первых, означается то, что́ отлично от прочего, во-вторых, указывается, что τὸ ἕν подлежит познанию человеческого ума; ибо так как одно, ограниченное свойствами отрицательными, отличается здесь от противного, то совершенно необходимо, чтобы оно, хотя и отрицается в своем бытии, было однако ж познаваемо. Это необходимо потому, что здесь надобно мыслить об одном не бесконечном, которое не терпит никакого условия и отношения, а скорее о конечном, поколику оно имеет τὴν θατέρου φύσιν, приписываемую в «Софисте», как известно, идеям.

[102] Если, т. е., какую-нибудь идею мы описываем признаками отрицательными, то хотим, чтобы она отличалась от прочих, ограниченных положительно. Ведь когда, например, судим, что великость или малость не есть то или это, — этим означается у нас не более как то, что она от того или другого отлична.

[103] Это потому, что идея, ограничиваемая чрез отрицание, этим самым формуется и становится предметом познания, а вместе с тем отличается и от других идей.

[104] Из того, что идея, ограниченная чрез отрицание, отлична от прочих идей, Парменид заключает, что таким образом становятся приличными ей разные отношения и сближения. Идея, ограниченная отрицательно, имеет в самой себе различие, как скоро признается отличною от того рода идей, который принимается положительно. Это самое различие выражает философ разными местоимениями, полагаемыми в разных числах и падежах.

[105] Если формула εἰ μὴ ἔστι значит иметь отрицательные предикаты, то не трудно понять, что εἶναι тут будет означать предикаты положительные. Посему смысл речи такой: когда τὸ ἓν возьмем как ограниченное только отрицательными при-

знаками, — положительных оно иметь не будет. А что Парменид прибавляет: μετέχειν δὲ πολλῶν — ἀνάγκη, то этими словами показывается, что идея, ограниченная чрез отрицание, должна иметь некоторое общение с идеями положительными уже потому, что ими определяется, хотя бы и отрицательно.

106 Это место истолкователями понимается неверно. Некоторые из них решались делать изменения в самом тексте; но выходило как-то неудачно, и мысль не прояснялась. Смысл речи такой: если, кроме одного, отрицательно ограничивается и прочее, то ясно, что, по уничтожении всех утвердительных признаков, произойдет то, что нельзя будет вымолвить и слова; потому что тогда нельзя будет сказать ничего ни о чем, стало быть, и то́ одно не примет многоразличных соединений σὺν τοῖς ἄλλοις. Итак, мы приходим к той мысли, что надобно писать: εἰ μέντοι μὴ τὸ ἓν μόνον μὴ ἔσται, ἀλλὰ περὶ ἄλλου τοῦ ὁ λόγος κ. τ. λ., — если будет такое предположение, что не одному только припишем мы отрицательные предикаты, но будет речь и об ином чем-либо, то не должно произносить о нем ни слова; потому что нельзя сказать о нем что-нибудь. Это хорошо будет вязаться и со следующими далее словами:

если же полагается, что отрицательными признаками определяется одно, а не что-нибудь иное, то ему необходимо быть причастным и ἐκείνου, и τινὸς, и τούτου, и прочих всех отношений.

[107] В том самом соединении определенных отрицаниями идей с понятиями утвердительными, которое сейчас было указано, лежит уже причина, почему τῷ ἑνὶ μὴ ὄντι следует приписывать противное. Это ἓν может уже теперь либо рассматриваться само по себе, либо сравниваться с другим родом идей. А отсюда открывается возможность усвоять ему подобие и неподобие, равенство и неравенство, величину и малость, сущность и отсутствие сущности, движение и стояние, происхождение и исчезание.

[108] Потому что идея, ограниченная отрицательно, должна быть всегда себе верна и сообразна.

[109] Мысль этого исследования может быть выражена так: идее, описываемой отрицательными признаками, может быть приписываемо подобие и неподобие. Она не подобна по условиям того соединения, в котором находится с прочим; ибо τὰ ἄλλα суть τοῦ ἑνὸς ἕτερα, следовательно, могут быть названы ἑτεροῖα καὶ ἀλλοῖα; а из этого видно, что τὰ ἄλλα не подобны, τῶ ἑνι ἀνόμοια. Если же так, то и само ἕν, по необходимости, не подобно.

Но, с другой стороны, идея, рассматриваемая в самой себе, непременно должна быть проста, следовательно, совершенно подобна самой себе; потому что если бы была не подобна, то не была бы уже одна и не соответствовала бы своей природе. А это противно тому закону или правилу мышления, по которому всякое понятие, хотя бы оно ограничивалось и отрицательными свойствами, само по себе должно быть одно и абсолютно, чтобы не являлось в противоречии с самим собою.

110 То есть имело бы уже предикат положительный; ибо ему приписывалось бы подобие и равенство, чего, по самой природе τοῦ ἑνὸς μὴ ὄντος, быть никак не может.

111 Это рассуждение мы объясняем следующим образом: идея, ограниченная свойствами отрицательными, равна и неравна. Если мы назовем ее равною прочему, то она будет иметь некоторое положительное свойство и потому, в отношении равности, окажется подобною ему. Напротив, по отнятии от нее свойств положительных не может иметь места ни то, ни другое. Это значит, что ни идеи отрицательной нельзя почитать равною понятиям утвердительным, ни, наоборот, этих идей — отрицательно ограниченными. Стало быть,

идея, отрицательно ограниченная, поколику идеи, ограниченные признаками утвердительными, не равны ей, и сама приходит к некоторому общению с неравностью. Между тем Парменид из самой природы неравности, которая свойственна идее отрицательной, искусно выводит равность. Чтó не равно чему-либо другому, говорит он, то по необходимости способно принимать великость и малость; ибо непременно будет или больше, или меньше другого. Но в средине между великостью и малостью, — так как они относительны, — всегда есть равность, которою, без сомнения, означается рассматриваемая в себе идея; ибо объем всякого рассматриваемого в себе понятия должен быть равен самому себе.

[112] При чтении этого места надобно иметь в виду, чтó говорится о том же в «Софисте», p. 256 sqq.: сравнение этих мест для полного уразумения мысли Платона необходимо.

[113] Философ выражает свою мысль очень тонко, особенно выставляя на вид свое ἀληθῆ, к которому относит ὄντα αὐτά. Всматриваясь в его мысль пристальнее, мы поймем, что τὸ ἓν μὴ ὄν у него причастно сущности, поколику полагается не совсем не существующим, но существующим так, что отличается от прочего, и потому сущность-

то имеет, но лишено при этом положительных предикатов.

114 Если оно не будет ограничено отрицательными предикатами и переведет несколько сущности в τὸ μὴ εἶναι, то чрез это начнет быть; как скоро, то есть, к отрицаниям получит хоть один предикат положительный, — тотчас сделается идеею утвердительною.

115 Я понимаю это так: бытие для связи с небытием должно иметь в себе нечто не существующее, равно как небытие для связи с бытием — нечто существующее; ибо первое-то μὴ ὄν есть то же, что μὴ ὄν ὄν, а последнее значит ὄν μὴ ὄν, — как это видно из самого расположения слов. Это истолкование подтверждается и ближайшими словами Парменида: οὕτως γὰρ ἂν τὸ τε ὄν μάλιστ᾽ ἂν εἴη к. т. λ., которые мы перевели по-русски с буквальною точностью. Итак, Парменид хочет сказать, что то, что́ полагается как отличное от иного, теснейшим образом соединяется с тем, что́ полагается просто; так что одно от другого отделено быть не может.

116 Идея, ограниченная отрицательно, будучи совершенно удалена от идей утвердительных (которые здесь — τὰ ὄντα), поколику рассматривается сама по себе, не может испытывать никакой

перемены.

[117] Признак тожественности, как утвердительный, к τὸ ἓν μὴ ὄν нейдет. Поэтому Парменид справедливо прибавляет: ὂν γάρ ἔστι τὸ ταὐτόν, то есть τὸ ταὐτὸν есть ведь существование положительное.

[118] Идея, ограниченная отрицаниями, поколику относится к другим идеям — утвердительным, необходимо должна и сама принять иную природу, и потому переиначивается. Из этого видно, почему ἡ ἀλλοίωσις прямо выводится здесь из движения.

[119] Сущность этой перикопы о движении и покое одного такова: так как найдено, что идея отрицательно конечная может быть причастна предикатов утвердительных, если только, по отнятии отрицания, могла она обратиться в противную; то необходимо допустить какой-либо переход от отрицательного ограничения к тому, которое чуждо отрицания. А отсюда следует, что идее, ограниченной отрицательно, надобно приписать движение или изменение. Но и наоборот, ту же идею надобно лишить всякого движения. Так как она изъята из числа вещей, имеющих утвердительные признаки; то ни свойства ее не могут быть перенесены на что-либо, ни в себе

самой она не в состоянии изменяться. Посему эти два рода движения ей не принадлежат. Но не принадлежит ей также и третий род движения, состоящий в переиначении, ἀλλοιώσει; потому что, рассматриваемая в себе, без отношения к роду идей утвердительных, она не может отказаться от своей природы или перемениться в противное. Из всего этого ясно, что идея, ограниченная отрицательно, не имеет никакого движения, а потому покоится и как бы замкнута в самой себе. Но прежде было доказано, что она также и движется; следовательно, ей, по справедливости, надобно приписать как покой, так и движение.

120 То есть погибать в своих прежних свойствах.

121 Теперь Парменид полагает, что у одного совершенно отнято τὸ εἶναι. В таком случае оно, очевидно, становится бесконечным.

122 Формула ἕν εἰ μὴ ἔστιν может иметь и такое значение: одно — сохраняющее коренную свою природу, не терпящее никакого свойства и ограничения, но совершенно чуждое сущности, то есть формы, условия, закона, отношения. Отсюда всякий заключит, что с единством, при таком его значении, произойдет почти то же, что случилось с ним в первой части Парменидова

рассуждения; ибо одно, которого вовсе нет, ничем не отличается от того, которое полагаемо было выше как отдельное, само по себе, до соединения своего с сущностью. Это самое одно берет теперь Парменид как не существующее и из своего положения выводит следующие заключения: τὸ ἕν, совершенно отрешаемое от понятия бытия, никак не бывает, а потому и не рождается и не погибает, и движется и не движется, и не стоит и покоится, — вообще не имеет в себе ничего, что можно приписать вещам, причастным сущности, например: великости и малости, подобия и неподобия, формы и отношения к чему-либо. Поэтому оно не может быть ни понято умом, ни постигнуто чувствами, ни названо словом.

123 Наконец философ спрашивает: если одно определяется только отрицательно и потому имеет лишь общую сущность, а признаков утвердительных не имеет, то что должно статься с τοῖς ἄλλοις, или с вещами телесными? — Отвечая на этот вопрос, он учит, что в таком случае вещам надобно приписать только некоторый вид и тень сущности; ибо, по уничтожении частных идей, в материи тел не может остаться ничего, кроме некоторой общей сущности, которая, без примет, характеризующих отдельные формы, есть нечто

среднее между тем, что́ действительно существует, и тем, чего не существует. Это-то среднее у Платона, по-видимому, есть то, что означает он словом «являемость», φαίνεσθαι, или, иначе, словом «мнение», δόξα, под которым разумеется понятие неопределенное, в котором отдельных признаков вещи мы не замечаем. Прокл (Theol. Platon, cap. 1) говорит: πᾶν πλῆθος μετέχει πή τοῦ ἑνός· εἰ γὰρ μηδαμῇ μετέχοι, οὔτε τὸ ὅλον ἓν ἔσται, οὔθ᾽ ἕκαστον τῶν πολλῶν, ἐξ ὧν τὸ πλῆθος· ἀλλ᾽ ἔσται καί τι ἐκ τούτων πλῆθος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, καὶ τῶν ἀπείρων τούτων ἕκαστον ἔσται πάλιν πλῆθος ἄπειρον. Эти слова мы приводим здесь в той мысли, что те πλήθη, хотя бы и присоединилась к ним общая сущность, остаются неизменными и принимают лишь некоторый вид сущности.

[124] Потому что и τὸ ἓν μὴ ὄν не лишено сущности.

[125] Ἄλλο и ἕτερον у Платона употребляются безразлично, как замечено к p. 143 B. Впрочем, τὸ ἕτερον резче выражает понятие различия, чем ἄλλο.

[126] Между той общей природой сущности, не отмеченной никакими положительными признаками, и материей тел, хотя бы за ней признавалось бытие, нельзя проводить различие;

так как от не имеющего никаких признаков сущности отличать что-либо иное не мыслимо. Идея, ограниченная отрицательными признаками, несмотря на то, что ей приписывается бытие, не имеет в себе никакого содержания, есть ничто. Поэтому формы и образы чувственности не могут быть мыслимы как нечто имеющее к ней отношение, как отличное: ее бытию недостает именно определенных признаков, тогда как чувственная материя, по коренному ее свойству, является множеством. Итак, остается только одно: чтобы эти множества и массы телесной материи, приобщаясь лишь общего бытия, лишенного всех определенных признаков, сравнивались исключительно сами с собою и различались сами от себя.

127 Ибо телесной материи, по ее природе, свойственно именно то, что она не имеет единства и как бы разделена на бесконечные массы. Как скоро одно не существует, — то есть поколику одному недостает положительных признаков, которыми достигается то, что материю тел мы вносим в определенные некоторые представления и чрез то получаем понятие о вещах.

128 Так как τὸ εἶναι, присущее вещам, не имеет в настоящем случае тех определенных форм по-

нятия, посредством которых отдельности как бы сводятся в одно, то виды тел первобытной своей бесконечности не теряют.

[129] Так как, то есть, не схвачена никакою определенною идеей.

[130] Потому что тела некоторым образом пребывают бесконечными и беспредельно делимыми, οὐκ ὄντος τοῦ ἑνός.

[131] Те массы вещей, имея некоторую сущность, хотя и кажутся существующими, однако на самом деле лишены единства идей. Если одно чуждо признаков утвердительных, то οὐσία μετὰ τοῦ ἑνὸς не получает места и в τὰ ἄλλα.

[132] Объяснив, что́ станется с прочим, как скоро одно взято будет в смысле бытия отрицательного, философ теперь учит, что вещи, рассматриваемые в отрешенном своем состоянии, когда τῷ ἑνὶ не приписывается никакой сущности, окажутся такими вещами, которые сами по себе не имеют никакой сущности. Парменид, очевидно, хочет опровергнуть тех, которые за материею тел, самою по себе, старались удержать силу и природу сущности. Он приходит к заключению, что, без познания идей, нельзя приписать телам ничего вроде известного, определенного состояния или свойств, чем только и условливается сущность.

[133] Парменид приводит два доказательства на то, что τἆλλα не могут представляться как ἓν καὶ πολλά. Во-первых, τἆλλα, говорит, не имеют никакого общения с тем, чего вовсе нет; во-вторых, и τὶ τῶν μὴ ὄντων не может быть присуще τῷ τῶν ἄλλων. Для объяснения же последнего положения прибавляет: οὐδὲν γὰρ μέρος ἐστὶ τοῖς μὴ οὖσιν.

Филеб

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **СОКРАТ, ПРОТАРХ и ФИЛЕБ.**

Сокр. Смотри-ка, Протарх, что́ намерен ты теперь говорить за Филеба и против какого нашего[1] положения хочешь спорить, если оно высказано не по твоим мыслям. Угодно ли, мы кратко представим мнения обеих сторон?

Прот. Без сомнения, угодно.

Сокр. Филеб добром[2] для всего живущего почитает разгул, удовольствие, наслаждение и все, что согласно с этим родом; а мы спорим с ним, — не это, говорим, но умствовать, мыслить, помнить и сродное с тем, также правильное мнение и истинные умозаключения, — вот что лучше и превосходнее удовольствия во всем, что кому доступно; и приобретать это, кто может, — значит приобретать самое полезное как для нынешних людей, так и для будущих. Не то ли, думаю, Филеб, говорили оба мы?

Фил. Всего более, Сократ.

Сокр. Так принимаешь ли, Протарх, положение, какое теперь дают?[3]

Прот. Необходимо принять; потому что прекрасный Филеб у нас отстал.

Сокр. Однако ж это дело надобно всячески довести до правды.

Прот. Конечно, надобно.

Сокр. Давай же, кроме того, согласимся и в этом.

Прот. В чем?

Сокр. Пусть тот и другой из нас постарается показать такое состояние и расположение души, которое могло бы всем людям доставить жизнь счастливую. Не так ли?

Прот. Конечно, так.

Сокр. Стало быть, вы покажете веселое, а мы — мыслящее?

Прот. Следует.

Сокр. Но что́, если представится иное — превосходнее этих? И когда то́ иное окажется сроднее с удовольствием, не будем ли, думаю, оба мы ниже той жизни, которая близко держится этого иного, и тогда жизнь, преданная удовольствию, не станет ли выше жизни мыслящей?

Прот. Да.

Сокр. А как скоро она будет сроднее с разумностью, — разумность станет выше удовольствия, удовольствие же — ниже? Так ли мы условимся

в этом, или как?

Прот. Мне-то нравится такое условие.

Сокр. А Филебу как? Ты что скажешь?

Фил. Мне нравится и будет нравиться, чтобы выше стояло непременно удовольствие; а ты, Протарх, сам узнаешь.

Прот. Но, передав нам вести речь, ты уже не вправе, Филеб, ни соглашаться с Сократом, ни противоречить ему.

Фил. Правда: поэтому я чист теперь пред богинею и свидетельствуюсь ею самою.

Прот. В том-то и мы — твои свидетели: ты действительно говорил, что говоришь; а что́ далее будет следовать, Сократ, это мы постараемся довести до конца вместе с Филебом, — будет ли на то его воля, или как ему угодно.

Сокр. Надобно постараться, начав с самой таки богини, которая, говорит Филеб, называется Афродитою, тогда как истинное имя ей — удовольствие[4].

Прот. Весьма правильно.

Сокр. Всегдашнее мое благоговение, Протарх, пред именами богов — не таково, как пред человеческими, но выше величайшего страха. Я и теперь называю ее так, как ей нравится, — Афродитою: однако ж знаю, что удовольствие

разнообразно, и, как сказал, от него должны мы начать свое рассуждение и исследовать, какова природа Афродиты. Слух таков, что она есть нечто просто единое, однако ж принимает различные, один на другой как-то непохожие образы. Ведь вот мы говорим: чувствует удовольствие человек развратный, чувствует удовольствие и рассудительный — от самой рассудительности; чувствует удовольствие и несмысленный, полный безумных мнений и надежд, чувствует удовольствие и мыслящий — от самого мышления. И кто те и другие из удовольствий счел бы как-то похожими одни на другие, тот не по справедливости ли показался бы безумным?

Прот. Эти удовольствия, Сократ, происходят, конечно, от противных вещей; но сами-то они не противны одно другому[5]. Да и как могло бы быть не наиподобнейшим во всем существующем — удовольствие удовольствию, само себе?

Сокр. Тогда совершенно уподоблялся бы и цвет цвету, почтеннейший: с этой-то стороны не будет различия, все — цвет; а между тем все мы знаем, что черное и белое не только различны, но и противоположны. Точно так же и фигура подобна фигуре. По роду все — одно, а части бывают то совершенно противоположны, то до крайности

различны. В таком же отношении найдем и многое другое. Поэтому не верь тому учению, которое все противоположности приводит к единству. Боюсь, как бы не встретить нам удовольствий, противных удовольствиям.

Прот. Может быть; но какой же от того будет вред для нашего рассуждения?

Сокр. Тот, что вещи неподобные, скажем, ты называешь другим[6] именем. Ты говоришь ведь, что все то добро, что приятно, и никакое рассуждение не усомнится, что приятное не неприятно: но между приятностями, как мы говорим, есть много и доброго, и злого; а у тебя все они называются добром, хотя, если бы кто захотел довести тебя своим исследованием, ты согласился бы, что они не сходны между собою. Так что же тожественное находится и в худых удовольствиях, и в добрых, в отношении к чему все удовольствия называешь ты добром?

Прот. Как ты говоришь, Сократ? Неужели кто-нибудь, положив, что удовольствие есть добро, уступит тебе и примет твое мнение, что одни удовольствия хороши, а другие из них нехороши?

Сокр. Но ведь ты называешь их взаимно неподобными, а некоторые и противными?

Прот. Только не как удовольствия.

Сокр. Мы опять возвращаемся к прежнему, Протарх. Стало быть, удовольствие не отличается от удовольствия, но все они, скажем, подобны, и высказанные теперь примеры не портят нашей речи; мы будем делать новые усилия и говорить, как люди самые плохие и в собеседовании новички.

Прот. Что же это говоришь ты?

Сокр. То, что если, подражая тебе и защищаясь, я осмелюсь утверждать, что самое неподобное самому неподобному из всего — подобно, то буду утверждать одно с тобою, и мы окажемся моложе, чем следует, а речь наша сорвется[7] у нас и убежит. Поэтому пригоним ее снова, и, возвратив на прежний путь, авось как-нибудь сойдемся друг с другом.

Прот. Скажи, как?

Сокр. Представь, Протарх, что ты опять спросил меня.

Прот. О чем?

Сокр. Мышление, знание, ум и все, что сначала я полагал как добро, когда ты спрашивал меня о добре, не потерпят ли того же самого, что потерпело твое слово?

Прот. Как это?

Сокр. Знания, взятые вместе, покажутся многи-

ми, и некоторые из них — взаимно неподобными. Но если бы иные представились и противными, — стоил ли бы я того, чтоб теперь разговаривать, когда бы, испугавшись, стал утверждать, что нет никакого знания, неподобного другому знанию? Ведь тогда наше рассуждение исчезло бы от нас, как сказка[8], и мы нашли бы свое спасение в какой-то несмысленности.

Прот. Но этого не должно быть; не надо такого спасения. Мне нравится равенство твоего и моего положения: пусть будет много неподобных удовольствий и много различных знаний.

Сокр. Так это различие добра твоего и моего, Протарх, мы не осмелимся скрывать, но покажем на свет, чтобы, обличенные, они показали: добром следует ли назвать удовольствие, или разумность, или что-нибудь иное — третье. Ведь теперь мы ревнуем, вероятно, не о том, как бы доставить победу тому, что́ полагаю я, или тому, что́ утверждаешь ты; но оба стараемся помочь положению истиннейшему.

Прот. Да и надобно.

Сокр. Утвердим же еще больше это свое слово согласием.

Прот. Какое слово?

Сокр. То, чрез которое все люди, волею-неволею,

иногда наживают себе много хлопот.

Прот. Говори яснее.

Сокр. То, которое теперь случайно вспало мне на язык, но природу имеет удивительную: многое, видишь, есть одно, а одно — и сказать чудно — есть многое; и положи то ли, другое ли из этого, — легко впадешь в недоумение.

Прот. Неужели скажешь, что кто назвал бы меня Протархом, который по природе один, тот нашел бы во мне многих и даже взаимно противных; одного и того же признал бы большим и малым, тяжелым и легким[9]; и так без числа?

Сокр. Ты, Протарх, высказал все, что распространено в народе чудесного об одном и многом, и относительно чего, почитай, вообще принято не касаться этого предмета, так как он детская забава, пища легкомыслия, и представляет важные затруднения в собеседовании. Да не хотят касаться и следующего: кто разобрал своим словом члены и части какого бы то ни было человека и дознал, что все это — одно, тот начинает смеяться над ним и обличать его, будто он должен казаться чудовищем, будто в нем одно является как многое и беспредельное, а многое — только как одно.

Прот. Но ты-то, Сократ, что же иное говоришь, как не принятое и распространившееся в народе

касательно того же предмета?

Сокр. Я смотрю на этот предмет, сын мой, когда одно прилагается не к рождающемуся и погибающему[10], как мы недавно говорили. Ведь по направлению туда[11] такое одно, сказали мы теперь, принято не порицать; а когда берутся полагать одного человека, одного вола, одну красоту, одно добро[12] — тогда относительно этих и подобных единиц великое усилие различать производит спор.

Прот. Каким образом?

Сокр. Во-первых, должно ли принимать какие-нибудь такие, действительно существующие единицы? Потом, как опять каждая единица всегда — та же самая, не принимает ни рождения, ни уничтожения, но постоянно остается этою единицею? Затем, полагать ли, что в рождающемся и беспредельном она рассеялась и сделалась многим, или — видеть ее всюду всю, кроме себя[13], — что́, кажется, всего менее возможно: как то же и одно вместе будет и в одном, и во многом! Так вот такие-то вопросы об одном и многом, а не те, Протарх, бывают причинами всяких затруднений, если решаются нехорошо, и причинами всякого успеха — если хорошо.

Прот. Почему же нам, Сократ, не потрудиться

теперь разрешить это прежде всего?

Сокр. И я то же сказал бы.

Прот. Да и все мы, почитай, соглашаемся с тобою в этом отношении. Разве, может быть, не тревожить теперь вопросами только спокойно улегшегося могучего Филеба?[14]

Сокр. Пусть так. С чего же начать бы нам свою многостороннюю и, по недоумениям, разнообразную борьбу? Не с этого ли?

Прот. С чего?

Сокр. Мы, вероятно, говорим, что одно и многое, тожественно выражаемое словами, входит во все, в каждую произносимую вещь, входит всегда — и прежде, и теперь. И оно как никогда не прекратится, так не началось и ныне; оно, мне кажется, таково, что, по самому выражению, есть какое-то бессмертное и несостаревающееся в нас свойство. Всякий только что ощутивший это юноша радуется, будто найденному им какому сокровищу мудрости, от удовольствия приходит в восторг и весело направляет все усилия либо к тому, чтобы перебегать туда и сюда и все собирать в одно, либо к тому опять, чтобы все развивать и разделять, и таким образом приводит в затруднение сперва особенно самого себя, а потом и ближнего, — юноша ли то будет, старец, или сверстник, — не щадя

ни отца, ни матери и никого из слушателей, — не щадя почти и других животных, не только людей; тут нет пощады и никакому варвару, если только нужно откуда-нибудь достать истолкователя.

Прот. Но не видишь ли, Сократ, что нас много и что все мы молоды? Неужели же не боишься, как бы мы вместе с Филебом не напали на тебя сообща, когда будешь бранить нас?[15] Впрочем, если есть способ, позволяющий как-нибудь спокойно устранить из нашей беседы такие возмутительные речи и найти путь к исследованию лучше этого, — ведь понятно нам, что́ ты говоришь, — то постарайся, и мы по возможности будем следовать за тобою; потому что настоящее рассуждение, Сократ, трудно[16].

Сокр. Нельзя, дети[17], как выражается в своих обращениях к вам Филеб; нет и не может быть пути лучше этого: я всегда люблю его, хотя он нередко скрывался от меня и оставлял меня одного среди недоумений.

Прот. Какой же он? Скажи по крайней мере.

Сокр. Указать его не очень трудно, а воспользоваться им до крайности тяжело. Между тем все, что когда-нибудь в области искусства было изобретаемо, открывалось только этим путем. Смотри, о каком я говорю.

Прот. Говори.

Сокр. Этот божественный дар людям, как я по крайней мере представляю, каким-то Прометеем схвачен у кого-то из богов вместе с каким-то светлейшим огнем[18]. И древние, превосходящие нас и живущие ближе к богам[19], передали сказание, что сущее, называемое всегдашним, состоит из одного и многого, и что ему прирождены предел и беспредельность[20]. Поэтому мы, украшенные такими приобретениями, каждый раз бываем настроены искать все одной идеи всего и полагать, что найдем ее, так как она там есть. Поняв же ее, мы потом смотрим, нет ли в ней одной как-нибудь двух, а не то — трех, или какого-либо другого числа, и с каждою единицею этих чисел[21] поступаем опять таким же образом, до тех пор, пока того первоначального одного не усмотрим не только как одно и многое и беспредельное, но и как количественное. Идеи же беспредельного мы к множеству не прилагаем, пока не пересмотрим все ее число[22], и это число не поставим между беспредельным и единым. Тогда-то уже каждой единице всего позволяем мы занять место в беспредельном. Так вот как боги, говорю я, предали нам рассматривать вещи, учиться и учить друг друга. А нынешние люди

мудрые одно, как случится, полагают то скорее, то медленнее, чем должно, и после одного — тотчас беспредельное[23]; средина же от них убегает. И вот чем во взаимном нашем собеседовании различаются диалектический и эристический (спорный) способ речи.

Прот. Одно в твоих словах, Сократ, я несколько понимаю, а другое нахожу нужным выслушать яснее.

Сокр. То, что я говорю, Протарх, в буквах однако ж ясно: возьми это в том, чему ты учился[24].

Прот. Каким образом?

Сокр. Голос, выходящий чрез уста, конечно, один, но по множеству, у всех и у каждого, он вместе и беспределен.

Прот. Как же.

Сокр. И ни почему из этого-то мы не бываем мудрыми: ни потому, что знаем беспредельность его, ни потому, что — единство. А вот знание количества и качеств голоса действительно делает каждого из нас грамматиком.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Да ведь то же самое делает и музыкантом.

Прот. Как?

Сокр. Голос и в этом искусстве, конечно, один.

Прот. Как не один?

Сокр. А вот мы полагаем два — тяжелый и острый, да еще третий — равнозвучный. Или как?

Прот. Так.

Сокр. Но, узнав это одно, ты не сделался бы еще в музыке мудрецом, хотя и без этого знания, как музыкант, просто сказать, ничего не будешь стоить.

Прот. Конечно, ничего.

Сокр. Но если, друг мой, возьмешь ты численно количественные и качественные расстояния в голосе остром и тяжелом, и пределы этих расстояний, и все происходящие из них соединения, какие замечены и нам, последующим, переданы предшественниками, и назовешь это гармонией[25]; да возьмешь и другие такие же свойства, бывающие в движениях тела, которые, как измеряемые также числами, надобно называть ритмом и тактом[26], и вместе подумаешь, что так и во всем нужно рассматривать одно и многое: то, взяв это таким образом[27], сделаешься мудрым и, рассматривая иное подобное тем же способом, окажешься в этом отношении знающим. Напротив, беспредельное множество всего и во всем каждый раз делает тебя в разумении неопределенным, неразмеренным, нерассчитанным, так

как ты ни в чем не выражаешь какого-нибудь числа.

Прот. Мне кажется, Филеб, что Сократ говорит это прекрасно.

Фил. И мне тоже кажется. Но к чему же теперь высказана нам эта мысль? с каким намерением?

Сокр. А ведь Филеб правильно спросил нас об этом, Протарх.

Прот. Конечно; и отвечай-таки ему.

Сокр. Сделаю, если еще немного разберу то же самое. Ведь как взявший что-нибудь одно, сказали мы, должен тотчас смотреть не на природу беспредельного, а на число, так и напротив: кто принужден сперва взять беспредельное, тот должен тотчас обратить внимание не на одно, а опять на число, в котором содержится какое-нибудь множество, и потом уже, за всем этим, — на одно. Сказанное теперь возьмем опять в буквах.

Прот. Каким образом?

Сокр. На беспредельность голоса обратил внимание или бог какой-нибудь, или божественный человек, каким в Египте, рассказывают, был некто Теут[28], который первый стал мыслить в беспредельном гласные, не как одно, а как многое; потом опять заметил и другие, хотя безгласные, однако ж производившие какой-то звук,

и открыл в них также некоторое число; третьего же рода буквы различил те, которые теперь у нас называются безгласными. Различая после сего беззвучные (безгласные) и безгласные (согласные) все до одной, и отделяя таким же образом гласные и средние, пока не обнял всего числа их, он каждой порознь и всем вместе дал имя стихий. Потом увидел он, что никто из нас не может уразуметь ни одной из букв самой по себе, без всех их, и, размыслив, что этот союз единичен и что все буквы приводятся как бы к одному, он учение о них нарек грамматикою и наименовал ее одним искусством.

Фил. Это, взятое само по себе, Протарх, я понял еще яснее, чем то; но и в настоящей речи, как в сказанной немного прежде, мне недостает того же.

Сокр. К чему, то есть, опять говорится это, Филеб?

Фил. Да, об этом давно уже спрашиваем мы — я и Протарх.

Сокр. Но вы, как говоришь, давно уже спрашиваете о том самом, к чему уже пришли.

Фил. Как?

Сокр. Не о разумности ли и удовольствии была у нас сначала речь, — что́ из этого следует пред-

почесть?

Фил. Как не об этом?

Сокр. Но то и другое, говорим, по себе ведь одно.

Фил. Конечно.

Сокр. Так прежнее рассуждение требует от нас того самого, каким образом каждый из этих предметов есть одно и многое, и как в том и другом из них получается тотчас не беспредельное, а некоторое число, прежде чем каждый стал беспредельным?[29]

Прот. На трудную же задачу навел нас Сократ, обогнувши с нами, Филеб, не знаю каким-то образом, как бы круг. И смотри-ка, кто из нас возьмется теперь отвечать на его вопрос? Ведь, может быть, смешно будет, если я, преемник беседы, оказавшись несостоятельным, от невозможности найти ответ на то, о чем теперь спрашивается, передам это дело опять тебе; а и того гораздо смешнее, думаю, когда никоторый из нас не будет к тому способен. Смотри же, что́ следует делать. Сократ, кажется, спрашивает нас теперь о родах удовольствия, есть ли они или нет, сколько их и какие; да о том же самом опять и в рассуждении разумности.

Сокр. Весьма справедливо говоришь, сын Кал-

лиаса. Ведь если мы не будем в состоянии сделать это со всяким единым, подобным себе и тожественным, равно и с противным тому, — что́ показало нам прошедшее рассуждение, — то никто из нас никогда, ни в каком отношении и ничего не стоит.

Прот. Почти походит на то, Сократ. Но для человека рассудительного прекрасное дело — знать все вместе[30]; вторая же попытка его[31], кажется, — не оставаться в неведении о себе самом. А к чему клонится настоящее мое слово, скажу. Ты, Сократ, предложил теперь всем нам на рассуждение и сам исследываешь, что́ в человеческих приобретениях превосходнейшее. И вот, когда Филеб указал на удовольствие, на наслаждение, на разгул и на все подобное, ты стал противоречить и выставлять не это, а то, о чем мы сами нередко с охотой упоминаем, — и делаем правильно, — чтобы находящееся в памяти соприкосновенно испытано было порознь: ты говоришь, как видно, что, в сравнении с удовольствием, по правде, лучшими благами будут ум, знание, разумение, искусство и все сродное с этим, и что это надобно приобретать, а не то. Но как оба эти рода благ, при высказывании их, встречены сомнением, то мы в шутку грозили

тебе[32], что не отпустим тебя домой, пока определение этих положений не доведено будет до надлежащего конца. Ты согласился и дал нам себя для этой цели. Так вот мы и говорим, как дети, что правильно данного отнимать нельзя. Оставь же этот способ относительно всего, что теперь говорится.

Сокр. Какой способ разумеешь ты?

Прот. Способ поставлять нас в затруднение и спрашивать о том, на что в настоящую минуту мы не можем дать тебе удовлетворительного ответа. Пусть мы не думаем, что цель нынешних рассуждений — наше затруднение; но если не по силе нам выйти из него самим, должен вывесть нас ты, потому что обещал. Итак, рассматривай это сам, — следует ли различать роды удовольствия и знания, или оставить, если ты можешь каким-нибудь другим способом и хочешь как иначе распутать теперешние наши недоумения.

Сокр. Стало быть, мне не должно ожидать ничего страшного, как скоро так говоришь ты; потому что сказанное тобою «если хочешь» избавляет меня от всякого страха в отношении к каждому положению[33]. Притом на этот раз, кажется, кто-то из богов привел мне нечто на память.

Прот. Как и что?

Сокр. Давно уже, не знаю теперь, во сне или наяву, слышал я одно слово об удовольствии и разумности: что ни то, ни другое из них не есть добро, но что добро есть иное — третье, отличное от них и лучшее, чем оба они. И вот, если это откроется нам теперь ясно, то удовольствие расстанется с победою; потому что добро тогда уже не будет тожественно ему. Или как?

Прот. Так.

Сокр. И тогда-то уже, по моему мнению, не нужно будет нам различать роды удовольствия. Впрочем, дальнейшее исследование покажет это яснее.

Прот. Прекрасно говоришь; так и окончи.

Сокр. Но наперед представляется нечто немногое, в чем нужно еще условиться.

Прот. А что именно?

Сокр. Жребий добра[34] необходимо ли совершен, или не совершен?

Прот. Вероятно, всего совершеннее, Сократ.

Сокр. Что ж? Оно — добро довлеющее?

Прот. Как же иначе! В этом отношении оно превосходнее всего сущего.

Сокр. Так вот то-то, думаю, крайне необходимо говорить о нем, что все, знающее его, гоняется за ним и стремится к нему, желая взять его и овла-

деть им, и ни о чем больше не заботится, кроме того, что́ может быть совершено с добром.

Прот. Этому противоречить нельзя.

Сокр. Будем же рассматривать и обсуживать жизнь удовольствия и разумности, принимая ту и другую отдельно.

Прот. Как ты говоришь?

Сокр. Пусть ни в жизни удовольствия не будет разумности, ни в жизни разумности не будет удовольствия. Ведь если и то и это — добро, то никоторое из них не должно нуждаться в другом: а как скоро одно которое-нибудь окажется нуждающимся, то оно уже не будет у нас существенно добром.

Прот. Как быть?

Сокр. Не попробовать ли нам испытать это в тебе?

Прот. Конечно.

Сокр. Отвечай же.

Прот. Говори.

Сокр. Хотелось ли бы тебе, Протарх, провести всю жизнь, наслаждаясь величайшими удовольствиями?

Прот. Почему же не так?

Сокр. А желал ли бы ты себе еще чего-нибудь вдобавок, если бы имел это вполне?

Прот. Ничего.

Сокр. Смотри же; о способности мышления, о разумности, о расчетливости рассудка относительно вещей нужных, и обо всем, что с этим сродно, тебе, может быть, и во сне не привиделось бы[35].

Прот. Да зачем? Ведь, живя весело, я имел бы все.

Сокр. Но, живя таким образом, неужели наслаждался бы ты во всю жизнь величайшими удовольствиями?

Прот. Почему же не так?

Сокр. Не получив, однако, ни ума, ни памяти, ни знания, ни верного мнения, ты, чуждый-то всякой разумности, необходимо, кажется, не знал бы прежде всего о том, — в наслаждении ли проходит твоя жизнь, или не в наслаждении?

Прот. Необходимо.

Сокр. И таким же таки образом, не получив памяти, ты необходимо, кажется, не помнил бы, что когда-то наслаждался, равно как нисколько не воспринимал бы памятью и впечатлений настоящего удовольствия. Потом: не приобретя верного мнения, ты, в минуту наслаждения, не думал бы, что наслаждаешься; а лишившись рассудка, тебе нельзя было бы умозаключать, что

и в последующее время будешь наслаждаться. Но такая жизнь была бы жизнью не человека, а моллюска[36], или тех морских животных, которых тела заключены в раковинах. Так ли это, или, вопреки этому, будем думать как иначе?

Прот. Да как же?

Сокр. Но подобная жизнь неужели сто́ит избрания?

Прот. Это рассуждение, Сократ, делает меня теперь совершенно безгласным.

Сокр. Однако ж мы не должны еще ослабевать; рассмотрим-ка жизнь в соединении с умом.

Прот. Какую жизнь разумеешь ты?

Сокр. Если бы кто из нас захотел опять жить, получив и способность мышления, и ум, и знание, и всякую память обо всем, — а в удовольствии не имел участия нисколько[37], равно как и в скорби, но оставался бы нечувствительным ко всему такому.

Прот. Ни та, ни эта жизнь, Сократ, не представляется мне стоящей избрания; да не представится, думаю, и никому другому.

Сокр. А что, как бы та и эта вместе, Протарх, — жизнь общая, смешанная из обеих?

Прот. Разумеешь, из удовольствия и ума, со способностью мышления?

Сокр. Да, такую разумею я жизнь.

Прот. Эту-то изберет, вероятно, всякий прежде, чем которую-нибудь из тех; тут-то не выйдет, что один изберет, а другой нет.

Сокр. Так понимаем ли мы, что́ вытекает теперь у нас из настоящих рассуждений?

Прот. Конечно; теперь представляются три жизни, и из двух между ними никоторая не достаточна и не может быть избрана никем ни из людей, ни из животных.

Сокр. Но из этого-то, может быть, не явно ли уже, что никоторая из них не есть добро? Ведь иначе она была бы достаточна и совершенна и служила бы предметом избрания для всех животных и растений, которым можно было бы жить таким образом всегда. А кто из нас избирал бы другое, тот нехотя поступал бы, — либо по незнанию, либо по какой-нибудь бедственной необходимости.

Прот. Видно, что так.

Сокр. Стало быть, теперь, по моему мнению, довольно сказано, что Филебовой богини не должно почитать тожественною с добром.

Фил. Да и твой ум, Сократ, — не добро, ибо подлежит тому же обвинению.

Сокр. Мой-то — может быть, Филеб; потому

что этот-то, думаю, не истинный и вместе не божественный[38], а как бы иной. Я не домогаюсь победных знаков в пользу ума, действующего в общей жизни[39]; надобно смотреть и исследовать, с чем должны мы иметь дело, поставляя его на втором месте. Может быть, ища причины этой общей жизни, один из нас стал бы причиною ее признавать ум, другой — удовольствие; и хотя таким образом никоторая из этих обеих не была бы добро, однако ж тем не менее можно предполагать либо то, либо это в значении причины. Но я готов еще более спорить с Филебом относительно того, что в этой смешанной жизни, — как ни понимал бы ее тот, кому представляется она жизнью, стоящею избрания и добром, — сроднее и подобнее добру не удовольствие, а ум. Поэтому справедливо можно сказать, что удовольствию не принадлежит в жизни ни первое, ни даже[40] второе место; да оно далеко и от третьего, если теперь надобно сколько-нибудь верить моему смыслу.

Прот. Конечно, Сократ; теперь-то удовольствие, кажется мне, пало пред тобою, как бы пораженное именно настоящими твоими словами. Сражаясь за победные трофеи, оно лежит. Но и ум, сознательно сказать, не предвосхитил, как

видно, этих трофеев: и он потерпел то же самое. Если же удовольствие потеряло и второе место, то уже непременно подвергнется бесчестию от своих любителей, потому что и им также не покажется оно прекрасным.

Сокр. Что же? Не лучше ли уже отпустить его и не огорчать приложением к нему точного и обличительного испытания?

Прот. Ты ничего не говоришь, Сократ.

Сокр. Не потому ли, что, говоря об огорчении удовольствия, я говорю о невозможном?

Прот. Да мало этого, — ты не знаешь даже, что никто из нас не отпустит тебя, пока своим исследованием не доведешь дела до конца.

Сокр. Ох, Протарх! Стало быть, рассуждение предстоит еще длинное и притом для настоящего времени очень нелегкое. Ведь тут открывается нужда в ином приеме: кто идет защищать в пользу ума второе место, тому нужно иметь другие стрелы, чем какие в прежних речах; а некоторые, может быть, и те же самые. Не должно ли?

Прот. Как не должно!

Сокр. Но за начало-то этого дела постараемся взяться осторожно.

Прот. Что такое разумеешь ты?

Сокр. Все ныне существующее во всем разделим

надвое, или лучше, если хочешь, натрое.

Прот. Сказал бы, на что именно.

Сокр. Возьмем некоторые из настоящих наших положений.

Прот. Какие?

Сокр. Бог, говорили мы, кажется, показал одно из сущего как беспредельное, другое — как предел[41].

Прот. Конечно.

Сокр. Вот этих родов положили мы два, третий же — нечто одно, смешанное из этих двух. — А смешон[42] я, кажется, что стараюсь удовлетворительно определить это родами и считаю их.

Прот. Что ты говоришь, добряк?

Сокр. Затем нужен мне и четвертый род.

Прот. Говори какой.

Сокр. Смотри на причину взаимного смешения тех родов и, кроме их трех, положи четвертый этот.

Прот. Не понадобится ли тебе, думаю, и пятый, заключающий в себе силу деления?

Сокр. Может быть; но теперь, по крайней мере, не представляю. Если же будет нужно, ты, вероятно, позволишь мне искать и пятого[43].

Прот. Почему же нет?

Сокр. Так из четырех родов отделим три, и два

из них, видя каждый многократно рассеченным и расторгнутым, будем опять сводить в одно и замечать, каким образом тот и другой из них становился одним и многим[44].

Прот. Если бы ты сказал мне об этом яснее, то, может быть, я и мог бы следовать за тобою.

Сокр. Да я говорю о тех двух предположениях, на которые указывал теперь же: одно — беспредельное, другое — предел. И вот постараюсь высказать, что беспредельное некоторым образом есть многое[45]; а предел пусть нас подождет.

Прот. Ждет.

Сокр. Исследуй же. Трудно, конечно, и исполнено недоумений то, что я велю тебе рассмотреть; однако ж исследуй. Во-первых, смотри, в более теплом и в более холодном можешь ли ты когда-нибудь мыслить предел, или живущие в этих родах «более» и «менее», пока это живет в них, не позволяют тебе дойти до конца, — потому что если бы здесь найден был конец, то скончались бы[46] и они?

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Так в более теплом и более холодном всегда-таки есть, говорим, «более» и «менее».

Прот. И очень.

Сокр. Поэтому рассудок внушает нам, что более

теплое и более холодное — всегда без конца; а будучи без конца, они, вероятно по всему, беспредельны.

Прот. Да, это сильно, Сократ.

Сокр. И как хорошо примолвлено, любезный Протарх! Ты напомнил, что и произнесенное тобою «сильно», равно как соответствующее ему «тихо», имеют такое же значение, какое «больше» и «меньше»; ибо во что ни входят они, ни в чем не допускают «сколько», но всегда вносят в действия более сильное в сравнении с более тихим, и наоборот — всегда производят «больше» и «меньше», а «сколько» скрывают. Если бы они, как теперь же сказано, не скрывали этого «сколько», и в том месте, где находятся «больше» и «меньше», «сильно» и «тихо», позволяли быть и этому — и мере, то сами ушли бы из того места, в котором находятся. Ведь более теплое и более холодное, приняв «сколько», не устояли бы; ибо всегда более теплое и всегда более холодное идет вперед, а не стоит; напротив, «сколько» стоит и далее идти не хочет. Потому-то более теплое и вместе противное ему бывают беспредельны.

Прот. Представляется так, Сократ; однако ж за тем, что ты сказал, следовать нелегко. Вот если еще и еще будет высказано нечто такое же, то

вопрошающий и вопрошенный, может быть, достаточно согласятся.

Сокр. Ты хорошо говоришь, и надобно постараться сделать так. Сообрази-ка: чтобы чрез рассматривание всего не удлиняться, — за признак природы беспредельного не взять ли нам этого?

Прот. Что такое разумеешь ты?

Сокр. Что́ ни представляли бы мы делающимся больше и меньше, принимающим «сильно» и «тихо», либо «слишком», и прочее такое же, — все это надобно сложить в род беспредельного, как бы в одно, — на прежнем основании, о котором мы говорили, что, слагая расторгнутое и рассеченное, должно по возможности назнаменовывать одну природу[47]. Помнишь ли?

Прот. Помню.

Сокр. Но что́ не принимает этого, а принимает противное этому, — во-первых, равное и равенство, после равного — двойное и все, что служит числом для числа, или мерою для меры, — все[48] это мы, кажется, хорошо бы сделали, если бы отнесли к пределу. Или как ты скажешь?

Прот. Даже прекрасно, Сократ.

Сокр. Пускай. Но третий, смешанный из этих обоих родов, какой назовем идеей?

Прот. Сам скажешь мне, я думаю.

Сокр. Нет, разве бог, — если бы услышал мои молитвы кто-нибудь из богов[49].

Прот. Так молись и исследуй.

Сокр. Исследую, и мне кажется, Протарх, что кто-то из них нам теперь благоприятствует.

Прот. Как ты говоришь это, и почему так думаешь?

Сокр. Разумеется, скажу; а ты следуй за мною своим вниманием.

Прот. Только говори.

Сокр. Мы сейчас произнесли слова: «теплее» и «холоднее». Не правда ли?

Прот. Да.

Сокр. Прибавь же к этому «суше» и «влажнее», «множественнее» и «маловатее», «быстрее» и «медленнее», «увеличеннее» и «умаленнее»[50], и все, что прежде слагали мы в единство природы, принимающей в себя «более» и «менее».

Прот. Ты говоришь о природе беспредельного?

Сокр. Да. Вмешай-ка в нее после этого опять род предела.

Прот. Какой?

Сокр. Ведь как сводили мы в одно род беспредельного, так надлежало нам тут же свести и род предельности; а мы не свели. Между тем

не сделает ли он, может быть, теперь того же. А когда сведено будет то и другое, откроется и смешанное[51].

Прот. О каком это роде и как говоришь ты?

Сокр. О роде равного, двойного, и обо всем, что прекращает враждебность взаимно-противных отношений и, полагая соответственность и согласие, производит число.

Прот. Понимаю: ты, кажется, говоришь, что, по смешении, совместно в них произойдут некоторые бытности[52].

Сокр. И правильно кажется.

Прот. Говори же.

Сокр. В болезнях, не правильное ли общение их производит природу здоровья?[53])

Прот. Непременно.

Сокр. Также в высоком и низком, в скором и медленном, которые беспредельны, не по привхождении ли того же является предел и в совершенстве устанавливается всецелая музыка?

Прот. Да и превосходно.

Сокр. Если даже входит это в холод и жар, и тогда представления «много», «слишком» и «беспредельно» уничтожаются и образуется понятие о внутренней и внешней соразмерности.

Прот. Как же.

Сокр. Равным образом не тогда ли, как смешиваются беспредельное и предел, бывают у нас времена года и все прекрасное?

Прот. Как не тогда.

Сокр. Я уже не хочу говорить о бесчисленном множестве других вещей, например о соединении красоты и силы со здоровьем, равно как о весьма многом и самом прекрасном в душах. Ведь и твоя богиня[54], прекрасный Филеб, обращая внимание на разврат и всякое зло между людьми и видя, что нет у нас конца удовольствиям и наслаждениям, сама установила закон и порядок, которым полагается предел; и вот ты говоришь, что она убивает[55], — а я говорю, что спасает. Тебе же, Протарх, как представляется?

Прот. Твои слова, Сократ, мне очень по мысли.

Сокр. Итак, я высказал три бытности, если ты понимаешь меня.

Прот. Думаю, что понимаю. Одно у тебя, кажется мне, есть беспредельное, есть и другое одно — предел в сущем; но что́ угодно тебе называть третьим, не очень понимаю.

Сокр. Потому, почтеннейший, что тебя поразила многочисленность третьей бытности. Правда, и беспредельное представляет много-таки родов; но так как они запечатлены родом «больше»

и противным этому роду, то беспредельное является единым.

Прот. Справедливо.

Сокр. Да и предел-то не имеет многого, и мы не спорим, что он по природе не один.

Прот. Как же иначе.

Сокр. Конечно, никак. Но ведь и третье, почитай, представляю я так, что полагаю все в значении одного, происшедшего из этих, как бытность сущности из размеров, обозначаемых пределом.

Прот. Понял.

Сокр. Но, кроме трех, сказали мы, надобно рассмотреть еще некоторый четвертый род[56]. И это рассмотрение будет произведено сообща: смотри, кажется ли тебе необходимым, что все происходящее происходит от какой-нибудь причины?

Прот. Мне кажется. Да и как бы без этого что-нибудь произошло?

Сокр. А не правда ли, что природа творящего не отличается ничем от причины, кроме имени, так что творящее и причина справедливо могут быть принимаемы за одно?

Прот. Правда.

Сокр. Да ведь и между творимым-то и происходящим, соответственно сейчас сказанному,

мы не найдем никакой разницы, кроме имени. Не так ли?

Прот. Так.

Сокр. Творящее не таково ли всегда по природе, что ведет, а творимое, происходя, следует за ним?

Прот. Конечно.

Сокр. Стало быть, причина — иное, а не то же с тем, что служит причине к произведению бытного.

Прот. Как же.

Сокр. Значит, происходящее и то, из чего все происходит, представляют нам три рода?

Прот. И очень.

Сокр. Так вот мы и скажем, что созидающее все это есть четвертое, — причина, достаточно отличная от тех вещей проявившихся.

Прот. Конечно, скажем.

Сокр. Теперь правильно будет, по определении четырех родов, для памятования о каждом, перечесть их по порядку.

Прот. Почему не так.

Сокр. Итак, во-первых, я называю беспредельное, во-вторых — предел, потом — смешанную из них и происшедшую сущность. А называя причину смешения и бытности и почитая ее четвертою,

не погрешаю ли я несколько?

Прот. Каким же образом?

Сокр. Ну-ка, что мы после сего заговорим? И с какою мыслью дошли до этого? Не та ли она? Мы спрашивали: удовольствие ли надобно поставить на втором месте или разумность? Не так ли было?

Прот. Конечно, так.

Сокр. Разобравши же это таким образом, не лучше ли будет нам теперь установить суждение о том, чтó первое, чтó второе, тогда как прежде мы в рассуждении этого именно сомневались.

Прот. Может быть.

Сокр. Хорошо. Превозмогающею жизнью признали мы тогда жизнь, смешанную из удовольствия и разумности. Было ли так?

Прот. Было.

Сокр. Не видно ли нам теперь, может быть: чтó это за жизнь и какого она рода?

Прот. Как не видно.

Сокр. Ведь мы, думаю, назовем ее частью третьего рода; потому что она смешана не из каких-нибудь двух (частных) вещей, а из всех беспредельных, связанных пределом. Посему эта победоносная жизнь правильно может быть частью той.

Прот. Конечно, весьма правильно.

Сокр. Пускай. Что же твоя, Филеб, — приятная и не смешанная? К которому из сказанных родов относя ее, мы отнесли бы правильно? Но прежде, чем решишь, отвечай мне вот на что.

Фил. Говори.

Сокр. Удовольствие и скорбь имеют ли предел или относятся к тому, что́ заключает в себе «больше» и «меньше»?

Фил. Да, что — «больше», Сократ; потому что удовольствие не было бы всем добром[57], если бы, в рассуждении «много» и «больше», оказалось по природе не беспредельным.

Сокр. Да без этого, Филеб, и скорбь не была бы ведь всем злом. Посему нам нужно обратить внимание на что-нибудь отличное от природы беспредельного, что́ удовольствиям сообщает некоторую часть добра. Но пусть удовольствие относится у тебя к роду беспредельного: к которому же из сказанных родов, не делаясь нечестивыми, отнесем мы, Протарх и Филеб, разумность, знание и ум? Ведь мне представляется немалою опасностью, хорошо ли мы поступим, решая этот вопрос, или нет.

Фил. Ты, Сократ, уж слишком носишься со своим богом.

Сокр. Да и ты, друг мой, со своей богиней. Однако ж будем говорить о нашем вопросе.

Прот. Сократ в самом деле требует справедливого, Филеб; надобно послушаться его.

Фил. Не хочешь ли, Протарх, вести речь вместо меня?

Прот. Конечно. Впрочем, теперь я несколько недоумеваю и прошу тебя, Сократ, — будь сам для нас пророком, чтобы мы не погрешили против этого состязателя[58] и не сказали чего-нибудь неприличного[59].

Сокр. Надобно послушаться, Протарх; ибо в твоем приказании нет ничего тяжелого. Я только в шутку возмутил тебя, по подражанию слову Филеба «носишься», спрашивая об уме и знании, к которому роду они относятся.

Прот. Без сомнения, Сократ.

Сокр. Между тем, однако ж, отвечать на это легко[60]; так как все мудрецы, в существе дела носящиеся с самими собою, соглашаются в том, что ум у нас есть царь неба и земли[61], — и, может быть, говорят хорошо; впрочем, если угодно, исследование этого рода сделаем продолжительнейшим.

Прот. Говори как хочешь; не предполагай затруднения в долготе, потому что нам не на-

скучишь.

Сокр. Ты хорошо сказал. Начнем же хоть следующим вопросом.

Прот. Каким?

Сокр. Скажем ли, Протарх, что все вместе, — все так называемое целое, — управляется силою неразумною, слепою и случайною, или, напротив, как говорили наши предшественники, строитель и правитель есть ум и какое-то дивное разумение?[62]

Прот. И похожего ничего нет[63], чудный Сократ. То, что ты теперь говоришь, мне представляется даже грехом; напротив, мысль об устрояющем все уме кажется достойною зрелища, представляемого и миром, и солнцем, и луною, и звездами, и всем круговращением; и я не иначе желал бы как говорить об этом, так и мыслить.

Сокр. А что ж, хочешь ли, и мы несколько подтвердим мнение, принятое нашими предшественниками, что дело действительно таково, и решимся не только повторять чужое без опасения, но и подвергнуться опасности быть порицаемыми, если бы человек сильный[64] стал говорить, что все это не таково, а беспорядочно?

Прот. Почему же мне не хотеть?

Сокр. Хорошо; прими же в соображение даль-

нейшее наше рассуждение об этом.

Прот. Говори.

Сокр. Что касается до природы тел всех животных, то в составе их мы видим и огонь, и воду, и воздух, и, будто обуреваемые мореплаватели, видим, как говорится, землю[65].

Прот. И очень. Ведь и в самом деле обуреваемся недоумениями в настоящих своих рассуждениях.

Сокр. Пусть так; но в рассуждении каждой находящейся в нас стихии заметь следующее.

Прот. Что такое?

Сокр. Что каждая из них в нас мала, ничтожна, нигде и никак не обособлена и составляет неважную силу природы. Взяв же в пример одно, то самое мысли и обо всем; например, есть в нас, вероятно, огонь, — есть он и во всем.

Прот. Как же.

Сокр. Но в нас он — нечто малое, слабое и ничтожное, а во всем — удивителен и по множеству, и по красоте, и по всякой свойственной огню силе.

Прот. Ты говоришь очень справедливо.

Сокр. Что же? От этого ли — от нашего огня и происходит, и питается, и управляется огонь всего, или, напротив, и мой огонь, и твой, и огонь

иных животных все это имеет[66] от того (всеобщего)?

Прот. Ты предлагаешь такой вопрос, который не сто́ит и ответа.

Сокр. Правильно. То же скажешь ты, думаю, и о земле, которая находится здесь — в животных и которая есть во всем; да то же будешь отвечать и о всем другом, о чем я спрашивал немного прежде.

Прот. Но кто, отвечая иначе, показался бы человеком здравомыслящим?

Сокр. Может быть, никто. Но смотри, что следует далее. Ведь все, о чем сейчас было сказано, мы назвали телом не под условием ли соединения этого в одно?

Прот. Как же.

Сокр. Так это же прими и касательно того, что́ называем мы миром; потому что и он таким только образом может быть телом, если те же самые стихии в нем соединены в одно.

Прот. Ты говоришь весьма правильно.

Сокр. Итак, от этого ли тела вполне питается наше тело, или от нашего это и питается, и заимствуется, и имеет все те стихии, о которых мы сейчас только говорили?

Прот. Это, Сократ, уже другой вопрос, не стоящий ответа.

Сокр. Но что? Сто́ит ли следующий? Как ты скажешь?

Прот. Говори, что такое.

Сокр. Не скажем ли, что в нашем теле есть душа?

Прот. Явно, что скажем.

Сокр. Откуда же, любезный Протарх, наше тело взяло ее, если телу всего не пришлось быть одушевленным и иметь то самое, что есть в этой, — иметь даже в степени гораздо превосходнейшей?[67]

Прот. Явно, что неоткуда более, Сократ.

Сокр. Ведь мы не подумаем же, Протарх, чтобы из тех четырех родов — предела, беспредельного, общего[68] и рода причины, это присущее во всем четвертое, сообщающее нашим стихиям душу, поддерживающее в теле отправления, врачующее его, когда оно слабеет, и все во всем слагающее и исцеляющее, — чтобы это четвертое не называлось всею и всяческою мудростью; и тогда как то же самое есть в целом небе и по великим его частям, тогда как там, кроме сего, все прекрасно и чисто, чтобы не устроило оно и среди неба природу вещей прекраснейших и драгоценнейших[69].

Прот. Это-то было бы крайне несообразно.

Сокр. Если же не подумаем этого, то, сообразуясь с прежним положением, лучше скажем, что во всем есть, как говорили мы много раз, неизмеримое беспредельное и достаточный предел, и что некоторая немаловажная причина в этом, устрояющая и упорядочивающая годы, годовые времена и месяцы, весьма справедливо может быть названа мудростию и умом.

Прот. Конечно, весьма справедливо.

Сокр. Впрочем, мудрость и ум не получаются без души.

Прот. Разумеется, нет.

Сокр. И не скажешь ли ты, что в природе Зевса[70], по силе причины, живет царская душа и царский ум, а в других (богах) другие совершенства, какие кому из них угодно себе приписывать?

Прот. И очень.

Сокр. Да и не думай, Протарх, что мы сказали это слово попусту: оно помогало тем[71], которые некогда утверждали, что правитель всего всегда есть ум.

Прот. Конечно, так.

Сокр. Оно же дает ответ и на мой-то вопрос, что ум — родня[72] причине всего, принадлежащей к числу четырех родов, из которых был у нас один

этот. Так вот ты и имеешь уже наш ответ.

Прот. И весьма удовлетворительный; хотя ты как будто подкрался со своим ответом.

Сокр. Шутка, Протарх, иногда бывает отдыхом после дела серьезного.

Прот. Прекрасно сказано.

Сокр. Итак ум-то, друг мой, к какому бы роду он ни относился, и какую бы силу ни имел, прояснен у нас теперь почти надлежащим образом.

Прот. Без сомнения.

Сокр. А прежде обрисовался пред нами также и род удовольствия.

Прот. И очень.

Сокр. Вспомним же относительно обоих и то, что ум был сроден с причиной и почти того же с нею рода; а удовольствие — само беспредельно и относится к такому роду, который в себе и от себя не имеет и никогда не будет иметь ни начала, ни средины, ни конца.

Прот. Вспомним; как не вспомнить!

Сокр. Потом нам надобно рассмотреть[73], в чем есть каждый из обоих родов, и чрез какое состояние происходят они, когда происходят, — и рассмотреть сперва удовольствие, ибо как род его мы испытывали прежде, так прежде же рассмотрим и это. Но испытать скорбь отдельно от

удовольствия нам достаточно нельзя.

Прот. Да, если этим путем должно идти, то этим и пойдем.

Сокр. Ну, так касательно их бытности то же ли кажется и тебе, что мне?

Прот. Что такое?

Сокр. Скорбь и удовольствие, по их существу, представляются мне совмещающимися в общем роде[74].

Прот. А общий-то род, любезный Сократ, — напомни нам, — что́ хочешь ты означать им в прежних наших рассуждениях?

Сокр. Это, по силам, будет сделано, почтеннейший.

Прот. Хорошо сказал ты.

Сокр. Под общим разумеем мы тот род, который из четырех называли третьим.

Прот. Который поставлял ты после беспредельного и предела, — в котором полагал, думаю, и здоровье, и гармонию?

Сокр. Прекрасно. Теперь с твоей стороны нужно особенное внимание.

Прот. Говори только.

Сокр. Вот и говорю: как скоро в нас, животных, разрушается гармония, тотчас происходит разрушение природы и в то же самое время является

бытность скорбей.

Прот. Дело очень вероятное.

Сокр. И опять, когда она настрояется и возвращается к своей природе, — надобно говорить, что происходит удовольствие, если только о вещах великих можно выразиться кратко и наискорейшим образом.

Прот. Я думаю, Сократ, что ты говоришь правильно; однако ж постараемся высказать то же самое яснее.

Сокр. Не легче ли будет понять выражения простонародные и известные?

Прот. Какие?

Сокр. Голод, вероятно, есть разрушение и скорбь.

Прот. Да.

Сокр. А принятие пищи, сопровождаемое опять восполнением, есть удовольствие.

Прот. Да.

Сокр. Жажда также есть разрушение и скорбь, а сила жидкости, снова восполняющая то, что засохло, есть удовольствие. Подобным образом, отделение пота и противоестественное расслабление от жара есть скорбь; а соответственное природе восстановление и прохлаждение есть удовольствие.

Прот. Конечно.

Сокр. И сгущение жидкости от холода, противное природе животного, есть скорбь; а когда жидкости возвращаются опять в прежнее состояние и разделяются, — этот сообразный с природою путь возвращения их есть удовольствие. Одним словом, смотри, удовлетворительным ли кажется тебе положение, что если род одушевленный, по природе происходящий, как мы говорили прежде, из беспредельного и предела, повреждается, то повреждение его есть скорбь; а когда он возвращается к своей сущности, — это возвращение его есть удовольствие.

Прот. Пусть так; потому что здесь, кажется, виден какой-то очерк.

Сокр. Итак, в обоих указанных состояниях, положим это как один род скорби и удовольствия.

Прот. Пусть будет положено.

Сокр. Положи также в самой душе и ожидание, которым предваряются эти состояния: пред удовольствиями ожидаемое — приятность и уверенность, а пред скорбями — страх и томление.

Прот. Да, это конечно род, отличный от удовольствия и скорби, выражаемый ожиданием душевным, независимо от тела.

Сокр. Правильно понимаешь; потому что

из этих, думаю, — по моему по крайней мере мнению, — чистых и, кажется, не смешанных ощущений скорби и удовольствия[75] будет, применительно к удовольствию, видно, целый ли означенный род заслуживает принятия, или эти ощущения надобно нам отнести к которому-нибудь из прежде названных родов, а удовольствие и скорбь, подобно теплоте, холоду и всем таким родам, то принимать, то не принимать, так как они — не добро, а только иные иногда усвояют себе природу добра.

Прот. Ты очень правильно говоришь; этим, вероятно, путем надобно преследовать то, что теперь ищется.

Сокр. Итак, сперва рассмотрим следующее: если сказанное нами существенно таково, если, то есть, за разрушением их идет печаль, а за восстановлением — удовольствие; то, когда они и не разрушаются, и не восстановляются, — размыслим, что за состояние будет в каждом животном при таких чувствованиях? Отвечай на это со всем вниманием. Не совершенно ли необходимо, что в то время никакое животное не будет ни скорбеть, ни наслаждаться удовольствием, — не будет нисколько?[76]

Прот. Конечно, необходимо.

Сокр. Так это наше расположение не есть ли третье, кроме радостного и скорбного?[77]

Прот. Как же.

Сокр. Постарайся же теперь помнить о нем; потому что для суждения об удовольствии не маловажное дело, будем ли мы помнить это или нет. Впрочем, если угодно, скажем нечто относительно этого предмета.

Прот. Что такое? Говори.

Сокр. Кто избрал жизнь разумную, тому, знаешь, ничто не мешает жить таким образом.

Прот. Ты говоришь о том, кто и не радуется, и не скорбит?

Сокр. Ведь тогда, при сравнивании жизней, было сказано[78], что человеку, избравшему жизнь мыслящую и разумную, не следует нисколько радоваться.

Прот. Да, действительно так было сказано.

Сокр. Вот же так ему и жить; и, может быть, нет ничего странного, что такая жизнь есть из всех самая божественная.

Прот. Поэтому богам естественно будет уж и не радоваться и не испытывать чувства противного?[79]

Сокр. Не совсем естественно; по крайней мере, как то, так и другое состояние им не прилично.

Впрочем, это мы исследуем еще после, когда придется к слову; а теперь доставим уму второе место, если не можем доставить ему первого.

Прот. Ты говоришь весьма правильно.

Сокр. Ведь и второй-то род удовольствий, который находится, говорим, в самой душе, весь произошел при посредстве памяти.

Прот. Как?

Сокр. Видно, сперва надобно взяться за память, что́ такое она; даже прежде опять, чем за память, должно быть, — за чувство, если хотим, чтобы этот предмет был для нас ясен по надлежащему.

Прот. Как ты говоришь?

Сокр. Положи, что, из всегдашних впечатлений на наше тело, одни, прежде чем перейти в душу, погасают в теле и оставляют ее безучастною, а другие идут в обе эти части и производят в них как бы некоторое сотрясение, особое и общее в каждой[80].

Прот. Пусть будет положено.

Сокр. И говоря, что впечатления, идущие не в обе части, утаиваются от нашей души, а в обе — не утаиваются, не весьма ли правильно скажем?

Прот. Как же иначе.

Сокр. Но утаение ты отнюдь не понимай так, что будто бы я говорю здесь о бытности забвения;

потому что забвение есть удаление памяти[81], а памяти о том, о чем теперь говорится, еще не было: говорить же кому-нибудь о потере того, чего нет и не было, безрассудно. Не так ли?

Прот. Как же.

Сокр. Стало быть, измени только названия.

Прот. Как?

Сокр. Вместо утаения от души, когда она не участвует в потрясениях тела, что́ теперь называешь ты забвением, употреби имя: неощущение.

Прот. Понимаю.

Сокр. А если душа и тело испытывают одно общее впечатление и сообща движутся, то ты не погрешишь, когда такое движение назовешь ощущением.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Итак, мы уже знаем, что́ хотим называть ощущением.

Прот. Как же.

Сокр. Стало быть, кто-нибудь, называя память хранительницею ощущения, по моему мнению, назвал бы ее правильно.

Прот. Конечно, правильно.

Сокр. Но память не отличается ли, скажем, от воспоминания?

Прот. Может быть.

Сокр. Не это ли она?

Прот. Что такое?

Сокр. То, когда душа получает впечатления вместе с телом. А как скоро принимает их непременно сама по себе, без тела, — тогда, говорим, душа воспоминает[82]. Не правда ли?

Прот. Конечно.

Сокр. Ведь и тогда, когда, потеряв память, об ощущении ли то, или также о знании, душа снова восстановляет ее сама по себе, — и это все вместе называем мы припоминаниями и памятованиями.

Прот. Правильно говоришь.

Сокр. А цель, для чего все это сказано, вот какая.

Прот. Какая?

Сокр. Чтобы как-нибудь, сколько можно яснее, понять удовольствие души без тела, и вместе пожелание: ибо таким-то, вероятно, способом объяснится то и другое.

Прот. Будем же говорить, Сократ, что́ за этим следует.

Сокр. При рассуждении о бытности удовольствия и всей его форме, настоит необходимость, как видно, исследовать многое. И вот теперь прежде всего нужно, кажется, взяться за пожела-

ние, — что́ такое оно и откуда происходит.

Прот. Так исследуем; ведь ничего не потеряем.

Сокр. Да! Потеряем и тут-то, Протарх, если найдем, что́ ищем: потеряем сомнение касательно этого предмета.

Прот. Правильно отразил. Постараемся же сказать о дальнейшем.

Сокр. Не назвали ли мы недавно пожеланиями голод, жажду и многое другое подобное?

Прот. Да и положительно.

Сокр. На что же смотря, как на тожественное[83], назвали мы одним именем вещи столь различные?

Прот. Это, клянусь Зевсом, Сократ, может быть, нелегко сказать. Впрочем, говорить надобно.

Сокр. Начнем опять с того же, оттуда.

Прот. Откуда?

Сокр. Ведь мы всякий раз говорим, что нечто жаждет.

Прот. Как же.

Сокр. А это не значит ли — пустеет?

Прот. Конечно.

Сокр. Стало быть, жажда не есть ли желание?

Прот. Да, по крайней мере — питья.

Сокр. Питья или восполнения питья?

Прот. Думаю-таки, восполнения[84].

Сокр. Поэтому опустевающий из нас желает, как видно, противного тому, чем впечатлевается. Ведь опустевающий желает восполниться[85].

Прот. Это уж очень ясно.

Сокр. Что же? Человек, опустевающий в первый раз, мог ли бы откуда-нибудь или чувством ухватиться за восполнение, или памятью об этом, если он и в настоящее время не получает такого впечатления, и прежде никогда не получал?

Прот. Да как же?

Сокр. Между тем мы сказали, что желающий-то чего-нибудь желает?

Прот. Как же не сказать?

Сокр. Стало быть, он желает не того, чем впечатляется-то. Ведь он жаждет: это — опустение; а желает: это — восполнение.

Прот. Да.

Сокр. Следовательно, за восполнение хватается как бы что-то из принадлежностей жаждущего.

Прот. Необходимо.

Сокр. Но тело не может; потому что оно опустевает.

Прот. Да.

Сокр. Стало быть, за восполнение остается хвататься душе, — и явно, что памятью; ибо чем иным ухватилась бы она?

Прот. Почти ничем.

Сокр. Узнаём ли мы теперь, что́ следует из этих наших слов?

Прот. Что такое?

Сокр. Это рассуждение говорит нам, что желание принадлежит не телу.

Прот. Как?

Сокр. Так, что всякое животное всегда стремится к тому, что противно его впечатлениям.

Прот. И очень.

Сокр. А стремление-то, ведущее к противному, чем каковы впечатления, показывает, что память есть памятование того, что противно впечатлениям.

Прот. Конечно.

Сокр. Стало быть, это рассуждение, показывая, что память ведет к предметам желания, открывает, что всякое стремление и желание принадлежит душе и управляет всеми животными.

Прот. Весьма правильно.

Сокр. Посему это рассуждение никак не допускает, что жаждать, или алкать, или чувствовать иное тому подобное, свойственно нашему телу.

Прот. Очень справедливо.

Сокр. Притом, об этом же самом размыслим

и следующее: наше рассуждение именно здесь, кажется, хочет указать нам и некоторый (особенный) род жизни.

Прот. Где и о какой жизни говоришь ты?

Сокр. В восполнении и опустении, и во всем, что относится к сохранению и порче животных; и кто из нас находится в том или другом состоянии, тот, смотря по переменам, либо скорбит, либо радуется.

Прот. Так.

Сокр. А что, если он будет в средине между этими состояниями?

Прот. Как в средине?

Сокр. Кто находится под впечатлением скорби, но помнит, как было бы приятно, если бы скорбь его прекратилась, только этого восполнения еще не произошло: что́ тот? Скажем или не скажем, что он в средине впечатлений?

Прот. Конечно, скажем.

Сокр. Неужели он всецело скорбит или также и радуется?

Прот. Нет, клянусь Зевсом, он скорбит какою-то двойною скорбью: телесно находится под впечатлением, а душевно — под некоторым желанием чаяния[86].

Сокр. Как это, Протарх, говоришь ты о двоякости

скорби? Не бывает ли, что иной из нас, опустевая, имеет несомненную надежду восполниться, а иной, напротив, остается без надежды?

Прот. И конечно.

Сокр. Не кажется ли тебе также, что, надеясь быть восполненным, он увеселяется памятью, а опустевая, в то самое время печалится?

Прот. Необходимо.

Сокр. Стало быть, тогда как человек, так и другие животные скорбят и вместе радуются.

Прот. Должно быть.

Сокр. Что же, когда опустевающий не имеет надежды получить восполнение? Не тогда ли бывает то двойное впечатление скорби? И не эту ли скорбь заметил ты теперь и подумал, что она просто[87] двойная?

Прот. Очень справедливо, Сократ.

Сокр. Так этим исследованием упомянутых впечатлений мы воспользуемся[88] следующим образом.

Прот. Каким?

Сокр. Скажем ли, что замеченные скорби и удовольствия все истинны или ложны, или — одни истинны, а другие нет?

Прот. Каким же образом, Сократ, удовольствия или скорби могли бы быть ложными?

Сокр. А каким образом, Протарх, бывают истинные или ложные страхи, истинные или нет ожидания[89], истинные или ложные мнения?

Прот. Что касается мнений, то, пожалуй, уступлю, но касательно прочего — нет.

Сокр. Что ты говоришь? Ведь мы, должно быть, возбуждаем рассуждение очень немаловажное.

Прот. Правда.

Сокр. А если, сын того мужа[90], понадобится рассмотреть, идет ли это к сказанному прежде?

Прот. Может быть, и понадобится.

Сокр. Так нам следует распрощаться и с другими длиннотами[91], как будто бы все, что нами ни говорилось, к делу не относится.

Прот. Правильно.

Сокр. Скажи же мне: ведь меня-то постоянно удивляют недоумения касательно того же самого, что сейчас предложили мы.

Прот. Что хочешь ты сказать?

Сокр. Так из удовольствий не бывают одни истинными, а другие ложными?

Прот. Как бывать?

Сокр. Значит, ни наяву, ни во сне[92], ни в неистовстве, ни в помешательстве, не будет, говоришь ты, никого, кому казалось бы, что он радуется, а на самом деле отнюдь не радовался,

или кому казалось бы, что он скорбит, а на самом деле не скорбел.

Прот. Все мы полагаем, Сократ, что это так.

Сокр. И правильно? Или нужно исследовать, правильно ли говорится это или нет?

Прот. Я полагал бы, что нужно исследовать.

Сокр. Определим еще яснее[93] то, что недавно говорено было об удовольствии и мнении. Иметь мнение, вероятно, значит ведь у нас что-нибудь?

Прот. Да.

Сокр. И испытывать удовольствие?

Прот. Да.

Сокр. Не без значения также и мнимое?

Прот. Как же иначе?

Сокр. Равно как и предмет, от которого испытывающий удовольствие испытывает его?

Прот. Уж конечно.

Сокр. Так имеющий мнение, — правильно ли или неправильно мнит он, — этого самого «мнить», собственно, никогда не теряет.

Прот. Как терять?

Сокр. Равным образом и испытывание удовольствия: правильно ли кто испытывает его или неправильно, самое это «испытывать удовольствие», явно, что никогда не теряется.

Прот. Да, и это так.

Сокр. Каким же образом мнение обыкновенно бывает у нас ложным и истинным, а дело удовольствия — только истинным, если мнить и радоваться, в самом деле, одинаково свойственно тому и другому?

Прот. Надобно исследовать.

Сокр. То ли, говоришь, надобно исследовать, что мнению прирождены ложь и истина, и оттого вышло не только мнение, но мнение, в ту или другую сторону качественное?

Прот. Да.

Сокр. И кроме того, надобно еще согласиться нам вот в чем: правда ли, что тогда как все другое непременно имеет у нас качества, только удовольствие и скорбь есть то, что́ есть, качеств же не имеют никаких?

Прот. Явно.

Сокр. Между тем то-то не трудно заметить, что в них есть и качества; ибо мы давно уже говорили, что то и другое — скорби и удовольствия — бывают и велики, и малы, и сильны.

Прот. Без сомнения.

Сокр. А когда к которому-нибудь из них, Протарх, привьется еще и нравственно худое, мы ведь скажем, что таким образом мнение стало худым и удовольствие стало худым.

Прот. Как же иначе, Сократ?

Сокр. Что ж, если к которому-нибудь из них привьется правильность, или противное правильности? Не назовем ли мы, думаю, мнения правильным, как скоро в нем есть правильность, — тоже и удовольствия?

Прот. Необходимо.

Сокр. Не следует ли также согласиться, что когда мнимое бывает погрешительно, погрешающее-то тогда мнение будет неправильным и неправильно мнящим?

Прот. Как же.

Сокр. И опять: что́, если видим погрешность в скорби или в удовольствии, относительно того, о чем бывает скорбь или противное ей, — назовем ли ее правильною, доброю или которым-нибудь из имен хороших?

Прот. Но, как скоро удовольствие-то погрешает, это невозможно.

Сокр. Притом видно ведь, что удовольствие часто сопровождается у нас не правильным, а ложным мнением.

Прот. Как не сопровождаться. Но мнение-то, Сократ, мы и тогда в этом отношении называли ложным; а самого удовольствия никто и никогда не называл таким.

Сокр. Ты, Протарх, ревностно защищаешь теперь дело удовольствия.

Прот. Совсем нет; я говорю, что́ слышу.

Сокр. Но все ли равно для нас, друг мой, — с правильным мнением и знанием часто в каждом из нас соединяется удовольствие или с ложью и незнанием?

Прот. По-видимому, тут, конечно, не мало разницы.

Сокр. Так перейдем же к рассмотрению разницы между этим.

Прот. Направляй речь, к чему тебе кажется.

Сокр. Направляю сюда.

Прот. Куда?

Сокр. Мнение, сказали мы, бывает у нас ложное, бывает и истинное?

Прот. Так.

Сокр. А за ними, — разумею, за истинным и ложным мнением, — как сейчас говорили, часто следуют удовольствие и скорбь.

Прот. Конечно.

Сокр. Но не от памяти ли и чувства происходит у нас всякий раз решимость распознавать?

Прот. И очень.

Сокр. И не необходимо ли нам в этом отношении мыслить о себе так?

Прот. Как?

Сокр. Не сказал ли бы ты, что кому-нибудь, смотрящему на предмет издали не очень ясно, приходится хотеть судить о том, что́ он видит?

Прот. Сказал бы.

Сокр. После сего, не спросил ли бы он себя так?

Прот. Как?

Сокр. Что́ это стоит там у скалы, представляющееся под каким-то деревом? — Не кажется ли тебе, что этот вопрос дал бы себе кто-нибудь, смотря на такие, рисующиеся ему, образы?

Прот. Какой же иначе?

Сокр. И если бы после того он как бы в ответ себе сказал, что это — человек, то не наугад ли сказал бы?

Прот. Уж конечно.

Сокр. А подошедши потом ближе к предмету, не прибавил ли бы, что это — статуя, произведение каких-то пастухов?[94]

Прот. И очень-таки.

Сокр. Но пусть бы кто-нибудь был с ним, и, что говорил он сам в себе, пусть то самое высказывал бы этому присутствующему открытым словом; тогда, как он высказывал бы это, речь его не была ли бы тем, что прежде называли мы мнением?

Прот. Чем же иначе?

Сокр. А когда был бы он один и о том же размышлял бы сам с собою, тогда провел бы в этом иной раз и много времени.

Прот. Конечно, так.

Сокр. Что же? Относительно этих явлений представляется ли тебе то, что́ мне?

Прот. Что такое?

Сокр. Мне кажется, что наша душа походит тогда на какую-то книгу.

Прот. Как?

Сокр. Память, как скоро она приходит к тожеству с ощущениями, и находящиеся в связи с ними впечатления, кажется мне, будто записывают[95] речи в душах наших; и если таким сочетанием их записывается истина, то рождается в нас и мнение истинное, а от него и истинные речи; когда же этот писец наш записывает ложь, — выходят противные истинным.

Прот. Это мне очень нравится, и такие слова я принимаю.

Сокр. Прими же и другого художника[96], который в то же самое время рождается в наших душах.

Прот. Какого?

Сокр. Живописца, который, вслед за списывателем упомянутых речей, рисует в душе образы их.

Прот. Но каким образом и когда, говорим, этот рождается?

Сокр. Тогда, когда кто-нибудь, отвлекая от зрения или от другого чувства мнимое и выражаемое словами, как бы смотрит на образы вещей мнимых и высказываемых. Или этого у нас не бывает?

Прот. Чаще всего.

Сокр. Но не правда ли, что образы мнений и речей истинных бывают истинны, а ложных — ложны?

Прот. Непременно.

Сокр. Если же это сказали мы правильно, то теперь рассмотрим и следующее.

Прот. Что такое?

Сокр. Быть нам такими необходимо только ли в отношении к настоящему и прошедшему, а в отношении к будущему — нет?[97]

Прот. Конечно, одинаково по отношению ко всем временам.

Сокр. Не сказали ли мы прежде, что удовольствия-то и скорби рождаются в самой душе[98], поколику они ранее удовольствий и скорбей телесных, — так что нам приходится наперед радоваться и скорбеть о том, что́ имеет быть во времени будущем?

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Но не правда ли, что те письмена и рисунки, которые, как мы положили немного прежде, рождаются в нас, — что эти письмена и рисунки относятся ко времени прошедшему и настоящему, а к будущему не относятся?

Прот. Совершенная правда.

Сокр. В том ли смысле называешь ты ее совершенною, что все это суть надежды, простирающиеся на время последующее, и что мы во всю жизнь полны бываем надежд?

Прот. Без сомнения.

Сокр. А ну-ка, к сказанному теперь, отвечай и на следующее.

Прот. На что?

Сокр. Человек справедливый, благочестивый и добрый не непременно ли боголюбезен?

Прот. Что же иное?

Сокр. Ну, а несправедливый и совершенно злой не напротив ли, сравнительно с ним?

Прот. Как не напротив!

Сокр. Так вот всякий человек, как мы сейчас сказали, полон многих надежд.

Прот. Почему не полон.

Сокр. И вот речи в каждом из нас, которые[99] называем мы надеждами.

Прот. Да.

Сокр. Равно как и нарисованные представления[100]: иной нередко видит у себя множество накопленного золота и с ним питает много надежд; даже с удовольствием смотрит в себе и на свой собственный живописный образ.

Прот. Бывает и так.

Сокр. Но скажем ли, что в добрых писания полагаются большею частью истинные, и потому добрые боголюбезны, а в злых опять — большею частью напротив? Или не скажем?

Прот. И очень нужно сказать.

Сокр. Ведь и в злых удовольствия-то тем не менее живописны, только они ложны.

Прот. Как же иначе.

Сокр. Стало быть, злые наслаждаются удовольствиями по большей части ложными, а люди добрые — истинными.

Прот. Совершенно необходимо.

Сокр. Так, по этим словам, в человеческих душах есть удовольствия ложные, которые смешным образом подражают истинным; тоже и скорби.

Прот. Есть.

Сокр. Нельзя ли было всегда действительно мнить тому, у кого мнения иногда вовсе не относились ни к существующим предметам, ни к

бывшим, ни к будущим?

Прот. Конечно, можно.

Сокр. И вот, думаю, было то, что́ делало тогда мнение ложным и заставляло ложно мнить. Не так ли?

Прот. Да.

Сокр. Что ж? Не приписать ли скорбям и удовольствиям соответствующих им свойств, применительно к тем?[101]

Прот. Как?

Сокр. Так, что можно было всегда действительно радоваться тому, кто радовался попусту, иногда и не о существующем, и не о бывшем, а часто — даже, может быть, многократно — о том, чего никогда и не будет.

Прот. И это необходимо так бывает, Сократ.

Сокр. Не то же ли надобно сказать и о страхах, и о раздражениях, и о других подобных движениях, — что все они иногда бывают и ложными?

Прот. Конечно, так.

Сокр. Что же? Худые мнения — да и хорошие[102] — иначе ли, скажем, происходят, чем ложные?

Прот. Не иначе.

Сокр. И удовольствия-то, думаю, мы почитаем худыми не по чему-нибудь иному, а только потому, что они ложны.

Прот. Ты, Сократ, сказал совершенно противное. Скорби и удовольствия почитаются худыми не совсем потому, что они ложны; эти чувствования принимают черты другой великой и многообразной порочности.

Сокр. О худых удовольствиях, сделавшихся такими по порочности, мы скажем немного после, если еще покажется; а теперь надобно говорить пока о ложных, которых много и которые часто прививаются к нам и рождаются в нас иным образом[103]. Может быть, это будет полезно нам для суждения.

Прот. Как не полезно? Лишь бы они были.

Сокр. Но по моему-то мнению[104], Протарх, они есть; а пока это учение у нас держится, вероятно, нельзя нам не испытать его.

Прот. Хорошо.

Сокр. Так приступим опять к этому предмету, как борцы.

Прот. Пойдем.

Сокр. Мы, если помним, сказали уже немного прежде[105], что, когда есть в нас так называемые пожелания, тело принимает впечатления отдельно, без души.

Прот. Помним; это было и прежде сказано.

Сокр. И то, что́ желало состояний, противных

телу, была душа; а то, что́ доставляло скорбь, или некоторое от впечатлений удовольствие, было тело?

Прот. Да, было так.

Сокр. Соображай же, что́ заключается в этом.

Прот. Говори.

Сокр. Если это факт, то выходит, что скорби и удовольствия в нас совместны, и что отсюда вместе с тем возникают ощущения взаимно противных впечатлений, как уже видели мы это.

Прот. Да, явно.

Сокр. Не сказано ли было и не положено ли прежде, с общего нашего согласия, и следующее?

Прот. Что такое?

Сокр. Что оба эти — скорбь и удовольствие — принимают «больше» и «меньше» и что они идут в беспредельность.

Прот. Сказано, как же.

Сокр. Так должен быть какой-нибудь способ правильно судить об этом?

Прот. В чем же он и какой?

Сокр. В том, чтобы наше желание судить об этом всегда желало различать такие впечатления, — которое из них относительно больше и которое меньше, которое слабее[106] и которое сильнее, — скорбь сравнительно с удовольствием, скорбь

сравнительно со скорбию, удовольствие сравнительно с удовольствием.

Прот. Да, это все так, и желание судить таково.

Сокр. Что ж? В деле зрения, отдаленность и близость мешают нам видеть истинную величину предмета и заставляют составлять ложное мнение[107]: не то же ли самое бывает и в удовольствиях?

Прот. Даже гораздо большее, Сократ.

Сокр. А немного прежде сего у нас выходило противное.

Прот. Что такое разумеешь ты?

Сокр. Тогда ведь мнения, ложные и истинные сами по себе, сообщали собственный свой характер скорбям и удовольствиям.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. А теперь-то, меняясь всякий раз, смотря по отдаленности или близости предмета и по взаимному своему отношению, удовольствия представляются бóльшими и сильнейшими при скорби, а скорби — противными при удовольствиях.

Прот. Это необходимо бывает таким образом.

Сокр. Так если от обоих ощущений ты отсечешь то, во сколько они больше и во сколько меньше против действительных, — поколику это являет-

ся, а не существует, — то не найдешь и правильно являющегося и не решишься поэтому также назвать правильною и истинною какую-нибудь часть удовольствия и скорби.

Прот. Конечно нет.

Сокр. Простираясь же далее по этому пути, мы встретим удовольствия и скорби еще более ложные, чем какие являются и есть в животных.

Прот. Какие же это и что разумеешь ты?

Сокр. Кажется, много раз говорено было, что, когда природа всякого животного повреждается от сложений и разложений, от наполнений и оскудений, от увеличений и умалений, тогда обыкновенно возникают скорби, страдания, боли и все, называемое такими именами.

Прот. Да, это многократно говорено было.

Сокр. А как скоро природа его восстановляется, — это восстановление ее в себе самих мы объявляли как удовольствие.

Прот. Правильно.

Сокр. Но что́, если относительно к телу ничего такого в нас не бывает?

Прот. Когда же могло бы быть это, Сократ?

Сокр. Теперешний твой вопрос, Протарх, вовсе не кстати.

Прот. Почему?

Сокр. Потому, что он не мешает мне снова обратиться к тебе с моим вопросом.

Прот. С каким?

Сокр. Ведь если бы этого не могло быть, Протарх, — я скажу, что́ необходимо произошло бы отсюда.

Прот. Когда тело не двигалось бы, говоришь, ни тем, ни другим?

Сокр. Да.

Прот. Это-то уж явно, Сократ, что в таком случае не было бы ни удовольствия, ни скорби какой-нибудь.

Сокр. Прекрасно сказал. А ты мыслишь, думаю, так, что которое-нибудь из этих чувствований всегда необходимо есть в нас, как говорят мудрецы; — потому что всегда все течет туда и сюда[108].

Прот. Да, говорят, — и, кажется, не худо.

Сокр. Как же иначе, когда и сами-то они не худы? Однако ж я хочу ускользнуть от этого приведенного положения, — поэтому задумываю бежать: беги и ты со мною.

Прот. Говори куда.

Сокр. Пусть это будет так, скажем мы им. А ты отвечай: все ли впечатления, какие получает всегда любое одушевленное, чувствует оно, когда

впечатлевается ими? Не утаивается ли от нас самих то, что мы растем, либо иное подобное впечатление, — или, совсем напротив, почти все такое неизвестно нам?

Прот. Кажется, совсем напротив.

Сокр. Так, видно, сказанное сейчас нехорошо нами сказано, — что происходящие от повсюдной текучести перемены производят скорби и удовольствия.

Прот. Что же теперь?

Сокр. Гораздо лучше и неукоризненнее будет сказать так.

Прот. Как?

Сокр. Большие перемены производят в нас скорби и удовольствия, а умеренные и малые вовсе не производят ни тех, ни других.

Прот. Это правильнее, Сократ, чем то.

Сокр. А если это так, то придет снова недавно сказанная жизнь.

Прот. Какая?

Сокр. Та, что́ проходит, сказали мы, без скорбей и радостей.

Прот. Ты говоришь очень верно.

Сокр. Поэтому теперь положим мы три рода жизни: первую — приятную, вторую — скорбную, третью — ни ту ни другую. Или как иначе сказал

бы ты об этом?

Прот. Не иначе, а так, — что есть три жизни.

Сокр. Стало быть, не скорбеть не значило бы еще радоваться?

Прот. Как же.

Сокр. Поэтому, слыша, что всего приятнее провести всю жизнь беспечально[109], что разумеешь ты под этим выражением?

Прот. Мне кажется, «жить приятно» — разумеют жить без скорбей.

Сокр. И так, чтобы воспользоваться прекрасными именами, положи, что из тех трех жизней первая, которая, хочешь, будет золотая, вторая — серебряная, а третья — ни то ни это.

Прот. Полагается.

Сокр. Но ни та ни эта из них может ли быть у нас каким-нибудь образом одна из двух — золотая или серебряная?

Прот. Как же может быть?

Сокр. Стало быть, судя здраво, о жизни средней, называемой приятною или скорбною, нельзя иметь ни правильного мнения, если бы кто мнил, ни слова, если бы кто говорил[110].

Прот. Как же можно!

Сокр. Однако ж мы знаем, друг мой, что и говорят-таки это, и мнят.

Прот. Даже многие.

Сокр. А думают ли они, что радуются, когда не скорбят?

Прот. По крайней мере — на словах.

Сокр. Стало быть, думают, что тогда чувствуют удовольствие; иначе, вероятно, не говорили бы.

Прот. Должно быть.

Сокр. Видно же, о радости имеют они ложное мнение, если скорбеть и радоваться, по природе, дело различное.

Прот. А ведь эти природы действительно различны.

Сокр. Так положим ли таких чувствований у нас три, как недавно полагали, или только два: скорбь, называемую у людей злом, и прекращение скорбей — приятное, что́ называется добром?

Прот. Как же теперь, Сократ, мы спрашиваем об этом самих себя? Ведь я не понимаю.

Сокр. Ты, Протарх, в самом деле не понимаешь противников этого Филеба.

Прот. Каких разумеешь ты противников?

Сокр. Очень сильных, так называемых знатоков природы, которые утверждают, что удовольствий вовсе нет.

Прот. Как же это?

Сокр. Все то, что Филебовы единомышленники называют удовольствиями, у них называется бегством от скорбей.

Прот. Так ты советуешь верить им, или как, Сократ?

Сокр. Нет; ими надобно пользоваться, как гадателями[111], отличающимися не искусством, а печальным настроением не неблагородной природы. Они слишком возненавидели силу удовольствия и не находят в нем ничего здравого, так что и самое это его наваждение почитают очарованием, а не удовольствием. Так вот каким образом пользуйся ими; да смотри и вообще на их брюзгливость; потом прими в соображение и то, что удовольствия-то кажутся мне истинными, — чтобы, смотря на силу удовольствия со стороны обоих этих мнений, мы могли произнесть о нем суждение.

Прот. Ты говоришь правильно.

Сокр. Будем же идти за ними, как за союзниками, по следам их брюзгливости. Думаю, они, начав откуда-то сверху, говорят нечто, похожее вот на что: если мы хотим знать природу какого-нибудь рода, например природу твердого, то больше ли поймем это, смотря на самое твердое или на твердое сколько-нибудь? Ты, Протарх,

должен отвечать и этим брюзгам, как мне.

Прот. Уж конечно; и говорю им, что надобно смотреть, по величине, на первое.

Сокр. Поэтому, если мы захотим знать и род удовольствия, — какова его природа, то должны смотреть на удовольствия не в какой-нибудь степени, а на высшие и так называемые сильнейшие.

Прот. В этом уступил бы тебе всякий.

Сокр. А передовые, — да они же, как мы часто говорим, и величайшие из удовольствий, — не суть ли удовольствия, относящиеся к телу?

Прот. Как не передовые?

Сокр. Но больше ли они бывают у людей, страдающих от болезней, или у здоровых? Поостережемся, чтобы, отвечая опрометчиво, не погрешить.

Прот. В чем?

Сокр. Может быть, мы тотчас сказали бы, что у здоровых.

Прот. Да и вероятно.

Сокр. Что же? Не те ли из удовольствий имеют перевес, с которыми соединяются пожелания сильнейшие?

Прот. Это справедливо.

Сокр. Но страдающие горячкою и одержимые

другими подобными болезнями не больше ли жаждут, зябнут и чувствуют все, что в таком случае чувствует тело? Не больше ли у них бывает недостатка и, восполняя его, не бóльшие ли получают они удовольствия? Или этого не назовем справедливым?

Прот. Сказанное теперь, по-видимому, совершенно таково.

Сокр. Так что ж? Мы можем, по-видимому, утверждать правильно, что кто хотел бы знать удовольствия величайшие, тот должен идти видеть их не в здоровье, а в болезни? Но смотри, не подумай, будто я спрашиваю тебя в той мысли, что не больше ли радуются тяжелобольные, чем здоровые: нет, полагай, что я ищу великости удовольствия и того, где при нем всегда уместно слово «сильно». Ведь мы должны, говорим, обратить внимание на то, какую природу имеет удовольствие и какую приписывают ему люди, утверждающие, что вовсе нет его.

Прот. Я почти следую за твоим словом.

Сокр. А вот не менее и докажешь это, Протарх, если ответишь: в развратной ли жизни видишь ты бóльшие удовольствия, — говорю «бóльшие» не количественно, но превозмогающие силою и великостию, — или в жизни рассудительной?

Говори со вниманием.

Прот. Понимаю, что́ говоришь ты, и вижу тут большое различие. Что касается до рассудительных, то в отношении к ним всегда имеет силу пословица *«ничего слишком»*[112], которой они слушаются; а взглянешь на нерассудительных и развратных, так сильное удовольствие, одержащее отъявленных, доводит их до неистовства.

Сокр. Хорошо. Но если уже так, то явно, что и величайшие удовольствия и величайшие скорби заключаются в худом состоянии души и тела, а не в добродетели.

Прот. Конечно.

Сокр. Поэтому надобно избрать некоторые из них и рассмотреть, что́ в них такое есть, от чего мы называли их величайшими[113].

Прот. Необходимо.

Сокр. Рассматривай же удовольствия таких болезненностей, — что́ в них есть.

Прот. Каких болезненностей?

Сокр. Постыдных, — тех, что́ упомянутым выше людям брюзгливым бывают крайне ненавистны.

Прот. Которые же это?

Сокр. Например, лечение чесотки чрез трение, и другое тому подобное, имеющее нужду не в ином врачевстве. Такие-то проявляющиеся в нас

ощущения как, ради богов, назовем мы: удовольствием или скорбью?

Прот. Это-то, Сократ, походит на какое-то смешанное зло.

Сокр. Впрочем, я предложил такой пример ведь не ради Филеба, а потому, что, не исследовав этих и сродных с ними удовольствий, мы и не могли бы, может быть, Протарх, судить о настоящем предмете.

Прот. Так теперь надобно идти к сродным с этими удовольствиям.

Сокр. Ты разумеешь сродные с ними по смешанности?

Прот. Конечно.

Сокр. Но из смешений одни бывают телесные — в самых телах, а другие душевные — в самой душе[114]. В душе опять, равно как и в теле, мы найдем скорби, смешанные с удовольствиями, и увидим, что, взятые вместе, они называются иногда удовольствиями, иногда скорбями.

Прот. Как это?

Сокр. Когда кто-нибудь, при поправлении, или при расстройстве здоровья[115], в одно и то же время имеет ощущения противные, — например, чувствуя холод, согревается, а чувствуя жар, прохлаждается, поколику старается, думаю, од-

но получить, а другое оставить: тогда это, как говорится, смешение горького со сладким, проявляющееся в упорном соединении, производит сперва досадительную борьбу, а потом жестокое сжимание тела[116].

Прот. То, что ты теперь говоришь, справедливо.

Сокр. Но эти смешения не таковы ли, что в одних между ними скорбей и удовольствий поровну, а в других того или этого больше?

Прот. Как не таковы!

Сокр. Возьми же это, когда больше бывает скорбей, чем удовольствий, — возьми ощущения чесотки, о чем мы сейчас говорили, и зуда. Так как раздражение и воспаление происходит внутри, и трением или чесанием никто до него не достигнет, а только разливает его действие по поверхности, то вносящие поверхность в огонь и в таком затруднении изменяющие ее состояние в противоположное иногда возбуждают необыкновенное удовольствие, а иногда, напротив, смотря по тому, какое болезнь принимает направление, относят его, смешанное с внешними скорбями, к внутренним частям; так что либо слитное насильно разделяют, либо разделенное сливают, и таким образом с удовольствиями слагают скор-

би[117].

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Если же во всем таком бывает примешано больше удовольствия, то примесь скорби хотя немного и тревожит, однако ж гораздо обильнейший прилив удовольствия пересиливает, и иногда заставляет скакать, принимает различные цвета́, различные образы, различные дыхания, — и, приводя человека в исступление, исторгает у него безумные вопли.

Прот. Конечно.

Сокр. И он как сам говорит, так и другого заставляет говорить о себе, друг мой, что, наслаждаясь этими удовольствиями, он как бы умирает. И эти-то удовольствия всячески и всегда преследует он, — тем более, чем бывает развратнее и безумнее. Эти удовольствия называет он величайшими, и кто всегда и особенно провождает с ними жизнь, того причисляет к людям блаженнейшим.

Прот. Ты, Сократ, проследил все, что пользуется уважением толпы.

Сокр. По крайней мере все, Протарх, относительно тех удовольствий, которые принимают в смешение сторону внешнюю и внутреннюю, в общих ощущениях самого тела. А об удовольствиях

в душе, которая сообщает телу противное, — скорбь для удовольствия и удовольствие для скорби, чтобы то и другое пришло в одно смешение, — об этом говорили мы прежде, когда рассматривали, что, опустевая, кто-нибудь желает восполнения от надежды, то есть радуется, а от опустения скорбит[118]. Только тогда[119] мы не заявили этого, а теперь говорим, что, когда душа разногласит с телом во всех этих, по множеству, изумительных вещах, тогда происходит одно смешение скорби и удовольствия.

Прот. Ты говоришь, должно быть, очень правильно.

Сокр. Теперь остается у нас еще одна смесь скорби и удовольствия.

Прот. Какую разумеешь ты?

Сокр. Ту, которую часто воспринимает в себя, говорили, сама душа.

Прот. Так как же это опять говорим мы?

Сокр. Гнев, страх, пожелание, горевание, любовь, ревность, ненависть и все такое — не относишь ли ты к некоторым скорбям самой души?

Прот. Отношу.

Сокр. А не найдем ли мы, что они исполнены невыразимых удовольствий? Нужно ли нам

вспомнить о гневе, «который и мудрых в неистовство вводит, и слаще меда бывает, текущего капля за каплей»[120], — и об удовольствиях, сколько их примешивается к гореванью и пожеланиям при скорбях?

Прот. Не нужно; это-то бывает так, а не иначе.

Сокр. Притом, помнишь, в трагических-то представлениях вместе радуются и плачут?

Прот. Как же.

Сокр. А в комедиях — разве не знаешь? — расположение души и тут бывает таково, что происходит смесь скорби и удовольствия.

Прот. Не очень понимаю.

Сокр. Да и в самом деле не легко, Протарх, всякий раз понять здесь такое чувствование.

Прот. По крайней мере, как видно, для меня.

Сокр. Ухватимся же за него тем более[121], чем оно темнее, чтобы всякому легче было узнавать смесь скорби и удовольствия и в других чувствованиях.

Прот. Пожалуй, говори.

Сокр. Недавно упомянутое имя зависти скорбью ли души какою-нибудь признаешь ты, или как?

Прот. Так.

Сокр. Но окажется опять, что завидующий-то на несчастье ближнего радуется.

Прот. И сильно.

Сокр. А незнание есть зло, называемое у нас состоянием глупости.

Прот. Почему не так.

Сокр. Смотри же отсюда, как смешна такая природа.

Прот. Говори только.

Сокр. Если смотреть вообще, какой-нибудь порок известного состояния есть порок, получивший свое прозвище; во всяком же пороке скрывается свойство, противное тому, что́ говорится в дельфийской надписи.

Прот. Разумеешь, Сократ, надпись: *познай самого себя.*

Сокр. Да. Ведь явно, что если бы надпись внушала отнюдь не познавать себя, то она была бы противна той.

Прот. Как же.

Сокр. Попробуй же, Протарх, рассечь это натрое.

Прот. Как ты говоришь? Я вовсе не могу.

Сокр. Так полагаешь, что теперь должен разделить это я?

Прот. Полагаю и, кроме того, даже прошу.

Сокр. Из людей не знающих себя, не в трех ли необходимо отношениях имеет это свойство

каждый?[122]

Прот. В каких?

Сокр. Во-первых, в отношении к деньгам, думая, что он богаче, чем в самой своей[123] сущности.

Прот. Людей с таким свойством действительно много.

Сокр. А тех-то еще больше, которые во всем, что относится к телу, представляют себя превосходнее и прекраснее, предпочтительно свойственной им действительности[124].

Прот. И очень.

Сокр. Больше же всего, думаю, людей третьего рода, которые погрешают в душах, почитая себя наилучшими по добродетели, тогда как они не таковы.

Прот. Конечно, больше.

Сокр. Но из добродетелей, не за мудрость ли особенно народ подвизается, и в этом подвиге поднимает споры и приписывает себе славу ложной учености?

Прот. Как не за мудрость!

Сокр. Поэтому, кто всякое такое свойство назвал бы злом, тот сказал бы правильно.

Прот. Без сомнения.

Сокр. Но это надобно, Протарх, разделить еще надвое, если хотим, смотря на ребяческую за-

висть, видеть в ней странную смесь удовольствия и скорби.

Прот. Как же мы разделим это надвое, говоришь?

Сокр. Все, безумно составившие о себе такое ложное мнение, необходимо, как и прочие люди, должны следовать — одни своей крепости и силе, другие, думаю, противному.

Прот. Необходимо.

Сокр. Раздели же так: тех между ними, которые слабы и, будучи осмеиваемы, не могут отмстить, называя смешными, ты произнесешь истину; а имеющих возможность для отмщения именуя страшными и сильными, дашь себе в них тоже правильный отчет. Ведь незнание в людях сильных враждебно и постыдно, ибо как само оно, так и все образы его[125] губят ближних; незнание же в слабых мы поставляем в ряд и природу предметов смешных.

Прот. Ты говоришь весьма правильно; но в этих еще не указал мне смеси удовольствий и скорбей.

Сокр. Возьми-ка прежде силу зависти.

Прот. Говори только.

Сокр. Скорбь какая-нибудь и удовольствие бывают ли несправедливы?

Прот. Это необходимо.

Сокр. Но радоваться о бедствии врагов не значит быть ни несправедливым, ни завистливым?[126]

Прот. Почему не так.

Сокр. А не скорбеть, но радоваться, когда видишь, что зло поражает друзей, — не несправедливо ли это?

Прот. Как не несправедливо!

Сокр. Между тем незнание не называем ли мы злом для всех?

Прот. Правда.

Сокр. Но относительно претензии друзей на мудрость, красоту и на все, о чем сейчас упоминали мы, полагая, что этого бывает три вида, и слабое называя смешным, а сильное ненавистным, — не скажем ли, как недавно говорил и я, что такое состояние друзей, если у кого-нибудь оно безвредно для других, представляется смешным?

Прот. Конечно.

Сокр. И так как оно есть незнание, не признаем ли его злом?

Прот. Даже большим.

Сокр. А радуемся ли мы или скорбим, когда смеемся над ним?

Прот. Явно, что радуемся.

Сокр. Питать же удовольствие по случаю зла, поражающего друзей, — не зависть ли, говорим, делает это?

Прот. Необходимо.

Сокр. Стало быть, речь наша приходит к тому заключению, что, осмеивая смешное в своих друзьях и растворяя удовольствие завистью, мы к скорби примешиваем удовольствие: потому что зависть давно уже признали скорбью души, равно как смех — удовольствием; а в этом случае то и другое совмещается.

Прот. Справедливо.

Сокр. Так вот теперь наша речь дает нам знать, что в горестях, в трагедиях и комедиях[127], — не в драмах только, а во всякой трагедии и комедии жизни, — скорби и удовольствия смешиваются, как и в других бесчисленных случаях.

Прот. С этим нельзя не согласиться, Сократ, сколько бы кто ни защищал противное.

Сокр. Но и гнев, и похоть, и гореванье, и страх, и любовь, и ревность, и зависть, и все такое представляемо было нами смешанным из того, о чем мы ныне многократно говорили. Не так ли?

Прот. Да.

Сокр. А понимаем ли мы, что все нынешнее ограничивается гореваньем, завистью и гневом?

Прот. Как не понимать?

Сокр. Не равномерно ли и многим другим?

Прот. Уж конечно.

Сокр. А для чего особенно, думаешь, я показал тебе смешение в комедии? Не для убеждения ли тебя в том, что и в страхе, и в любви, и в прочем легче показать смешение, чтобы, приняв это в сознание, ты отпустил меня, — не позволял мне, направляясь к тому же, еще более распространяться об этом в своих рассуждениях, а просто положил, что и тело без души, и душа без тела, и обе эти части во взаимном общении своих ощущений исполнены смешения скорбей с удовольствием? Итак, говори теперь: отпускаешь ли меня или будешь держать до полуночи? Впрочем, я думаю выпросить у тебя отпуск, сказав еще немногое. Ведь во всем этом я намерен дать тебе отчет завтра, а теперь хочу перейти к прочему, чтобы рассудить о том, что́ велит Филеб.

Прот. Хорошо сказал ты, Сократ. Рассматривай же остальное, как тебе угодно.

Сокр. После удовольствий смешанных необходимость естественно велит нам перейти, по порядку, к удовольствиям не смешанным.

Прот. Прекрасно сказал ты.

Сокр. Поэтому я постараюсь обозначить их

тебе с другой стороны[128]. Тем ведь, которые утверждают, что все удовольствия суть ослаба скорбей, я не очень верю, но, как говорил, сошлюсь на волхвов, что некоторые удовольствия — только мнимые, а существенно — отнюдь не удовольствия; что иные между ними велики, и много также мечтательных, но они смешаны со скорбями и ослабами величайших горестей при затруднениях тела и души.

Прот. А если бы кто предположил некоторые истинные[129], Сократ, правильно ли бы мыслил он?

Сокр. Такими представляют удовольствия, возбуждаемые прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками и всем, в чем лишение и не ощутимо, и не скорбно, а восполнение и чувствуется, и бывает приятно.

Прот. Как это так мы опять говорим, Сократ?

Сокр. Да, конечно, не вдруг ясным представится то, что́ я говорю; надобно постараться объяснить. Под красотою форм я пытаюсь теперь понимать не то, что́ хотят понимать многие, например красоту животных или какой-нибудь живописи. Моя речь — о чем-нибудь прямом и круглом, и в числе подобных предметов — о тех, которые делаются при помощи циркулей: о плоскостях и твердых

телах, построяемых по правилам и наугольникам, если ты понимаешь меня[130]. Это прекрасно, говорю, не относительно к чему-нибудь, как что́ другое[131], но прекрасно всегда, по самой природе, и возбуждает некоторые особенные удовольствия, нисколько не сходные с чесанием. Есть и цвета́, имеющие такой же характер[132]. Понимаем ли теперь, или как?

Прот. Я стараюсь, Сократ; но постарайся и ты говорить еще яснее.

Сокр. Я говорю, то есть, о мягких и выразительных звуках, которые издают какую-нибудь одну чистую мелодию и прекрасны не в отношении к другому, а сами по себе, и за которыми следуют сродные им удовольствия[133].

Прот. Да, и это бывает.

Сокр. Но относительно к запахам род удовольствий менее божествен[134], чем эти. За соответственное в них с прежними я принимаю то, что к ним не необходимо примешиваются скорби, в каком роде вещей и как это ни ощущалось бы. Так вот, если понимаешь, два вида взятых нами к рассмотрению удовольствий.

Прот. Понимаю.

Сокр. К этим присоединим еще и удовольствия, происходящие от наук, если только науки

не сопровождаются алканием науки, и если алкание[135] учиться не соединяется сперва с неприятностями.

Прот. И мне то же кажется.

Сокр. Но чтó, если иные, обогащенные науками, впоследствии понесли утрату чрез забвение? Усматриваешь ли ты в этих науках что-нибудь неприятное?

Прот. Это «что-то» не в природе наук, а в помыслах о потере их, когда кто, лишившись познаний и чувствуя в них потребность, скорбит.

Сокр. А теперь-то, почтеннейший, мы ограничиваемся ведь только ощущениями природы, независимо от помыслов.

Прот. Стало быть, ты справедливо говоришь, что в науках забвение всегда бывает без скорбей.

Сокр. Так вот и надобно сказать, что к удовольствиям от наук скорби не примешиваются и что эти удовольствия суть достояние никак не многих людей, а весьма небольшого числа их.

Прот. Как не сказать?

Сокр. Итак, достаточно уже различив удовольствия чистые и другие, правильно называемые не чистыми, приложим в своем слове к удовольствиям сильным неизмеряемость, а к не сильным — противное: измеряемость. Да и те опять, кото-

рые воспринимают в себя великость и сильность, и бывают такими часто и редко, положим, относятся к тому беспредельному, проносящемуся чрез тело и душу менее и более; другие же, не такие, отнесем к измеряемым[136].

Прот. Ты весьма правильно говоришь, Сократ.

Сокр. Но кроме сего, надобно еще, после этого, рассмотреть вот что.

Прот. Что такое?

Сокр. Что́ должно отнесть к истине, это ли: *чисто* и *цельно*, или то: *сильно*, *много*, *величественно*, *достаточно?*

Прот. Какая цель твоего вопроса, Сократ?

Сокр. Та, Протарх, чтобы в испытании удовольствия и знания не пропустить ничего, что́ в том и другом есть чистого и не чистого. Тогда чистое в том и другом, став предметом суждения и для меня и для тебя и для всех присутствующих, будет легче обсуждено.

Прот. Весьма правильно.

Сокр. Хорошо; обо всем, что называется у нас родами чистыми, мы будем рассуждать так: выберем из них сперва который-нибудь один и станем рассматривать его.

Прот. Что же выберем мы?

Сокр. Сначала посмотрим, если хочешь, на род

белизны.

Прот. Пожалуй.

Сокр. Итак, каким образом и в чем может состоять у нас чистота белизны? Не в том ли, что она самая большая и что ее очень много, или в том, что она вовсе беспримесна, — что в ней нет никакой иной частицы которого-нибудь цвета?

Прот. Явно — в том, что она по преимуществу цельная.

Сокр. Правильно. Так не эту ли положим мы, Протарх, как самую истинную, и вместе между всеми белизнами самую прекрасную, а не ту, которой весьма много, или которая очень велика?

Прот. Да и всего правильнее.

Сокр. Стало быть, если скажем, что малая, но чистая белизна бывает белее, а вместе с тем прекраснее и истиннее, чем большая, но смешанная, то скажем совершенно правильно?

Прот. Конечно, правильно.

Сокр. Что же? Может быть, нам и нет надобности в большем числе таких примеров при рассуждении об удовольствии: может быть, довольно и этого, чтобы понять, что всякое малое и немногосложное удовольствие, если оно чисто от скорби, бывает приятнее, истиннее и прекраснее, чем великое и многосложное.

Прот. Без сомнения; и этого-то примера достаточно.

Сокр. В чем же состоит оно? — Не слыхивали ли мы об удовольствии, что оно всегда есть бытное, а сущности удовольствия нет никакой?[137] Умны ведь, право, некоторые, решающиеся доказывать нам такое положение; мы благодарны им.

Прот. Что же?

Сокр. Я прослежу это самое, любезный Протарх, посредством вопросов.

Прот. Говори и спрашивай.

Сокр. Пусть будут два предмета[138]: один — сам по себе, а другой всегда желает иного.

Прот. Какие это два, и которые разумеешь ты?

Сокр. Один — самый достоуважаемый по природе, а другой уступает ему.

Прот. Говори еще яснее.

Сокр. Мальчиков мы обыкновенно представляем прекрасными и добрыми, а любителей их вместе с тем мужественными.

Прот. И очень.

Сокр. Так к этим двум ищи иных двух, во всем подобных, — ищи того, что́ мы называем третьим для другого[139].

Прот. Говори яснее, Сократ, что́ говоришь.

Сокр. Тут нет ничего хитрого, Протарх; слово

дразнит нас, а говорит между тем, что одно всегда бывает для чего-нибудь существующего, другое же — всегда то, ради чего всякий раз бывает бывающее для чего-нибудь.

Прот. Насилу понял, хоть и многократно сказано было.

Сокр. Может быть, скоро, — по мере того, как будет развиваться наша речь, — поймем мы и более, дитя мое.

Прот. Почему не так.

Сокр. Возьмем же другие два предмета.

Прот. Какие?

Сокр. Одно единое — бытность всего, другое единое — сущность.

Прот. Принимаю от тебя эти два — сущность и бытность.

Сокр. Весьма правильно. Так которое из них бывает для которого: бытность ли, скажем, для сущности, или сущность для бытности?

Прот. Ты спрашиваешь теперь: называемое сущностью для бытного ли есть то, что́ есть?

Сокр. Видимо.

Прот. Но, ради богов, ужели же меня опять спрашивать об этом?

Сокр. Да ведь я, любезный Протарх, говорю нечто такое[140]: верфь ли, скажешь, скорее быва-

ет для кораблей, или корабли для верфи? И все, что́ таково; это самое говорю я, Протарх.

Прот. Так почему не отвечаешь ты, Сократ, сам себе?

Сокр. Нет причины не отвечать; однако ж в моем слове принимай участие и ты.

Прот. Уж конечно.

Сокр. Я полагаю, что и лекарства, и всякие средства, и всякое вещество приноровляются ко всем для бытного, а каждое бытное, как иное, бывает для каждой, как иной, сущности; вся же бытность, взятая вместе, является для другого взятого вместе сущего[141].

Прот. Совершенно ясно.

Сокр. Поэтому удовольствие-то, если оно есть бытное, необходимо должно быть для какой-нибудь сущности.

Прот. Как же.

Сокр. Но то́-то ведь, ради чего всегда должно быть бывающее для чего-нибудь, принадлежит к области добра; а то, что́ бывает для чего-нибудь, надобно отнести, почтеннейший, к иной области.

Прот. Весьма необходимо.

Сокр. Стало быть удовольствие-то, если оно есть бытное, поставляя в иную область, чем в

какой находится доброе, — мы поставим его правильно?

Прот. Даже весьма правильно.

Сокр. Посему, как я говорил в начале этого рассуждения, объявившему касательно удовольствия, что оно есть бытное, а сущности не заключает в себе нисколько, надобно быть благодарным: ибо явно, что он смеется над теми, которые удовольствие называют добром.

Прот. И очень.

Сокр. Да ведь тот же самый будет всякий раз смеяться и над теми, которые ограничиваются бытностями.

Прот. Как же и о ком говоришь ты?

Сокр. О тех, которые, утолив или голод, или жажду, или что-нибудь подобное этому, совершаемое в бытном, рады бывают бытному, так как в нем заключается удовольствие, и говорят, что не захотели бы и жить, если бы не алкали, не жаждали и не испытывали других каких бы то ни было следующих за этими ощущений.

Прот. Да, они таковы.

Сокр. Но противным тому-то, что́ бывает, все мы могли бы назвать разрушающееся.

Прот. Необходимо.

Сокр. Так принимающий это должен принять

также разрушение и рождение, — но не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни скорби, а есть разумность, сколько возможно чистейшая.

Прот. Большой, как видно, Сократ, пришлось бы проявиться нелепости в мышлении, если бы кто удовольствие представлял нам в виде добра.

Сокр. Большой, особенно когда мы скажем еще, и почему.

Прот. А почему?

Сокр. Как не нелепо думать, будто нет ничего доброго и прекрасного ни в теле, ни во многом другом, кроме как в душе, и будто доброе и прекрасное здесь — только удовольствие, а мужество, или рассудительность, или ум, или что иное из благ, доставшихся на долю души, отнюдь не таково? Да и сверх того, не радующийся, а скорбящий принужден был бы тогда согласиться, что в минуты скорби он зол, — хотя бы был лучше всех; радующийся же опять, чем более радуется, — когда радуется, — тем больше отличается добродетелью.

Прот. Все это, Сократ, в высшей степени нелепо.

Сокр. Так чтобы не показалось, будто мы взялись всячески сделать исследование удовольствия, а ума и знания как бы сильно бережемся. — Об-

стучим же все это мужественнее, не дребезжит ли тут что-нибудь[142], пока не достучимся до чистейшего по природе, и, смотря на это, произнесем суждение, как общее об удовольствиях, так и отдельное — об истиннейших частях удовольствия.

Прот. Правильно.

Сокр. Не справедливо ли я думаю, что у нас одна сторона знания наук есть художническая, а другая — образовательная и питательная?[143] Или как?

Прот. Так.

Сокр. Размыслим же прежде о ремеслах, — больше ли знания в одних между ними, а в других меньше, и должно ли одни из них понимать как чистейшие, а другие как менее чистые.

Прот. Поэтому надобно.

Сокр. Но господствующие следует взять особо от каждого из них.

Прот. Которые и как?

Сокр. Например, если бы кто от всех искусств отделил искусство считать, измерять и взвешивать, то остальное, можно сказать, было бы не важно.

Прот. Конечно не важно.

Сокр. После этого, то есть, оставалось бы во-

диться правдоподобием, доставить опытность и некоторый навык чувствам и развить в них способность угадывать, — что́ многие называют искусством, получающим силу чрез упражнение и труд[144].

Прот. Ты говоришь то, что совершенно необходимо.

Сокр. И этим, может быть, прежде всего полна музыка, устрояющая гармонию не мерою, а чуткостию, приобретаемою упражнением; — этим полна и духовая и вся струнная ее часть[145], выдерживающая меру всякой звучащей струны догадкой, так что к музыке примешивается много неясного, а твердого в ней мало.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Такими же найдем мы искусства: и врачебное, и земледельческое, и кораблеводительное, и военноначальническое.

Прот. Уж конечно.

Сокр. Домостроительное же, пользуясь многочисленными мерами и орудиями, которые дают ему возможность соблюдать в своем деле особенную точность, имеет, думаю, художественности больше, чем многие знания.

Прот. В чем?

Сокр. В построении кораблей, домов и во мно-

гих других деревянных постройках. Ведь оно употребляет, думаю, и правило, и циркуль, и ватерпас, и отвес, и какую-то хитро сделанную линейку.

Прот. Конечно так, Сократ; ты правильно говоришь.

Сокр. Положим же два рода сказанных искусств: одни — относящиеся к роду музыки и соблюдающие в своих произведениях меньше точности, а другие — подходящие к искусству домостроительному и более точные.

Прот. Пусть будут положены.

Сокр. Точнейшими же из них будут те, которые недавно назвали мы первыми.

Прот. Ты говоришь, кажется мне, об арифметике и о тех искусствах, о которых недавно упоминал вместе с нею.

Сокр. Конечно. Но и этих, Протарх, не назвать ли опять искусствами двоякого рода? Или как?

Прот. Которые же разумеешь ты?

Сокр. Во-первых, арифметику не понимать ли — одну, как искусство общенародное, а другую — как искусство философов?[146]

Прот. Чем же бы ограничить ее, чтобы различить, как одну и другую?

Сокр. Не маловажное ограничение, Протарх.

Ведь одни считают в числах единицы неравные[147], — например, два войска, два быка, два предмета малейших или два. величайших; а другие никогда не следуют им, если в бесчисленном множестве единиц не представится одной, не отличающейся ни от которой другой.

Прот. Так ты, действительно, хорошо сказал, что не мала разница для людей, корпящих над числами[148], чтобы иметь основание различать две арифметики.

Сокр. Что ж? Искусство исчислять и измерять, употребляемое при домостроительстве и в торговле, отличается ли от геометрии и счисления, занимающих философию? Надобно ли сказать, что то и другое — одно, или положим их два?

Прот. Следуя прежнему, я, чтобы высказать мое мнение, положил бы то и другое из них как два.

Сокр. Правильно. А понимаешь ли, для чего мы поставили это на вид?[149]

Прот. Может быть; но желательно, чтобы на теперешний вопрос отозвался ты.

Сокр. Да мне-то кажется, что наша речь не меньше, как и в самом своем начале, пришла к этому, ища противосоответственного удовольствиям и исследуя, бывает ли одно знание чище другого знания, как удовольствие чище удовольствия.

Прот. Тó-то в самом деле очень ясно, что к этому направлялась твоя речь.

Сокр. Так что же? В прежних искусствах не нашла ли она, что одно из них имеет преимущество пред другими, и бывает яснее или темнее другого?

Прот. Конечно.

Сокр. А в этих опять[150]; произнесши какое-нибудь искусство одноименное и составив о нем мнение как об одном, она тоже расспрашивает, как будто бы их было два: ясное, то есть, и чистое здесь не точнее ли будет отнести к философствующим, чем к не философствующим?

Прот. Она, кажется мне, и в самом деле об этом расспрашивает.

Сокр. Так какой же дадим ей ответ, Протарх?

Прот. Относительно ясности, Сократ, мы дошли до удивительно великой разницы между знаниями.

Сокр. Не тем ли легче будем отвечать?

Прот. Почему не так. И сказано-то будет, что эти искусства много отличаются от других; а из этих самых особенно отличны занимающиеся с точностью и истинностью мерами и числами, и помогающие неимоверным усилиям настоящих философов.

Сокр. Пусть это будет по-твоему; веря тебе, мы людям, сильным в растягивании речей[151], смело дадим ответ.

Прот. Какой?

Сокр. Что есть два искусства исчислять и два искусства измерять, — и таковы все к ним относящиеся[152]: они имеют эту двоичность, а имя им одно — общее.

Прот. Счастливо[153], Сократ! Дадим этот ответ тем, кого называешь ты сильными.

Сокр. Так этим знаниям мы даем особенно имя точных?

Прот. Конечно.

Сокр. Но нас, Протарх, пристыдила бы ведь сила собеседования[154], если бы мы предпочли ей какую-нибудь иную.

Прот. Какую же опять надобно разуметь под нею?

Сокр. Очевидно ту, которая знала бы всякое недавно упомянутое искусство. Ведь, я думаю, все, у кого есть хоть немного ума, убеждены в том, что знание сущего, существенного и всегда тожественного есть знание самое истинное[155]. А ты, Протарх, как[156] рассудил бы об этом?

Прот. Я часто слыхал, Сократ, как Горгиас всегда утверждал, что искусство убеждать много

превосходнее всех искусств[157], потому что оно все заставляет себе рабствовать по доброй воле, а не по принуждению, и оттого далеко выше, чем прочие искусства. Теперь я не хотел бы противоречить ни тебе, ни ему.

Сокр. Ты как будто взял против меня оружие, да постыдился и бросил.

Прот. Пусть теперь будет так, как тебе кажется.

Сокр. Виноват ли я, что ты худо понял?

Прот. Что такое?

Сокр. Ведь я исследывал не то, любезный Протарх, какое искусство или какое знание превосходнее всех тем, что оно величайшее, отличное и чрезвычайно полезное для нас, — а то, какое наблюдает за ясностью, точностью и истинностью, хотя бы оно было маловажно и малополезно. Этого-то теперь ищем мы. Смотри же, ты не оскорбишь ведь и Горгиаса, уступив его искусству способность господствовать над людьми чрез доставление им пользы; помни только, что в настоящую минуту рассматривается такое дело, какое имелось в виду, когда я говорил о белом, что белое — хотя бы оно было и мало, да чисто — этим самым, своею истинностью, превосходит и бóльшую белизну, если она не такова.

Так вот мы теперь сильно задумываемся и много рассуждаем — смотря не на какую-нибудь пользу знаний и не на какую-нибудь важность их, а на то, есть ли в нашей душе какая сила, любящая истину и для ней все делающая. Об этой-то силе должны мы говорить, исследуя чистоту ума и разумности, чтобы решить, она ли есть это обыкновенное достояние человека или надобно нам искать другой, выше ее.

Прот. Я вникаю и думаю, что трудно допустить какое-нибудь иное знание или искусство, которое больше держалось бы истины, чем это.

Сокр. Не в том ли смысле надобно понимать эти твои слова, что многие искусства и все, которые трудятся[158] над своими предметами, прежде имеют в виду мнения и дружно исследывают то, что́ относится к мнениям? Если же кто и думает, что занимается природою, то — знаешь ли? — он во всю жизнь имеет дело с нашим миром явлений, рассматривая, как здесь что произошло, как здесь что действует и страдает[159]. Скажем ли так, или нет?

Прот. Так.

Сокр. Стало быть, такой человек трудится не над тем, что́ всегда существует, а над бывающим, будущим и бывшим.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. А из этого назовем ли мы что́ ясным, относительно к точнейшей истине бытия, когда здесь и не было никогда ничего тожественного, и не будет, и в настоящее время не имеется?

Прот. Как назвать?

Сокр. Но в том, что не заключает в себе ничего постоянного, найдем ли мы для себя что-нибудь постоянное?

Прот. Это, думаю, никак невозможно.

Сокр. Стало быть, ни ум, ни знание, поколику они держатся самого истинного, на этом не останавливаются.

Прот. Да и естественно.

Сокр. Итак, распрощаемся со всеми — и с тобою, и со мною, и с Горгиасом, и с Филебом, — и будем свидетельствоваться следующим основанием.

Прот. Каким?

Сокр. Постоянное, чистое, истинное и называемое подлинным пусть будет у нас либо то, всегда тожественное, себе равное и не смешанное, либо — новая попытка[160] — с этим сродное; а все другое надобно называть вторичным и последним.

Прот. Ты говоришь весьма справедливо.

Сокр. Но к этим прекраснейшим предметам не будет ли справедливо приложить и прекраснейшим

шие означающие их имена?

Прот. Естественно.

Сокр. А имена, особенно почтенные-то, не суть ли ум и разумность?

Прот. Да.

Сокр. Стало быть, они, тщательно приложенные к помыслам об истинно-сущем, будут сочтены приложенными правильно.

Прот. Конечно.

Сокр. И те-то ведь имена, представленные тогда мною на обсуждение, были не иные, а эти.

Прот. Как же, Сократ.

Сокр. Пускай. Но кто, имея в виду смешать между собою разумность и удовольствие, приказал бы нам сложить их и смотрел бы на нас, как на мастеров, которые из них или в них должны что-нибудь образовать, тот этим способом мог бы хорошо уподобить их.

Прот. И очень.

Сокр. Так после этого не приняться ли нам за смешение?

Прот. Почему же.

Сокр. Не будет ли правильнее, если мы предварительно скажем и напомним себе это?

Прот. Что такое?

Сокр. О чем и прежде упоминали. Пословица,

кажется, хорошо говорит, что хорошее надобно переворачивать словом два-три раза[161].

Прот. Почему же.

Сокр. Так давай, с Богом. Сказанное нами тогда, думаю, так было сказано.

Прот. Как?

Сокр. Филеб говорил, что удовольствие есть правильная цель для всех животных и что к ней должны идти все. Это самое для всех есть также и добро. И два означенных имени — добро и удовольствие — к чему-то одному, к одной природе, прилагаются правильно. А Сократ сперва говорил, что это не так, — что будто бы два имени — и добро и приятность — имеют отличную одно от другого природу и что стороне добра больше причастна разумность, чем удовольствие. Не это ли, Протарх, говорено было теперь и тогда?

Прот. Без сомнения.

Сокр. Но и тогда, и теперь не в том ли мы соглашались?

Прот. В чем?

Сокр. Что природа добра отличается от прочего вот как.

Прот. Как?

Сокр. Которому из животных оно всегда, всецело и постоянно присуще, то ни в чем другом

никогда не нуждается, но совершенно довольно. Не так ли?

Прот. Конечно так.

Сокр. И не старались ли мы своими рассуждениями отделить одно от другого и каждое ввести в жизнь особо: удовольствие без смешения с разумностью, а разумность также без всякой, даже самомалейшей, примеси удовольствия?

Прот. Это было.

Сокр. И каждое из этих состояний не показалось ли нам в то время удовлетворительным для всякого?

Прот. Как же.

Сокр. Если же тогда-то мы сбились с пути, пусть теперь кто-нибудь снова возьмется и скажет правильнее, положив в одной идее и память, и разумность, и знание, и истинное мнение, и наблюдая, захочет ли кто себе без них хоть чего-нибудь сущего или бывающего, — захочет ли даже удовольствия, — сколь бы широко или сильно оно ни было, как скоро, захотевши, ни на минуту не будет иметь ни истинного мнения о своей радости, ни самомалейшего познания о своем состоянии, ни памяти о своих чувствованиях. То же скажи и о разумности: скорее ли захочет кто иметь разумность без всякого, хотя

бы кратчайшего, удовольствия, чем с некоторыми удовольствиями, или скорее согласится иметь все удовольствия без разумности, чем с некоторою разумностью.

Прот. Это невозможно, Сократ; да и зачем нам часто возвращаться к тем же вопросам?

Сокр. Впрочем, совершенным-то, вожделенным и всецелым для всех благом не может быть никоторое из них.

Прот. Как быть!

Сокр. Поэтому благо или ясно (само по себе), или надобно взять его в каком-нибудь очерке[162], чтобы можно было, как мы сказали, дать которому-либо из них второе место.

Прот. Ты весьма правильно говоришь.

Сокр. Не нашли ли мы некоего пути к благу?

Прот. Какого пути?

Сокр. Ведь если бы кто, ища человека, сперва правильно расспросил о местопребывании его, где он живет, это было бы, вероятно, каким-то важным способом для отыскания искомого.

Прот. Как не важным.

Сокр. Вот же и теперь рассуждение показывает нам, как показывало вначале, что блага надобно искать в жизни не несмешанной, а смешанной.

Прот. Конечно.

Сокр. Больше надежды, что мы нагляднее увидим искомое в хорошо смешанном, чем в не смешанном.

Прот. И очень.

Сокр. И так, молясь богам[163], Протарх, — Дионис ли это, Ифест, или кто другой из богов получил такую честь смешения, — будем смешивать.

Прот. Конечно будем.

Сокр. И пред нами, будто пред какими виноразливателями, текут два ручья: один, ручей удовольствия, можно уподобить меду; а другой, трезвенный и чуждый вина ручей разумности, походит на суровую и здоровую воду[164]. Эти-то стихии надобно постараться смешать самым лучшим образом.

Прот. Почему не смешать.

Сокр. И вот, во-первых: все ли удовольствие смешав со всею разумностью, получим мы смесь особенно хорошую?

Прот. Может быть.

Сокр. Но это не безопасно; а каким бы образом смешать безопаснее, — кажется, я могу объявить некоторое мнение.

Прот. Говори какое.

Сокр. Было у нас удовольствие, как думаем, од-

но поистине больше другого, также и из искусств — одно точнее другого.

Прот. Как не быть.

Сокр. Равным образом и знание, отличное от знания: одно, смотрящее на то, что́ происходит и погибает, а другое — на то, что́ и не происходит и не погибает, но существует всегда тожественно и неизменно. Имея в виду истину, мы это последнее почитали истиннее того.

Прот. И весьма правильно.

Сокр. И так, смешав сперва истиннейшие части того и другого, мы можем видеть, достаточна ли эта смесь для доставления нам жизни вожделенной, или понадобится еще что-нибудь не такое.

Прот. Я, конечно, думаю, что надобно делать так.

Сокр. Представим же себе человека[165], разумеющего самую справедливость, что́ такое она, могущего рассуждать соответственно силе своего ума[166] и таким же образом мыслящего обо всем, что́ существует.

Прот. Представим.

Сокр. Будет ли достаточно его знание, если он разумеет божественный круг и самую божественную сферу, а этой человеческой сферы и этих кругов не знает[167], между тем как в домострои-

тельстве и других делах тем не менее пользуется правúлами и упомянутыми прежде кругами (циркулями).

Прот. Мы говорим, Сократ, о смешном нашем расположении, вращающемся только в божественных знаниях.

Сокр. Как ты сказал? Неужели надобно внесть сюда и примешать непостоянное и нечистое искусство того ложного правúла и круга[168] (циркуля)?

Прот. Необходимо, если кто из нас действительно намерен отыскать дорогу домой.

Сокр. Неужели и музыка, которая, как мы прежде говорили, полна догадок и подражания, не требует чистоты?

Прот. Это, мне кажется, необходимо, если наша жизнь будет хоть как-нибудь жизнью.

Сокр. Видно, ты хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпою привратник, уступил и, растворив ворота настежь, позволил втекать в них всем знаниям и каждой недостаточной смешиваться с чистою.

Прот. Не знаю, Сократ, какой вред получил бы тот, кто принял бы все прочие знания, когда есть у него первые.

Сокр. Так пустить ли течь все в бассейн той

Омировой весьма поэтической долины?[169]

Прот. Конечно.

Сокр. Пускай текут. Но теперь надобно опять идти к ручью удовольствий. Ведь нам не удалось искусства и удовольствия смешать, как думалось, смешивая части только истинных; но, любя всякое знание, мы дозволили совместиться всем вдруг, и притом прежде удовольствий.

Прот. Ты говоришь весьма верно.

Сокр. Теперь пора посоветоваться нам и касательно удовольствий, — надобно ли пустить их также все вдруг или и из них сперва позволить тем, которые истинны.

Прот. Для безопасности-то очень важно, без сомнения, пустить наперед истинные.

Сокр. Пусть будут пущены. Что же после этого? Не нужно ли примешать и те, которые, как и там, окажутся необходимыми?

Прот. Почему не так, если они в самом деле необходимы-то.

Сокр. Но когда об искусствах сказано было так, что знать все их во всю жизнь не только не вредно, даже полезно, то теперь то же будем мы говорить и об удовольствиях: если, то есть, всеми удовольствиями наслаждаться во всю жизнь полезно нам и безвредно для других, то надобно

смешать все их.

Прот. Что же скажем мы об этом? И как поступим?

Сокр. Об этом, Протарх, должно спрашивать не нас, а самые удовольствия и разумность, и касательно взаимного отношения их выпытывать следующее.

Прот. Что такое?

Сокр. Милые! Как вас назвать: удовольствиями или каким другим именем? Что предпочли бы вы: жить ли со всею разумностью или без разумности? На это они, думаю, необходимо отвечали бы так.

Прот. Как?

Сокр. Так как прежде сказано было, что какой-нибудь род и не очень возможен и не полезен, если он одинок и совершенно обособлен, то из всех-то родов мы признаем один, которому, вместо уединенной жизни, весьма хорошо жить с нами: это — род знания как всего прочего, так и силы в каждом из нас, сколь совершенно она может быть познана.

Прот. И хорошо-таки сказали вы теперь, примолвим мы.

Сокр. Правильно. После этого опять надобно спросить разумность и ум: имеете ли вы сколько-

нибудь потребности смешиваться с удовольствиями? Но, как скоро уму и разумности предложили бы мы этот вопрос, они, может быть, спросили бы наоборот: с какими удовольствиями?

Прот. Вероятно.

Сокр. Тогда-то наше слово было бы уже следующее. Кроме тех истинных удовольствий, скажем мы, нужны ли вам еще для сожительства удовольствия величайшие и сильнейшие? — Как можно, Сократ? — отвечали бы они, — ведь эти-то удовольствия представят нам бесчисленные препятствия, возмущая своим неистовством души, в которых мы живем; да они и самим нам не дадут возникнуть, и рожденных нами детей, внушая нам, по нашей беспечности, забвение о них, большею частью совершенно погубят. Прочие же удовольствия, которые ты назвал истинными и чистыми, признавай почти за сродные с нами, да кроме их примешай и те, соединенные со здравомыслием и рассудительностью, — все, которые, как сопровождательницы богини, неуклонно следуют за всякою добродетелью. — Напротив, примешивать к уму удовольствия, сродные с безумием и другим злом, было бы крайне безрассудно тому, кто, желая видеть смесь прекраснейшую и самую невозмутимую, старается узнать в ней,

что́ такое в человеке и во всем благо по природе, и как надобно угадывать его в самой идее. Не разумно ли, скажем, и не соответственно ли себе отвечает этими словами ум, — отвечает и за себя, и за память, и за правильное мнение?

Прот. Без сомнения, благоразумно.

Сокр. Однако ж и это-то необходимо[170]; а иначе ничего не может выйти.

Прот. Что такое?

Сокр. К чему не примешаем мы истины, то не произойдет и никогда не может быть истинным.

Прот. Как этому быть!

Сокр. Никак нельзя. Если же требуется и еще какая-нибудь примесь, ты и Филеб говорите. А мне настоящее рассуждение представляется отделанным, как бы какой бесплотный мир, прекрасно властвующий в одушевленном теле[171].

Прот. Будь уверен, Сократ, что и мне так же кажется.

Сокр. Стало быть, если бы мы сказали, что теперь стоим уже в притворе жилища, в котором обитает благо, то некоторым образом сказали бы правильно?

Прот. Мне в самом деле так кажется.

Сокр. Что́ же в этой смеси может казаться нам самым драгоценным и вместе особенною причи-

ною того, почему такое состояние бывает всем любезно? Увидев это, мы потом рассмотрим, с удовольствием ли, или с умом сроднее и союзнее то преимущество в целом.

Прот. Правильно. И это будет нам очень полезно для его оценки.

Сокр. Впрочем, причину всей-то смеси, по которой она или дороже всего, или вовсе ничего не стоит, узнать не трудно.

Прот. Как ты говоришь?

Сокр. Это известно всякому человеку.

Прот. Что такое?

Сокр. Всякое смешивание, какое и сколь великое оно ни было бы, не соблюдая меры и естественной соразмерности, необходимо губит и смешанное, и прежде всего — себя: потому что не смесь, а несмешанность — истинная скученность — это именно всегда составляет несчастье тех[172], которые приобрели ее.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. Вот теперь сила добра ушла от нас в природу прекрасного: потому что мера и соразмерность всегда сходятся для проявления в красоте и добродетели[173].

Прот. Конечно.

Сокр. Между тем мы сказали, что, при смеше-

нии, примешивается к ним и истина.

Прот. Конечно.

Сокр. Итак, если мы не можем схватить добро одною идеей, то схватим его тремя — красотою, соразмерностью и истиною: скажем[174], что эти начала правильнейшим образом сложив как бы в одно, мы находим в них причину того, что́ есть в смеси, и, по доброте сих начал, называем доброю и самую смесь.

Прот. Весьма правильно.

Сокр. Так теперь у нас, Протарх, всякий может быть способным судьей относительно удовольствия и разумности, — которое из этих явлений сроднее с наилучшим и ценнее в очах людей и богов.

Прот. Явно, конечно; однако ж лучше будем исследовать.

Сокр. Будем же судить о тех трех началах, взимая их каждое порознь[175], и применяя к удовольствию и уму, ибо надобно видеть, к чему сроднее будет отнести нам каждое из них.

Прот. Ты говоришь о красоте, истине и соразмерности?

Сокр. Да. Прежде-то возьми истину, Протарх. Взявши же ее и всмотревшись в эти три — ум, истину и удовольствие, — удержись на долгое

время, и потом отвечай самому себе: удовольствие ли сроднее с истиною или ум?

Прот. Зачем тут время? Различия, думаю, много. Ведь удовольствие, как говорят, всего лживее; а в удовольствиях любовных, которые кажутся притом величайшими, признается простительным пред богами даже клятвопреступление[176]; так что удовольствия, будто дети, не имеют нисколько ума. Напротив, ум — или то же, что истина, или всего подобнее ей, — самое истинное[177].

Сокр. После этого рассматривай таким же образом мерность: удовольствие ли больше имеет мерности, чем разумность, или разумность — больше, чем удовольствие?

Прот. Легко решить и этот предложенный тобою вопрос. Я думаю, что из всех явлений нельзя найти ничего по природе неумереннее удовольствия и радости, равно как ничего — умереннее знания.

Сокр. Ты хорошо сказал. Однако ж говори еще о третьем: ум ли у нас воспринимает больше красоты, или род удовольствия, то есть ум ли прекраснее удовольствия, или напротив?

Прот. Но что касается разумности и ума, Сократ, то никто никогда ни наяву, ни во сне не

видывал и не мыслил каким-нибудь образом, чтобы ум или в прошедшем, или в настоящем, или в будущем был нечто безобразное.

Сокр. Правильно.

Прот. А удовольствия-то, и притом почти величайшие, бывают таковы, что, видя кого-нибудь наслаждающегося ими, мы ради их находим в нем или смешное, или до того безобразное, что, смотря на него, сами стыдимся, и скрываем, заботливо прячем все такое, предоставляя это ночи: потому что при свете смотреть на это не годится.

Сокр. Так ты будешь говорить, Протарх, и чрез отправляемых вестников, и лично присутствующим, — что удовольствие есть приобретение не первое и даже не второе, но что первым будет относящееся к мере, мерности и благовременности, — все, почитаемое таким, что имеет природу вечную.

Прот. Из сказанного теперь это, в самом деле, явно.

Сокр. Затем второе будет относящееся к соразмерному, прекрасному, совершенному, довлеющему и ко всему, что заключается в этом роде вещей.

Прот. В самом деле вероятно.

Сокр. На третьем же месте, как я угадываю,

если положишь ты ум и разумение, то недалеко уклонишься от истины.

Прот. Может быть.

Сокр. А на четвертом не поставим ли то, что есть в самой душе, то есть знания, искусства и правильные мнения? Ведь все это, после трех, есть четвертое, если все это с добром-то сроднее, чем с удовольствием.

Прот. Можно полагать.

Сокр. Следует пятое, — и тут мы поместим удовольствия, которые определили как беспечальные, и назвали чистыми удовольствиями души, направленными к чувствам.

Прот. Может быть.

Сокр. Но *на шестом колене*, говорит Орфей, *прервите мелодию песни*[178]. Должно быть, и наша речь прервется на шестом присужденьи. Ведь после этого нам ничего не остается более, как своему исследованию придать голову[179].

Прот. Да, надобно.

Сокр. Хорошо; так, в третий и последний раз[180], пересмотрим те же положения, которые засвидетельствованы нами.

Прот. Какие?

Сокр. Филеб почитал у нас добром всякое и полное удовольствие.

Прот. В третий раз — это сказал ты, Сократ, видно, с намерением обозреть бывшее рассуждение.

Сокр. Да; так выслушаем же дальнейшее-то. Предвидя все, что теперь уже рассмотрено, и досадуя на положение не только Филеба, но и весьма многих других, я говорил, что в человеческой жизни ум далеко лучше и превосходнее удовольствия.

Прот. Было так.

Сокр. Подозревая же, что есть и многое иное, я говорил: если откроется нечто лучшее этих обоих, я буду бороться по крайней мере за второе место для ума, против удовольствия, — и удовольствие лишится даже второй степени.

Прот. Да, ты говорил.

Сокр. Но потом всего удовлетворительнее показалось то, что из обоих этих никоторое не удовлетворительно.

Прот. Весьма справедливо.

Сокр. В тогдашнем рассуждении и ум вовсе оставлен, и удовольствие; и добром-то самим в себе не оказалось ни то, ни другое из них, так как они в наших глазах лишились самодовлеемости и силы, свойственной тому, что́ достаточно и совершенно.

Прот. Очень правильно.

Сокр. Когда же явилось и третье, лучшее каждого из этих, тогда ум, сравнительно с удовольствием, оказался далеко ближе и свойственнее победившей теперь идее.

Прот. Как не ближе.

Сокр. Таким образом, по приговору, который произнесло наконец наше исследование, сила удовольствия должна находиться на пятой степени.

Прот. Вероятно.

Сокр. А на первой — никак, хотя бы говорили это все быки, жеребцы и прочие, сколько их есть, звери, так как они гоняются за удовольствием. Веря им, будто гадатели — птицам, многие судят так, что удовольствия суть наилучшее в нашей жизни[181], и думают, что лучшими в этом отношении свидетелями служат скорее скотские похоти, чем всегдашние рассуждения жрецов музы философской.

Прот. Теперь мы все уже соглашаемся, Сократ, что ты говоришь весьма справедливо.

Сокр. Так отпустите ли меня?

Прот. Остается еще немногое, Сократ, — и тыто, вероятно, не уйдешь отсюда прежде нас. Я напомню тебе об остальном[182].

Примечания

[1] Против какого нашего положения, πρὸς τίνα τον παρ᾽ ἡμῖν (λόγον). Выражение: ὁ παρ᾽ ἡμῖν λόγος должно быть отличаемо от выражения: ὁ παρ᾽ ἡμῶν λόγος. Ὁ λόγος παρ᾽ ἡμῶν есть мнение, повторяемое у нас; а ὁ λόγος παρ᾽ ἡμῖν есть такое положение, которое принимается и защищается нами. См. ниже p. 20 A: τὰ νῦν ἀμφισφητούμενα παρ᾽ ἡμῖν. De Rep. IV, p. 435 A: καὶ φανερὰν γενομένην (τὴν δικαιοσύνην) βεβαιωσαίμεθ᾽ ἂν παρ᾽ ἡμῖν αὐτοῖς.

[2] Здесь говорится, очевидно, о высочайшем благе, в котором должно состоять счастье человека, хотя Платоново выражение: ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν κ. τ. λ. и не совсем ясно указывает на это, потому что ἀγαθὸν стоит в нем без члена. Не все равно — сказать: εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, и εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀγαθὸν. Aristot. Analytic. Prior. L. 1, c. 40, p. 49, ed. Bekker. Но Платон и в других подобных случаях опускает член. Phaedon. p. 76 D, 77 A; De Rep. VI, p. 506 C; Hipp. M. p. 293 E.

[3] Образ выражения здесь объясняется пословицею: δέχεσθαι τὰ διδόμενα ἀνάγκη. См. Gorg. p. 499 C. Выражает ее и Цицерон (Epist. Famil. l, 1, 5): quod dat, accipimus.

[4] Цель этого, сделанного Сократом, замечания

состоит в том, чтобы устранить опору Филеба на авторитет божественный. Филеб поставляет удовольствие под покровительство богини Афродиты; а Сократ как бы так говорит: не спеши, Филеб, называть свою богиню Афродитою; истинное ее имя — удовольствие; а удовольствие сто́ит ли имени богини — это надобно еще исследовать.

[5] Во всем этом месте живо бросается в глаза то, что Протарх, упуская из виду реальные видовые разницы удовольствий, крепко держится родового, чисто формального или логического понятия об удовольствии, и под этою отвлеченною формою старается представлять его, как одно. Явно, что такой односторонний образ воззрения противоположен другому, столь же одностороннему воззрению некоторых софистов, совершенно отвергавших значение общих или родовых понятий и приходивших оттого к нелепым заключениям.

[6] Называешь другим именем, προσαγορεύεις ἑτέρῳ ὀνόματι. Слово ἑτερῳ здесь затемняет смысл и наводит тень противоречия; потому что вещь, неподобную другой вещи, ведь и в самом деле следует называть ἑτέρῳ ὀνόματι, между тем как Сократ укоряет за это Протарха. Поэтому Grou

пред προσαγορεύεις поставляет οὐ — частицу отрицательную; Гейндорф (Specim. Crit. p. 20), вместо ἑτέρῳ, советует писать ἑνί γέ τῳ, т. е. одним каким-нибудь именем; другие стараются поправить дело иначе. Но мне кажется, тут нет никакой надобности в поправке. Сократ говорит так: «Это различие удовольствий повредит нашему рассуждению тем, что явления, взаимно непохожие и противные, ты называешь иным именем, чем каким следовало, чем какое соответствует несходству их; потому что всем им даешь общее имя благ. Так как из удовольствий одни хороши, а другие нехороши, то явно, что все их нельзя назвать добрыми; потому что это прямо противоречит логическому мышлению».

[7] Сорвется у нас и убежит, ἐκπεσὼν οἰχήσεται, — выражение метафорическое, взятое от кораблей, когда они во время бури срываются с якоря или причала и ударяются о берег либо о подводный камень. Legg. IX, p. 866 C: ἂν μὲν κατὰ θάλατταν ἐκπίπτῃ πρὸς τὴν χώραν. Thucyd. II, 92: ἐξέπεσεν ἐς τὸν Ναυκακτίων λιμένα. Отсюда стоящий далее глагол ἀνακρούεσθαι значит «возвращать судно назад посредством гребли». Valken, ad Herodot. VIII, 84. Beck. ad Aristoph. Avv. p. 67.

[8] Рассуждение исчезло бы, как сказка. Выраже-

ние ὁ μῦθος οἴχεται, ὁ μῦθος ἀπώλετο, и противное — ὁ μῦθος ἐσώθη, имело у греков силу пословицы. Происхождение этой фразы показывает Photius, p. 279. I: μῦθος ἐσώθη — ἐπίῤῥημά ἐστι λεγόμενον ἐπ᾽ ἐσχάτῳ τοῖς λεγομένοις μύθοις τοῖς παιδίοις. В этом смысле весьма кстати употребил ее Платон, De Rep. X, p. 621 D: μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ. Legg. I, p. 645 B. Эта пословица употребляется и в том случае, когда какой-нибудь рассказ прерывается и не доводится до конца. Theaet. p. 164 D; καὶ οὕτω δὴ μῦθος ἀπώλετο ὁ Πρωταγόρειος καὶ ὁ σὸς ἅμα. Euthyd. p. 68 D.

[9] Эту самую мысль философ подробнее раскрывает в «Парменид» (p. 129 A. B. C) и «Софисте» (p. 251 A sqq. et C).

[10] Отвечая на попытку защитить удовольствие вообще, каково бы оно ни было и от чего бы ни происходило, Сократ постепенно вводит своего собеседника в теорию идей, представляя ему, что при одном всегда необходимо иметь в виду многое, равно как при многом необходимо мыслить одно. Τὸ ἓν εἶναι πολλὰ, καὶ τὰ πολλὰ ἓν — есть нечто важное и великое, говорит Сократ, если понимается не как детская игрушка, вредящая серьезному и глубокому исследованию, и при-

лагается не к вещам, подлежащим чувству, а к внутренним формам или идеям вещей, которые всегда тожественны и неизменны. Это τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά, созерцаемое только в мире чувственном, возбуждает множество недоумений и противоречий; а рассматриваемое в самом существе бытия, открывает вечный и неиссякаемый источник истины.

[11] То есть к миру вещей, подлежащих чувствам. В отношении к предметам опыта принято не порицать, когда кто известное неделимое называет одним, хотя в этом одном заключается и многое.

[12] Разумеется идея человека, животного, красоты, добра, — τὸ ὅ ἐστι ἓν, Parmen. p. 129 B. Эти идеи, так как они неизменны и всегда равны самим себе, правильно изъемлются из ряда вещей рождающихся и получают имя τῶν ἑνάδων. Но представлять их сами в себе почти невозможно; созерцание их как-то необходимо прививается к законам дискурсивного мышления, — и рассудок в одном начинает различать многое, а отсюда происходит спор. Итак, споров не бывает тогда, когда люди водятся одними чувствами; потому что в этом случае нет вопроса об истине, или, лучше сказать, в этом случае истина у всякого своя. Не спорят также люди, когда живут и действуют

в области идеи или в мире ноуменов; потому что там нет ничего, кроме истины, и истина эта есть общее достояние всех. Спор возникает только тогда, когда идея и представление чувства встречаются в рассудке и известный предмет вносят в сознание, как одно и многое. Это-то значит ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως καὶ ἡ περὶ τῶν διαιρουμένων ἀμφισβήτησις.

[13] Видеть ее всюду всю, кроме себя. Третий образ предполагаемого существования идеи Сократ представляет так, что идея, может быть, выступает сама из себя и как бы повторяется или воспроизводится в бесчисленных неделимых, как впоследствии объясняли происхождение душ per traducem. См. Parmenid. p. 130 A sqq. Но такое представление Сократу наперед уже не нравится.

[14] Не тревожить вопросами спокойно улегшегося могучего Филеба. Φίληβος называется здесь κράτιστος, конечно, потому, что он упорно стоял за достоинство удовольствий. А выражение — μὴ κινεῖν εὖ κείμενον Φίληβον, очевидно, есть приноровленная к Филебу греческая пословица: μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον, — и в этом смысле сильно затрагивает защитника удовольствий, потому что она советует обходить грязь, чтобы

не запачкаться. Свида эту пословицу объясняет так: μὴ κινεῖν κακόν εὖ κείμενον ἐπὶ τῶν ἑαυτοῖς ἐξ ἀγνοίας πράγματα ἐγειρόντων. А Апостолий (XII, 95) определяет ее значение несколько иначе: μὴ κίνει κακὸν εὖ κείμενον. ἐπὶ τῶν παρακινούντων τινὰ ἐπὶ σφετέρᾳ βλάβῃ.

[15] Здесь с первого взгляда не заметна связь слов Протарха с высказанными Сократом мыслями о важном значении τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ πολλοῦ в жизни всех людей и всего существующего. Чем в этих словах могла быть возбуждена ирония Сократова собеседника, угрожающая сыну Софронискову насилием? Что в них показалось Протарху бранью? — Известно, что современным Платону софистам очень много помогало в составлении софизмов это самое соединение τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ πολλοῦ в одном и том же предмете, служившее таким образом как бы постоянною опорою эристики. Об этом именно Сократ упомянул выше, p. 14 D, и потом сказал, что ἓν καὶ πολλά, как начало познания, не ведет ни к какому познанию основательному, пока будет прилагаемо к предметам чувственным — к миру явлений, что хотя оно проникает во все и есть как бы что-то в нас божественное, но люди молодые, ощущая его присутствие и принимая за сокровище мудро-

сти одни его проявления рады бывают им, как находке, и, не исследывая его природы, спешат воспользоваться только его выражениями для целей эристических, — и тут уже не щадят никого и ничего. Это-то обличение молодости вызвало иронию Протарха. Впрочем, такой оборот речи встречается и в других местах сочинений Платона. Phaedr. p. 236 C; De Rep. I, p. 327 C. Подобное место и у Горация (Serm. l, 4): Cui si concedere nolis, multa — veniat manus, auxilio quae sit mihi, nam multo plures sumus.

[16] Рассуждение трудно, οὐ γὰρ σμικρός, т. е. χαλεπός. См. Phaedon, p. 62 B; Euthydem. p. 275 D; Cratyl. p. 384 B, где слово οὐ σμικρὸς однозначительно со словом χαλεπός. Τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα.

[17] Обращение Сократа к слушателям, выражаемое звательным ὦ παῖδες, Сократу нисколько не свойственно, а потому оно, как тут же говорится, есть мимическая выходка Сократа, указывающая на Филеба, который товарищей своих, несколько моложе себя возрастом, приветствовал, вместо ὦ νεανίαι, словом ὦ παῖδες. См. ниже p. 36 D.

[18] У Платона все величайшие дары жизни обыкновенно производятся от богов. Поэтому De Rep. IV, p. 411 E говорит он, что и музыка вместе с гим-

настикою дарованы смертным кем-то из богов; поэтому также в «Протагоре» и «Политике», p. 274 B sqq., к благодеяниям богов относит он все, служащее к поддержанию и благополучному препровождению жизни; а теперь у богов же открывает начало и диалектики, разделяющей и соединяющей роды и формы вещей, и полагает, что диалектика ниспослана с неба чрез Прометея. Эту мысль, вслед за Платоном, высказывали многие: Iulianus, Orat. VI, p. 183 C, Damascius, ap. Svid. in v. Λῶρος; Numenius, ap. Euseb. Praep. Ev. XI, p. 539 A: διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὴν σοφίαν ὑπὸ Προμηθέως ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους μετὰ φανοτάτῳ τινὸς πυρὸς ἔφη. Выражение: μετὰ или ἅμα φανωτάτω τινὶ πυρί, надобно понимать, разумеется, в смысле метафорическом; потому что πῦρ φανότατος, похищенный Прометеем с неба, есть свет ума, как бы воспламеняемый диалектикою. Отсюда Климент Алекс. (Protrept. p. 2 C): κατάγωμεν δὲ ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν ἅμα φανοτάτῃ φρονήσει.

[19] Людьми, близкими к богам, Платон называет не тех, которые находились в нравственно или родственно близких к ним отношениях, а тех, которые близки были к ним по времени, и потому служили первыми и вернейшими проводниками преданных ими уставов. В предметах, для понятия

трудных или сомнительных, философия Платона вообще любила обращаться к преданиям, и свою самобытную идею обставлять историческими и мифологическими авторитетами, — в той мысли, что аборигены, жившие у самых источников мудрости, долженствовали быть мудрее поколений позднейших. Эту мысль Платона хорошо высказал Цицерон (Tuscul. I, 12): antiquitas, говорит он, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. То же Leg. II, 11. 27: iam ritus familiae patrumque servare, id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a diis quasi traditam religionem tueri. При этом не бесполезно иметь в виду слова и самого Платона в «Тимее» (p. 40 D): περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ᾽ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους ἐιδόσιν.

[20] Предел — πέρας — есть форма неделимого, или такое начало, которым беспредельное, ἄπειρον, ограничивается в отдельных, бесформенных и бесконечно многих его моментах, и чрез то превращается в ряд чисел или реальных величин. Поэтому ἄπειρον есть такое начало, в котором заключается многое, τὰ πολλὰ, без числа

и без форм, следовательно — без вещей: это — беспредельное в том смысле, что в нем нет никакой предельности или определенности; стало быть, нет ничего, на чем можно было бы остановиться мыслью как на неделимом.

[21] И с каждою единицею этих чисел, по-гречески читается — καὶ τῶν ἕν ἐκείνων ἕκαστον: фраза, очевидно, поврежденная, и филологи стараются восстановить ее различным образом. Более правдоподобным кажется мне исправление ее, делаемое Штальбомом, который полагает, что эту фразу надобно читать: καὶ τῶν ἐν ἐκείνω ἕκαστον.

[22] Пересматривать число идеи беспредельного — ἀριθμὸν — ὁπόσα — значит: давать пределы, определять, ограничивать отдельные моменты заключающегося в беспредельном многого чрез одно.

[23] Что говорит здесь Платон об анализе идеи беспредельного чрез ограничение его содержания пределами или формами, того самого Бэкон требует вообще от методы аналитической, или наведения: «spes est una in inductione vera», говорит он (N. Org. 1, aphor. 14). Для исследования и нахождения истины есть два пути. Один от чувств и от частностей восходит вдруг к самым высшим аксиомам и из них, как из начал непо-

движно истинных, выводит аксиомы средние; это путь обыкновенный. Другой начинается также от чувств и частностей и возбуждает аксиомы, но возбуждает по мере восхождения, шаг за шагом, постепенно, так что только под конец достигает до результатов общих; это путь истинный. Последний, чтобы сказать словами Платона, хотя будет и медленнее, и не так скоро приходит к одному, зато приходит бременеющий опытами и познаниями истинными: напротив, первый хотя и скор, в заключениях своих поспешен, за то в приобретениях его много недосмотров, пустот и неопределенностей.

[24] Платон далее берет для примера один и тот же предмет — голос и рассматривает его с двух сторон. Раскрывая первую его сторону, он показывает, что наука не получает никакой пользы, пока имеет в виду в нем только беспредельное одно. Да бесполезно будет для науки и рассматривание другой его стороны, поколику в нем берется в расчет только многое. С чего бы ни было начато исследование предмета, переход от одного ко многому, равно как от многого к одному, должен совершаться чрез число или определение отдельных вещей.

[25] Из интервалов между звуками, также из

пределов каждого звука и отношений его, происходят συστήματα, называвшиеся у древних гармониею, то есть композициею разных звуков; потому что гармония у греков была не просто всякое сочетание низких и высоких звуков, как говорит Бекк (De metris Pindari p. 203, vol. 1 edit. Part. II), но заключала в себе разные роды модуляций и мотивов, к которым подбираемы были звуки. Отсюда происходила гармония дорийская, фригийская, лидийская и друг. Ptolem. Harm. II, 6. Cicer. Tuscul. 1, 18: Harmoniam ex intervallis sonorum nosse possumus; quorum varia compositio etiam harmonias efficit plures.

[26] Гармонию, определяемую ритмом и метром, Платон замечает и в движениях тела, и притом так, что эти самые ограничения гармонии находятся даже как бы в связи с телом, поколику πάθη τινὰ τοῦ σώματος δι᾽ ἀριθμῶν μετρηθέντα. Впрочем, ритм, по понятию Платона, и вообще есть τάξις τῆς κινήσεως. De Legg. II, p. 665 A. Притом нисколько не удивительно, что философ здесь обращается к телу, а не к голосу; потому что словом ἁρμονία указывается на голос, а словом ῥυθμός — на искусство телодвижений или пляску, хотя оба эти искусства так тесно соединены были между собою, что в пении не менее господствовал ритм,

как и гармония, а в пляске не менее гармония, как и ритм. Burette, Comm. Acad. Inscript. Par. vol. 1, p. 109 sqq.; vol. V, p. 152.

[27] То, взяв это таким образом, ὅταν γὰρ ταῦτα τε λάβῃς οὕτω: филологу не бесполезно здесь обратить внимание на необыкновенное значение союза γὰρ. В этом месте он имеет силу частицы объяснительной или указательной (то есть), потому что указывает на содержание протазиса.

[28] О Теуте см. прим. к «Федру» p. 274. Он, говорят, первый не только изобрел буквы, но и различил их по звукам: именно, сперва отличил τὰ φωνήεντα, или гласные, потом — τὰ ἄφωνα, или безгласные, немые, по природе противоположные первым, и, наконец, средние между теми и другими, τὰ φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, обыкновенно называемые ἡμίφωνα — полугласные. Почти таким же образом говорится о разделении букв и в «Кратиле», p. 424 C sqq.: ἆρα οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἑτέρων κατὰ τὰ εἴδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα (немые), οὐτωσὶ γὰρ που λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων, καὶ αὖ τὰ φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα. Причина, почему буквы, φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δε μετέχοντα, называются μέσα, заключается в том, что они, как τὰ ἡμίφωνα, за-

нимают средину между обоими родами, то есть, с одной стороны, не имеют голоса гласных букв и чрез это сродны с безгласными, но с другой — имеют некоторый звук, и чрез то сродны с гласными. Так делили буквы и другие греческие филологи — Аристотель (De arte poëtica c. 20), Секст Эмпирик (Adv. Mathem. c. 5), Дионисий Галик. (De comp. verb. c. 14, p. 158, ed. Schaef.): букв первого рода, φωνήεντα, считали семь: α, ε, η, ι, ο, υ, ω; к буквам второго рода, ἄφωνα, относили β, γ, δ, κ, π, τ, ψ, χ, θ (но это было мнение стоиков, а Секст Эмпирик все придыхательные буквы причислял к полугласным); третий класс букв, ἡμίφωνα, составляли из λ, μ, ν, ρ, σ, ς, ξ, ψ. Об этом разделении букв см. Vossii, De arte grammat. 1, c. 12 sqq., который вместе с тем прекрасно объяснил это место «Филеба».

[29] Теперь Сократ показывает, к чему клонились предшествующие его рассуждения об одном и многом, или о беспредельном и пределах: открывается, то есть, что, для решения вопроса о высочайшем благе, мало говорить об удовольствии вообще, или о разумности вообще, потому что это — ἄπειρον, от которого не следует переходить прямо πρὸς τὸ ἕν — πρὸς τὸ ἀγαθόν, а надобно идти к нему путем постепенного ограничения

моментов, заключающихся в идеях удовольствия и разумности. Но так как собеседники Сократа находят этот путь для себя трудным, то, уступая их просьбе, Сократ избирает другой: именно, характеризует высочайшее благо существенными признаками, и потом смотрит, что́ с ним сроднее: удовольствие или разумность.

[30] Для человека рассудительного прекрасное дело — знать все вместе, καλὸν μὲν τὸ ξύμπαντα γιγνώσκειν τῷ σώφρονι. Здесь надобно обратить особенное внимание на член то́; ибо он показывает, что ξύμπαντα γιγνώσκειν τῷ σώφρονι имеет силу истины самостоятельной или гномы, то есть мысли, получившей достоинство правила и перешедшей почти в пословицу. Притом ξύμπαντα γιγνώσκειν есть выражение, характеризующее мудреца тою чертою, что все его познания должны быть в связи и составлять одно целое.

[31] Вторая попытка его, δεύτερος πλοῦς, — пословица, значение которой показано в примеч. к «Федону», p. 99 D. См. также Politic. p. 300 B и ниже p. 59 C.

[32] Угрозы не отпускать Сократа домой впереди не было. Итак, надобно полагать, что Протарх указывает здесь на шутку, предшествовавшую началу рассуждения.

[33] Протархова уступка «если хочешь как иначе распутать теперешние недоумения» тотчас напоминает Сократу о прежней угрозе слушателей не отпускать его домой. Соображая это «если хочешь», он говорит: «Стало быть, мне не должно ожидать ничего страшного», — а потому местоимение «мне» поставляет с членом — τὸν ἐμέ, указывая этим на себя тогдашнего, когда ему грозили. Об употреблении личных местоимений с членом см. Dionys. Thrax, ap. Valckenar. ad Ammon. p. 201; Apollon. De pronom. p. 275; De syntax. 1, 28, p. 65 edit. Sylburg.

[34] Сократ от того, что́ надобно почитать высочайшим благом, требует трех условий: высочайшее благо должно быть τέλεον, ἱκανόν и αἱρετόν, то есть оно должно завершать человеческое счастье и делать совершенно блаженными тех, кому достается; оно должно быть вполне удовлетворительно и не иметь нужды в пособии со стороны какого-нибудь другого блага; оно должно быть предметом всеобщего стремления, предметом, достойным любви каждого.

[35] Тебе и во сне не привиделось бы — μῶν μηδὲ ὁρᾶν τι. Это, очевидно, фраза усеченная, и потому ее поставляют в зависимость от предыдущих слов: προϲδεῖν σοι ἠγοῖο. Но с этим выражением

едва ли бы вязалось μηδὲ ὁρᾶν. Посему мне, вместе со Штальбомом, кажется, что надобно читать: μῶν μηδ᾽ ὅναρ ὁρᾶν τι. Это μηδὲ ὅναρ у греков имело значение провербиальное. Demosth. De Fals. Legat, p. 429, ed. Reisk: ἃ μηδ᾽ ὄναρ ἤλπισαν πώποτε κτησαμένην.

[36] Πλεύμων у наших лексикографов принимается только в значении легких. Но этим словом означается также морское полуживотное, о котором упоминает Плиний (H. N. IX, 47; XVIII, 35; XXXII, 9, 10) под именем pulmo marinus. Ей не приписывалось никакого ощущения, так как она заключена в раковине. Hesychius: λέγονται πλεύμονες καὶ θαλάττια ἐίδη ζώων ἀναίσθητα. Aristot. Hist. an. XIII, 27. Fabric. ad Sext. Emp. p. 216. Отсюда произошла пословица: πνεύμονος βίον ζῆν (см. Casaubon. ad. Athen. III, 17. Petav. ad Synes. De Regn. p. 14); ибо πνεύμων то же, что πλεύμων: по различению древн. грамматиков, последнее употребляется ἀττικῶς, а первое — ἑλληνικῶς.

[37] Нисколько, μήτε μέγα μήτε σμικρόν. Об этой формуле см. прим. к Апол. Сокр. p. 19 D.

[38] Здесь, очевидно, отличается ум человеческий от ума божественного, и полагается, что последний бесконечно превосходнее первого, так как он совершен и безусловен, и для обладания высо-

чайшим блаженством не желает ничего вне себя. Эту мысль имел в виду Плотин Libr. VII Ennead. VI, p. 1311 sqq., ed. Creuzer.

[39] Κοινὸς βίος есть не что иное, как жизнь смешанная — μικτός, или обыденная, в которой удовольствие смешивается с разумностью, и притом так, что перевес бывает либо на той, либо на другой стороне, и чрез то обнаруживается или больше, или меньше близости к благу самому в себе. Таким образом общая жизнь стоит у Сократа, по-видимому, на втором месте, поколику, то есть, в ней соединяются вторичные причины человеческого счастья.

[40] Ни даже второе место, οὐδ᾽ αὖ τῶν δευτερείων; этим οὐδ᾽ αὖ после οὔτε выражается усиление во втором члене речи, сравнительно с тем, что сказано в первом. Подобное употребление οὐδ᾽ αὖ см. Legg. VIII, p. 840 A: οὔτε τινὸς πώποτε γυναικὸς ἥψατο οὐδ᾽ αὖ παιδός. De Rep. IV, p. 426 B: οὔτε φάρμακα, οὔτε καύσεις, οὔτε τομαί, οὐδ᾽ αὖ ἐπῳδάι. Впрочем, в этом случае, вместо οὐδ᾽ αὖ, иногда употребляется οὐδέ γε. De Rep. X, p. 608. B.

[41] Здесь полагается новое основание для разрешения вопроса об относительном достоинстве разумности и удовольствия. В мире, учит Сократ, господствует закон, по которому все или беско-

нечно, или оканчивается, или смешивается из того и другого, или, наконец, заключает в себе причину и начало смешения; а из этого основания выводится следствие в пользу настоящего вопроса. При этом надобно заметить, что предел в философии Платона есть не только то, что таково по своей силе и природе, но еще имеет способность оканчивать, а потому и названо общим именем πέρας.

42 Смешным почитает себя Сократ потому, что, различив два рода, он потом поставляется в необходимость допустить еще третий, а там и четвертый, и даже предполагает возможность в различении их идти далее.

43 Позволишь мне искать и пятого, συγγνώσει πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον βίον. Здесь βίον вовсе не кстати и даже не согласно с мыслью Платона, который говорит о родах вещей, а не о жизни. Надобно полагать, что это слово внесено в текст каким-нибудь умником, не понявшим Платоновой мысли и не видевшим различия между βίος и ἐίδος.

44 Из четырех предположенных родов Сократ на время оставляет четвертый, то есть причину взаимного смешения их, и берет прочие три: но в этих трех он спервa рассматривает два, из

которых происходит смешение, — рассматривает ἄπειρον и πέρας, показывая формы и части того и другого и объясняя, каким образом чрез общение этих родов образуется нечто единое, заключающее в себе множество.

[45] Беспредельное у Платона есть то, что заключает в себе τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, а τὸ ποσὸν отвергает; ибо τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, по природе, никогда и ни на чем остановиться не могут, но движутся в бесконечность, — от большего к большему, или от меньшего к меньшему. Формою же их остановки было бы количество или число, которое уже есть нечто определенное и которого, следовательно, в беспредельном нет.

[46] У Платона здесь игра слов — τελευτὴ и τελευτᾶν: τελευτὴ есть образование вещи чрез воображение в ней предела, πέρατος; но как скоро предел вошел и вещь образовалась, — τὸ μᾶλλον или ἧττον, вообще, — ἄπειρον в отношении к ней — τελευτᾷ, — беспредельное перестает существовать.

[47] Назнаменовывать одну природу, μίαν ἐπισημαίνεοθαί τινα φύσιν, то есть, μίαν ἰδέαν, как p. 25 B, p. 26 D: ὅμως δὲ ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη. Politic. p. 258 C: ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίζεσθαι.

[48] Мера может служить только для меры, и, наоборот, только мерное может определяться мерою; а к беспредельному, в котором заключается больше и меньше, не приложима никакая мера; потому что там ничто не может быть сравниваемо.

[49] Теперь Платон приступает к объяснению силы и природы того, что смешано из беспредельного и предела. Но это, по его идее, есть источник всего, в человеческой жизни прекраснейшего и для человеческой мудрости недоступного. Посему он, при рассматривании этого рода, считает нужным обратиться с молитвою к богам и просить их помощи.

[50] Множественнее и маловатее, — увеличеннее и умаленнее, πλέον καὶ ἔλαττον, — μεῖζον καὶ σμικρότερον. Необходимость выразить эти уравнительные степени привела меня к убеждению, что и богатый своими формами русский язык еще не столько развит, чтобы мог найти в себе довольно гибкости для выражения всех форм языка греческого. Нашими уравнительными «больше» и «меньше» означается увеличение и уменьшение не только геометрическое, но и динамическое, не только экстенсивное, но и интенсивное; напротив, греческие πλέον καὶ

ἔλαττον указывают на одно множество, а μεῖζον καὶ σμικρότερον — на одну великость. Поэтому я прошу извинить меня за составление в настоящем случае таких уравнительных, которые у нас еще не вошли во всеобщее употребление.

[51] Беспредельное собеседники определили, и притом так, что, по рассмотрении разных его форм и частей, нашли, что в нем τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον и τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα; напротив, род предельного они только указали, а не определили и не открыли, каким единством очертывается в нем многое, хотя Сократ и обещал это (p. 24 A, p. 23 E). Он в то время говорил, что не сводит многого в одно, потому что еще не поставлено на вид многое. Если же определено будет и предельное, то оно сделает, может быть, то же самое, именно: как скоро то и другое, беспредельное и предельное, придут в соединение, тотчас обозначится и род смешанный.

[52] Некоторые бытности, γενέσεις τινάς. Слово γένεσις, рождение, я перевожу словом «бытность» потому, что рождение вещи у Платона понимается как результат ограничения беспредельного пределом; а в таком случае вещь на языке философском и есть τὸ γενόμενον, или бытное.

[53] Из соединения конечного и бесконечного, по

учению Платона, происходят явления удивительные. Для примера, философ указывает сперва на здоровье, потом на музыку, далее — на благорастворение воздуха и годовые перемены, а наконец — на красоту и крепость тела. К этому присоединяются также и добродетели души. О телесном здоровье подобным образом говорится Tim. p. 82 A sqq., Sympos. p. 186 C. D; да можно доказать, что так говорили о нем и пифагорейцы. К этому же началу надобно возводить и музыку, состоящую в гармоническом сочетании различных звуков — высоких и низких, скорых и медленных, или в ритме. Theo Smyrn. 1, p. 15: καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ δὲ, οἷς πολλαχῇ ἕπεται Πλάτων, τὴν μουσικήν φασιν ἐναντίων συναρμογὴν καὶ τῶν πολλῶν ἕνωσιν καὶ τῶν δίχα φρονούντων συμφρόνησιν. Cicer. Somn. Scip. c. 5: Dulcis hic est sonus, qui intervallis coniunctus imparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu — conficitur; qui acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit, al. Что касается до красоты, то Платон обыкновенно поставлял ее ἐν μετριότητι καὶ ξυμμετρίᾳ. См. ниже p. 64 E; Tim. p. 87 C; Politic. p. 284 B. A τὴν ἰσχὺν производит ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶνφ σωμάτων. Protag. p. 351 A. И начало душевных благ открывается у него также в сочетании конечного

и бесконечного; потому что всякая добродетель, как говорится в «Филебе» (p. 64 E) и «Федоне» (p. 60 D.), состоит в гармонической благонастроенности души.

[54] Сократ указывает на ту богиню, которою Филеб прежде свидетельствовался и которую тогда, по мнению Сократа, следовало назвать скорее удовольствием, чем Афродитою (p. 12 B). Теперь философ, относительно имени, как бы соглашается с Филебом: пусть удовольствие будет Афродита; но в таком случае надобно, говорит, приписать ей τὴν τοῦ απείρου καὶ πέρατος κοινωνίαν, как это в другом месте приписывается любви и гармонии. Следовательно, здесь под именем богини Сократ разумеет Αφροδίτην οὐρανίαν, о которой говорится в Симпосионе.

[55] Филеб не говорил и не говорит, что богиня (Афродита) убивает. Поэтому Сократ, приписывая ему такое мнение, указывает этим не на имя богини, а на понятие, с нею соединяемое. Если, т. е., угодно тебе требовать, чтобы Афродита не ограничивала беспредельного стремления к удовольствию пределом, то она в таком случае становится у тебя просто удовольствием, Афродитою плебейскою, а не небесною, — и убивает. Напротив, я, подводя твою богиню под всеобщий

закон ограничения бесконечного конечным, вижу в ней Афродиту небесную, — начало охранительное.

[56] Учение о четвертом роде, или начале вещей, в философии Платона весьма важно; так что служит, можно сказать, поворотною точкою от идеального формализма к супранатурализму. Можно было полагать, что если есть беспредельное и предел, то по необходимости будет уже ἡ γεγενημένη οὐσία. Но беспредельное может быть ограничиваемо пределом не одинаково; следовательно, должна быть причина, почему оно ограничивается так, а не иначе. Отсюда у Платона всякая бытность предполагает три причины: причину материальную — это беспредельное; причину орудную — это предел; причину действующую — это Бог. Первые две причины суть условия рождения или творения, а последняя есть причина в смысле собственном.

[57] Всем добром, πᾶν ἀγαθόν. Под этим πᾶν ἀγαθόν разумеется абсолютно полное благо, bonum omni numero absolutum et consummatum; равным образом πᾶν κακόν — абсолютно-полное зло.

[58] Против этого состязателя, т. е. против разумности, которая теперь должна вступить в состязание с удовольствием о праве на занятие

третьего места в ряду родов бытия.

[59] Чего-нибудь неприличного, παρὰ μέλος φθεγξώμεθά τι. Выражение: παρὰ μέλος φθέγξασθαι, повторяющееся Legg. III, p. 696 D, Critias p. 106 B., есть идиотизм и значит: произносить нелепости, парадоксы. Horat. Epist. I, 18, 59: quamvis nil extra numerum fecisse modumque curas.

[60] Сократ намерен теперь доказать, что мудрость или разумность не только присуща конечному, но должна быть относима и к роду причины, и свое доказательство устанавливает так, что сперва делает взгляд на целую вселенную, полагая, что человеческая природа устроена по ее подобию. Вселенная же управляется не чем иным, как совершеннейшим умом, что утверждают и мудрейшие люди всех времен, и господствующий в мире стройный порядок. Как наше тело, говорит Сократ, составлено из стихий целой вселенной и ими поддерживается, так и наш ум заимствован из ума, управляющего вселенною. А отсюда он заключает, что человеческий ум относится также к роду причины и что последняя в целом мире делает то самое, что первый делает в человеке, то есть имеет значение власти, управляющей пожеланиями, обуздывающей страсти и подчиняющей все законам мудрости.

[61] Что всем располагает и управляет ум, — первый, как известно, учил Анаксагор. Сравн. Phaedr. p. 270 A. Cratyl. p. 400 A; 413 C. Начав его мыслью, Платон поставил с нею в связь учение Филолая, поставлявшего над вселенною τὸ αἴτιον, и таким образом несколько отступил от взгляда Анаксагорова. За образ высочайшего ума принимал он Зевса, как бы играя именем Ζεὺς (от ζάω, ζῆν); так, в «Кратиле» (p. 396 A) говорит: οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων.

[62] Строитель и правитель — какое-то дивное разумение, φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν. Здесь указывается главным образом на Анаксагора, который, вместо διακυβερνᾶν, употреблял глаголы: διακοσμεῖν и κοσμεῖν; у Цицерона: in ordinem adducere.

[63] И похожего ничего нет. Это относится не к последним словам Сократа, что строитель всего есть ум, а к первым, — что все управляется силою неразумною.

[64] Разумеются софисты, не признававшие ни богов, ни действующей в природе силы их, ни правил благочестия, ни начал доброй нравственности. Лучшую характеристику их см. Legg. X, p. 885 B sqq.; 888 E; XII, p. 966 D. E. Сильными —

δεινούς — Платон называет их, например, Theaet p. 154 D, 173 B, al.

[65] Слова: как говорится, показывают, что οἱ χειμαζόμενοι γῆν καθορῶσιν — было пословицею. Поэтому Протарх, имея в виду трудность начатого исследования, весьма кстати прибавляет: χειμαζόμεθα γὰρ ὄντως ὑπ᾽ ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις. Платон нередко пользуется поговорками мореплавателей. Lachet. p. 104 B: ἀνδράσι χειμαζομένοις ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσι βοήθησον. Euthyd. p. 292 E: σῶσαι ἡμᾶς — ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου. De Rep. V, p. 472 A et al.

[66] Все это имеет, то есть, τὸ τρέφεσθαι καὶ γίγνεσθαι καὶ ἄρχεσθαι, — и пищу, и происхождение, и управление.

[67] Сократ ведет свое доказательство так: наше тело все, что́ в нем есть, заимствует из космоса; но в нашем теле есть и душа: откуда же взялась она? Если бы вселенная не была одушевлена, то и в человеке не было бы души. Это значит, что человеческие души суть некоторые частицы, взятые от божественного ума вселенной. Такое учение, очевидно, имеет характер пифагорейский, Cicer. Tusc. V, 13: humanus autem animus, decerptus ex mente divina, cum nullo alio nisi cum ipso deo comparari potest. De senect. c. 21: audiebam

Pythagorum Pythagoreosque — nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus. В этом именно смысле излагает свое учение и сам Сократ у Ксенофонта (Memor. I, 4, 8): «Ты думаешь, что в тебе есть нечто разумное, а вне тебя нигде нет разума? Между тем знаешь, что тогда как земли много, в твоем теле — малая ее часть; тогда как жидкости много, у тебя ее немного; тогда как все велико, неделимое твое мало, и тело у тебя устроено из взятых от него частей. Одного ли только ума нет нигде, и ты будто случайно как-нибудь схватил его? Тебе кажется, что эта неизмеримая величина, это бесконечное множество, получило такую стройность от какого-то неразумия?» — Там же (IV, 3, 14): ἀλλὰ μὴν καὶ, ἀνθρώπου γε ψυχὴ, ἤ, ἐίπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλέυει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ᾽ αὐτή.

[68] Общего — κοινόν, то есть смешанного, μικτόν, поколику предел и беспредельное в нем — нечто одно, причастное тому и другому, общее.

[69] Здесь говорится главным образом о роде причины, однако ж так, что упоминается и о прочих трех родах: сказано сперва обо всех четырех, а потом внимание останавливается на четвертом и о нем только трактуется. Прежде всего полагается,

что четвертый род причины τοῖς παρ᾽ ἡμῖν ψυχὴν παρέχειν: потому что хотя душа, как и все прочее, составлена также из конечного и бесконечного, однако образование ее требовало известного уравновешения сих начал; а это могло быть произведено не иначе, как причиною разумною.

[70] Зевс у Платона почитается образом высочайшего ума. Так понимал его и Омир (Iliad. XIII, v. 355): ἀλλὰ Ζεὺς πρότερας γέγονε καὶ πλείονα ᾔδη. Phaedr. p. 247 A; 252 C. Plotin. Ennead. III, 5, p. 298 C; IV, 4, p. 403 A.

[71] Разумеются Анаксагор и его последователи.

[72] Что ум родня причине всего, ὅτι νοῦς ἐστὶ γενούστης τοῦ πάντων αἰτίου. Это слово γενούστης в греческом языке неслыханное и, по самому сочетанию звуков, как будто не греческое. Поэтому некоторые критики приведенное выражение считали испорченным; так, например, Беккер изменяет его в следующее: ἐστὶ γένους τοῦ πάντων κ. τ. λ. Но это — просто догадка, не подтверждаемая кодексами. Из них два только, Bodl. et Vat, вместо γενούστης, имеют γένους τῆς: но это чтение не представляет грамматической правильности. Защищают и объясняют это слово Hesychius (T. I, p. 817): γενούστης· ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἐννοίας, ὁ γεννητικός; Suidas (T. I, p. 474); γεννούστης (так пишет его

Свида) οἷον γεννήτης, ἢ συγγενὴς, ἢ ἔγγονος. τὸ τελευτᾶιον ἐκδέχεσθαι ἄμεινον. Приводит γενούστης и Олимпиодор, и видит в нем λέξιν καὶνοτέραν. При таком различии чтений этого слова что сказать о значении его? — Я думаю, что Платонов Сократ измыслил γενούστης не без причины и не без крайней нужды. Ему надобно было четвертою причиною всего поставить νοῦς и, в то же время, соединить с ним понятие γεννήτης или γενήτης, чтобы, то есть, νοῦς оставался не без дела, как у Анаксагора (см. Phaedon, p. 98 B — 99 B), но был умом рождательным и, как рождательный, отличался от ума самого в себе, или божественного. Дальнейшее раскрытие этого Платонова взгляда ясно видно в «Тимее».

[73] Сократ приступает теперь к решению вопроса о том, в какой стороне человеческой природы имеют свою опору, или как бы свой приют, удовольствие и разумность: в душе ли, то есть, живут они, или в теле, или в том и другом. Говорится также о состоянии души и тела, в котором находится человек, подчиняясь действию удовольствия и разумности. Отсюда видно, в каком смысле принимает Платон слово πάθος: это есть страдательное состояние души относительно к деятельности того или другого агента.

[74] Сократ полагает, что удовольствия и скорби надобно искать в роде смешанном (ἐν τῷ κοινῷ γένει): это с первого взгляда может показаться странным, потому что удовольствие сперва относимо было к τὸ ἄπειρον. Но прежний вопрос о роде удовольствия, рассматриваемого в самом себе, надобно строго отличать от настоящего вопроса об источнике удовольствия и скорби. Удовольствие и скорбь полагаются теперь в τῷ κοινῷ или συμμεμιγμένῳ, если не ошибаюсь, потому, что все животные и люди, одаренные чувством удовольствия и скорби, должны относиться к сущности бытной — γεγενημένην οὐσίαν; а что́ есть или только конечное, или бесконечное, то не может быть причастно ни удовольствию, ни скорби, потому что в том немыслимо ни разрушение, ни восстановление гармонии, которая одна есть причина и начало приятных или неприятных чувствований.

[75] Отнесши удовольствие и скорбь к ощущениям смешанным, Сократ теперь называет их чистыми, имея в виду, конечно, не то состояние, в котором они становятся явлениями, то есть пробуждаются в теле и получают какое-нибудь содержание, или известный предмет, а состояние, предшествующее им как явлениям, когда прият-

ное и неприятное чувствуется еще в самой душе и бывает бессодержательным, неосуществленным, просто — надеждою или страхом. Эти последние чувствования можно назвать действительно чистыми и предполагать ἐν τῷ ἀπείρῳ, как удовольствия и скорби сами в себе. Чтобы из этого не смешанного состояния перейти им в смешанное, требуется какое-нибудь ограничение их в беспредельном силою предела, то есть требуется предмет, чрез который бы ожидаемое сделалось действительным удовольствием, а устрашающее осуществилось действительною скорбию, — и таким образом общее перешло бы в частное. И так как из частного еще не видно, таково ли оно, как все то общее: то и нельзя всецело называть его и принимать как добро, без примеси зла, или как зло, без примеси добра.

[76] Не будет нисколько, μήτε μέγα μήτε σμικρόν. О значении этого выражения см. прим. к «Апологии Сократа» p. 19 C, где, впрочем, вместо μήτε читается οὔτε.

[77] Для объяснения этого заключения хорошо сравнить De Rep. X, p. 583 C. E, где о бессодержательности скорби и удовольствия говорится то же самое.

[78] Здесь указывается на прежние исследования,

p. 21 A — p. 22 E.

[79] Это мнение повторяется De Rep. VI, p. 505 sq.; Phaedr. p. 217 A; Epinom. p. 983 A: Θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς.

[80] Обратившись к исследованию чувства, Платон прежде всего различает в нем два состояния: одно — то, в котором душа не принимает участия, а другое — то, которое сознается. В первом впечатления делаются на органы, но не возбуждают сознания и остаются незамеченными; напротив, в последнем действуют и тело и душа, и каждая из этих частей — своим образом. Из этого видно, что αἴσθησις у Платона не есть чистое, или страдательное принятие впечатлений, но есть деятельность чувств, соединенная с участием или сознанием души. Точно так говорится и в «Тимее» (p. 43 C): καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προςπίπτοιεν· αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα εκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις ξυνάπασαι κέκληνται.

[81] Λήθη, утаение от души, или забвение, по разумению Платона, не есть что-либо самобытно существующее или само по себе проявившееся (γένεσις); оно, напротив, имеет значение только отрицательное: оно есть отрицание памяти, как тьма — отрицание света. Забвение не свойствен-

но душе, одаренной памятью; оно бывает только в теле, поколику его деятельность не озаряется сознанием души. Symp. p. 208 A: λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος. Nemes., De natura hom. p. 202, ed. Matth.: λήθη δ᾽ ἐστὶ μνήμης ἀποβολὴ. Это ἡ μνήμης ἀποβολὴ и есть то самое, что здесь заменяется словом ἀναισθησία.

[82] Под именем памяти Платон разумеет, как видно, сознательное представление впечатлений, принятых чрез чувства, следовательно, при посредстве телесных органов. Но если в памяти воскресают такие представления, которые не проходили чрез область чувственности, то восстановление их у Платона называется уже воспоминанием. Такое различие между памятью и воспоминанием, конечно, не совсем согласно с наблюдением; по крайней мере, несомненно то, что возбудительницею хранимых в памяти представлений должна быть сила не чувственной, а духовной природы: потому что воспоминаются обыкновенно не самые образы вещей, а представления их, и воспоминаются так, что вводятся в формы пространства и времени и озаряются сознанием, чего природе чувственной приписать нельзя. Впрочем, употребляя выражение: ἀπολέσαι μνήμην, и потом ἀναπολέσαι πάλιν αὐτὴν,

Платон как будто и сам возвращается к обыкновенному понятию о памяти и воспоминании.

[83] На что смотря, как на тожественное. Здесь ταὐτὸν то же, что τὸ ἓν или τὸ γένος, τὸ εἶδος. Следовательно, Сократ выражает такую мысль: под каким родом мы рассматриваем столь многие и столь различные вещи, что называем их одним именем? — Поэтому Диоген Лаэрций III, 63), Свида и Фаворин правильно говорят: Πλάτων καλεῖ καὶ τὴν ἰδέαν οὔτε κινούμενον οὔτε μένον, καὶ ταὐτὸ, καὶ ἓν, καὶ πολλά.

[84] Думаю-таки, восполнения, οἶμαι μὲν πληρώσεως. О значении частицы μὲν в речи вопросительной см. Charm. p. 278 C. Гораздо труднее подметить ее значение, когда она употребляется при ответах и соответствует латинскому quidem. В таких случаях μὲν, равно как и quidem, имеет легкий оттенок уступки, который, кажется, может быть выражаем нашею частицею таки́. Legg. III, in.: οἶμαι μὲν, ἀπὸ χρόνου μήκους, думаю-таки, — от продолжительности времени; De Rep. IV, p. 423 B: οἶμαι μὲν, ἦν δ' ἐγὼ, к. т. λ., думаю-таки, сказал я, и т. д. Герман (ad Viger. p. 841) говорит об этом иначе: если после μὲν не следует δὲ, то, по его мнению, надобно подразумевать или одно это δὲ, или целое положение, сопровождаемое

частицею δὲ. Но употребление не оправдывает Германова мнения. Sophist. p. 231 D: δοκῶ μὲν γάρ, τὸ πρῶτον εὑρέθη, — ведь мне кажется-таки, что первое найдено.

[85] Желания наши всегда сопровождаются каким-то чувством пустоты или недостатка и стремлением восполнить недостающее. Из этого Сократ заключает, что желания наши возбуждаются не в теле, а в душе. Доказательство идет так. Всякое желание есть стремление получить какую-нибудь вещь, которой не имеем и которою хотим восполниться. Поэтому мы желаем чего-то противного тому, чем впечатлены. А так как нам и чувствовать нельзя ничего, что́ не сделало на нас впечатления, и вспомнить невозможно ни о чем, чего никогда не чувствовали, то явно, что душа к мысли о восполнении приводится памятью и что самое желание возбуждается не в теле, а в душе.

[86] Желание чаяния, προςδοκίας πόθος, есть такое состояние, в котором человек вызывает воображением не самое прекращение скорби, а только еще надежду на прекращение ее; приятно бы, то есть, было и ожидать того времени, когда она прекратится.

[87] Что она просто двойная, ἁπλῶς εἶναι διπλοῦν, т.

е. без всякого исключения. Так нередко употребляются ἁπλῶς и ἁπλοῦν. Sympos. p. 183 C.

[88] Вопрос об истинных и ложных удовольствиях и скорбях рассматривается также и в «Государстве» (IX, p. 585 A sqq.); но там, по обстоятельствам исследования, несколько иначе. Nemes., De nat. hom. p. 223: Καὶ γὰρ κατὰ Πλάτωνα τῶν ἡδονῶν αἱ μέν εἰσι ψευδεῖς, αἱ δὲ ἀληθεῖς. Ψευδεῖς μέν, ὅσαι μετ᾽ αἰσθήσεως γίγνονται καὶ δόξης οὐκ ἀληθοῦς, καὶ λύπας ἔχουσι συμπεπλεγμένας· ἀληθεῖς δὲ, ὅσαι τῆς ψυχῆς εἰσὶ μόνης αὐτῆς καθ᾽ ἑαυτὴν μετ᾽ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ φρονήσεως, καθαραὶ καὶ ἀνεπίμικτοι λύπης, αἷς οὐδεμία μετάνοια παρακολουθεῖ ποτέ.

[89] О множественном числе имен: φόβοι и προσδοκίαι, страхи и ожидания, надобно заметить то, что эти и другие имена непременно становятся многими, как скоро из области отвлеченных понятий переходят в мир предметов конкретных. По мере того, как с известными именами соединяется то или другое содержание, они необходимо должны разнообразиться, и тогда, для соединения их в одном роде, родовое понятие принимает число множественное. Таким образом страхи, ожидания, надежды, как и латинские — timores, metus, spes, суть не иное что, как отвлеченные понятия, ограниченные различными отличи-

тельными признаками и потому перешедшие в число множественное.

[90] Такое же обращение делает философ De Rep. II, p. 368 A: ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἄνδρος. Этою шуткою мог он затрагивать как Филеба, который имел привычку называть своих учеников словом παῖδες, так и Протарха, который следовал его образу мыслей; а следовавших кому-нибудь во взгляде на вещи или в роде занятий обыкновенно называли παῖδάς τινος. Так, Legg. p. 769 B: παῖδες ζωγράφων. Дальнейшими же словами Сократ вежливо обличает своих собеседников в том, что прежде они сами сознавали справедливость его положений, а теперь отказываются от прежнего своего убеждения. «Мне кажется, Филеб, что Сократ говорит это прекрасно», — сказал тогда Протарх, p. 17 E. «И мне тоже кажется, — подтвердил Филеб, — но к чему же теперь высказана нам эта мысль? С каким намерением?» — «А ведь Филеб правильно спросил нас об этом, Протарх», — примолвил Сократ. «Конечно, и отвечай-таки ему», — сказал Протарх. Потом, когда Сократ раскрыл этот предмет, Филеб заметил: «В настоящей речи, как и в сказанной немного прежде, мне недостает того же». А Сократ на это: «К чему, то есть, опять говорится это, Филеб?» Филеб же отвечал: «Да, об этом

давно уже спрашиваем мы — я и Протарх». Имея в виду эти слова своих собеседников, Сократ теперь шутливо замечает им, что все, им сказанное, вызвано было их вопросами и что решение этих вопросов они тогда одобрили, а теперь длинные те рассуждения бросают в сторону, как будто бы они к делу не относятся.

[91] С другими длиннотами, τοῖς ἄλλοις μήκεσιν. Разумеются боковые приемы или обороты речи, для раскрытия предмета. Μήκος, т. е. λόγων: но иногда это слово в сказанном значении употребляется и без прибавления λόγων. De Rep. IV, p. 437 A.

[92] Ни наяву, ни во сне. Οὔτε δὴ ὄναρ οὔθ᾽ ὕπαρ есть выражение собственно провербиальное и значит: никаким образом. Так употребляется оно и ниже, p. 65 E. Но здесь мы встречаем его в одной конструкции с другим выражением: οὔτ᾽ ἐν μανίαις οὔτ᾽ ἐν παραφροσύναις, и потому находим приличным удержать буквальный смысл его.

[93] Русское выражение «иметь мнение» здесь не совсем соответствует греческому δοξάζειν. Этот глагол по-гречески имеет значение чисто психологическое или субъективное, и соответствует недостаточному русскому глаголу «мнить». Напротив, в выражении: иметь мнение, слово «мнение» есть знак предмета, следовательно,

принимается в смысле объективном. Сократ в этом месте доказывает, что скорбь и удовольствие суть ощущения пустые и суетные. С первого взгляда такое положение представляется, конечно, странным, потому что удовольствия и скорби дают чувствовать себя очень живо; однако ж доказательство Сократа имеет свое значение, так как ложные удовольствия рождаются от ложных мнений, а радоваться чему-нибудь, основываясь на ложном мнении, разумеется, безрассудно.

[94] Статуи, ἀγάλματα, были изображения, поставляемые в полях и на лугах, в честь богов, как памятники каких-нибудь частных событий. Они делаемы были из дерева, камня, глины и из других подобных веществ. Этимологию и употребление слова ἄγαλμα подробно объясняет Ruhnken, p. 3: Ἄγαλμα от ἀγάλλειν — nitidum reddere, aliquid exornare. Отсюда — Svidas: ἀγάλματα· πάντα τὰ κόσμου τινος μετέχοντα. Homer: βασιλῆι δὲ κεῖται ἄγαλμα. Pindarus: τ᾽ν ἐπὶ τάφου ςήλην οὕτω καλεῖ. Eustath: τοὺς ἀστέρας dixit ἀγάλματα νυκτός. Charito, Lib. 1, p. 1: Καλλιῤῥόην, θαυμαστὸν τι χρῆμα παρθένου, καὶ ἄγαλμα τῆς ὅλης Σικελίας. Сравн. Platon, Menon, p, 23 E; Phileb. p. 83 E; Charm. p. 236 A.

[95] Способность записывать речи в душе Платон усвояет не одной памяти самой по себе, но

памяти вместе с впечатлениями — παθὴμασι τοῖς περὶ αἰσθήσεις. Память проявляет свою деятельность, как скоро есть ощущение; а ощущение бывает вследствие впечатлений. Поэтому память есть подлежательное условие памятования, а впечатления суть условия предлежательные. Отношение памяти к ощущениям таково же, каково отношение τῆς διανοίας πρὸς τοὺς ἐντὸς τῆς ψυχῆς λόγους (Sophist. p. 263 D): διανοία καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ᾽ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια. — Τὸ δὲ γ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνης ρεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος. При такой связи памяти с впечатлениями уже не удивительно, что далее τοῦτο τὸ πάθημα называется ὁ τοιοῦτος παρ᾽ ἡμῖν γραμματεύς.

[96] Теперь Сократ приступает к описанию другой способности души, находящейся в ближайшей связи с первою и называемой φαντασία. Она, по мнению Сократа, есть как бы усовершительница принятых душою образов. Этот предмет объясняется также в «Софисте», p. 260 E. sqq., а особенно со стр. 264 A. Δόξα там называется речью, как бы заключенною в душе. Если понимаемая таким образом δόξα остается не одна, а соединяется с ощущением чувств, то называется видением или

фантазиею, которая есть как бы смешение чувства и мнения. Посему для фантазии требуется внутреннее, в себе самом, созерцание образов того, что мнится и высказывается.

[97] Эта вопросительная речь у Платона выражается так: εἰ περὶ μὲν τῶν ὄντων καὶ τῶν γεγονότων κ. τ. λ. Но εἰ никогда не употребляется при вопросе прямом; потому здесь надобно понимать вопрошение косвенное и поставлять его в зависимость от стоящего выше τόδε σκεψώμεθα, несмотря на то что за этим тотчас следует τὸ ποῖον.

[98] Указывается p. 33 C sqq.; p. 34 B.

[99] Речи, которые называем мы надеждами, — λόγοι — ἅς ἐλπίδας ὀνομάζομεν. Такое притяжение местоимения относительного у Платона весьма нередко. Phaedr. p. 255 C, Theaet. p. 157 C, и выше, p. 29 E. У грамматиков называется это attractio pronominis relativi; как здесь, — вместо λόγοι, οὓς ἐλπίδας ὀνομάζομεν, стоит: λόγοι, ἃς ἐλπίδας ὀνομ.

[100] По-гречески: καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα, т. е. τὰ φαντάσματα, ἃ σμικρῷ πρότερον ἐτίθεμεν ἐν ἡμῖν γίγνεσθαι, как было сказано выше, p. 39 D.

[101] Соответствующих свойств, применительно к тем, то есть к мнениям. Здесь Платоново выражение ἀντίστροφος ἕξις в науке обыкновенно

называется correlatum, quod alteri tanquam ex altera parte respondet, как ниже 51 E, 57 A; Gorg. p. 464 B, 465 D; Tim. p. 87 C. В удовольствиях соответствует мнениям то, что если кто-нибудь и действительно (ὄντως) радуется, то радуется вещам, которых нет и не было.

[102] Худые мнения — да и хорошие, — πονηρὰς δόξας καὶ χρηστὰς. Явно, что Сократ здесь намерен говорить только о худых мнениях; поэтому καὶ χρηστὰς кажется будто лишним. Но слово χρηστὰς поставлено здесь мимоходом, и нисколько не казалось бы неуместным, если бы выражение было таково: πονηρὰς δόξας, καὶ μὴν χρηστὰς... как Polit, p. 297 A, и выше p. 26 D.

[103] Теперь Сократ намеревается исследовать иным способом, что удовольствия и скорби бывают ложные. Те и другие, говорит он, как говорил и прежде, принимают τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. Но так как они нередко впечатлевают нас в одно и то же время, то быть не может, чтобы наше суждение о них всегда было ошибочно. Ведь мы иначе судим о вещах, видя их вдали, и иначе, когда они усматриваются вблизи. То же надобно сказать о скорбях и удовольствиях: смотря по тому, далее или ближе отстоят они одни от других, кажутся нам то большими, то меньшими.

Притом всякое удовольствие происходит от каких-нибудь телесных перемен: но эти перемены иногда бывают так малы и ничтожны, что и не ощущаются, поэтому нельзя обойтись, чтобы не происходило удовольствий ложных. Часто также мы принимаем за удовольствие одно отсутствие скорби: а это — важнейшая ошибка, потому что для удовольствия мало не скорбеть, надобно еще, чтобы привходило положительно приятное. Эта мысль Платона раскрывается также De Rep. IX, p. 582 A sqq.; Tim. p. 64 sqq.

[104] По моему-то мнению — εἰσὶ κατά γε τὴν ἐμήν — разумеется γνώμην. Этот эллипс встречается во многих местах сочинений Платона. De Rep. III, p. 397 D; Politic. p. 277 A, 291 C; Legg. II, p. 653 C; IX, p. 862 A.

[105] Указывается p. 34 B sqq.

[106] Которое слабее и которое сильнее — καὶ τίς μᾶλλον καὶ τίς σφοδροτέρα. Слово μᾶλλον выражено здесь уравнительным «слабее», признаюсь, произвольно: этот термин, когда встречается он в одном предложении с μεῖζων, необходимо поставляет русского переводчика в затруднение; потому что оба эти уравнительные, означающие по-гречески различные стороны сравниваемых предметов, по-русски выражаются одним и тем

же «больше». Словом μᾶλλον указывается на степень величины, тогда как μεῖζων означает сравниваемую численность.

[107] Этот предмет таким же образом объясняется философом в «Софисте», p. 235 A sqq., Протагоре p. 355 E sqq.

[108] Сократ намекает на учение Гераклита. См. Phaedon, p. 89, 90; Theaet. p. 179 E sqq.; Sophist. p. 249 C sqq.; Cratyl. p. 402 A.

[109] Здесь говорится против тех, которые счастье жизни поставляли в совершенном отсутствии скорби. То же раскрывается и De Rep. IX, p. 582 sqq. Но кто были мыслители, преподававшие такое учение? Не невероятна догадка Шлейермахера, что, так как в век Платона спорами об этом предмете занимались Аристипп и Антисфен, то Платон, говоря против отчуждения удовольствий для счастья жизни, мог разуметь Антисфена и его последователей. Известно, что удовольствие казалось Антисфену не только не нужным, чтобы жизнь протекала счастливо, а напротив, жить среди удовольствий, по его мнению, значило жить бедственно. Μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην, говорил он (Diog. Laërt. VI, 3); поэтому он мог утверждать и доказывать, что удовольствие состоит только в умерении скорби, и что τὸ μὴ

λυπεῖσθαι ἡδὺ εἶναι, — и это-то, вероятно, изложил в своей книге Περὶ ἡδονῆς (Diog. Laërt. VI, 15–18). Догадку, что здесь указывается на Антисфена, делают еще более правдоподобною нравственные черты, которыми Платон характеризует подобных учителей, 44 C: δυσχέρεια τῆς φύσεως οὐκ ἀγεννούς. Xenoph. Symp. IV, § 34 sqq. Cicer. De Fin. II, 6 sqq.

110 Сократ хочет сказать, что средней жизни, называемой приятною или скорбною, правильно выразить нельзя, т. е. нельзя определить, приятна она или скорбна; ибо то, что занимает средину между мнением (δόξα) и словом (λόγος), никак не определимо: высказана δόξα, — утаилось λόγος; принято λόγος, — не проявляется δόξα. Это-то различие между δόξα и λόγος выражает Сократ в измененной конструкции: οὔτε δοξάζοιτο — οὔτε λεχθείη.

111 Пользоваться как гадателями — μάντεσι, людьми, определяющими истину гадательно, так как они не знают действительной причины явлений, но судят о них, руководствуясь безотчетною сметливостью ума. В таком именно смысле Платон часто употребляет глагол μαντεύεσθαι. См. ниже p. 64 A: τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον. Lysid. p. 215 D: λέγω τοίνυν ἀπομαντευόμενός τοῦ

καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθον μήτε κακὸν πρὸς ἃ δε λέγων μαντεύομαι, ἄκουσον.

[112] Эта пословица приводится также Protag. p. 343 B; Charmid. p. 165 A; Menex. p. 247 E; Hipparch. p. 228 E. В указанном месте Протагора сказано и о ее происхождении.

[113] Сократ имеет в виду доказать, что природа этих удовольствий смешанная и что в смешанности ее скрывается причина, почему тихие удовольствия мы называем величайшими.

[114] Удовольствия в самом теле — в самой душе: то есть вне взаимной связи этих сторон человеческого существа; ибо Платон допускал возможность удовольствий в одной душе, без тела, равно как в одном теле, без души. Но, кроме этих, ему представлялись также удовольствия, порождаемые нераздельно и телом и душою и потому смешанные. Отсюда три рода удовольствий.

[115] При этом надобно привесть на память, что́ говорено было выше, p. 31 C sqq., о начале удовольствия и скорби.

[116] Производит жестокое сжимание тела, ξύστασιν ἀγρίαν ποιεῖ. Здесь Сократ доказывает смешанность удовольствия со скорбию самым его действием на человека. Древние греки и

римляне, как известно, держались того мнения, что душа от скорби сжимается, а от радости расширяется, и к этой мысли приведены были, вероятно, наблюдением над лицом, которое в пору неприятностей померкает и бывает стянуто, а под влиянием удовольствий свободнее развивает черты свои. Senec. Epist. 106: vide, an vultum nobis mutent, an frontem adstringant, an faciem diffundant. Ovid. Metam. XIV, v. 272: Haec ubi nos vidit, dicta acceptaque salute, diffudit vultus. Отсюда не только в философских школах, но и среди народа вошло в обычай говорить: от радости душа διαχείεται, διαστέλλεται, διαλύεται, а от печали συστέλλεται, συνίσταται. Sympos. p. 206 D. Eurip. Hippolyt. V. 994: πάτερ, μένος μὲν ξύστασίς τε σῶν ψρενῶν δεινή. Heraclid. V. 416: καὶ νῦν πικρὰς ἄν ξυστάσεις ἂν εἰςίδοις.

[117] Все это место довольно трудно для понятия. Здесь говорится, что те смешения, содержащие в себе больше скорби, чем удовольствия, замечаются в чесотке и зуде; ибо при этом бывает так, что воспаление скрывается внутри, под кожею, а чесание между тем производится только по поверхности кожи, — с тем чтобы воспалить, следовательно, привесть в противоположное состояние, самую кожу. Но отсюда рождается

чрезвычайное, возбуждаемое трением, удовольствие. Случается и обратное направление смешения; т. е. внешнее воспаление, при известной мере удовольствия, переносится внутрь. Так устанавливаю я эту мысль, следуя интерпункции текста Штальбомова; в других изданиях она представляется менее верною. Словами: о чем мы сейчас говорили, указывается на p. 46 A. Выражением: в таком затруднении, ἀπορίαις, означается то состояние, в котором больной не знает, что́ делать от зуда и воспаления. Смотря по тому, какое болезнь принимает направление: т. е. явление, обнаруживающееся воспалением или болью, может быть либо таково, что, при обыкновенном чесании внешних частей, соединяется с сильным удовольствием, либо таково, что болью поражаются внешние части, а внутри воспаление ослабевает, и оттого πρὸς τῶν ἔξω λύπας ἡδονάς (αὐτᾶις) ξυγκερασθείσας παρέχονται. Но как в том, так и в другом случае тут примешивается больше скорби, чем удовольствия, так что (чесоточные) либо слитное насильно разделяют, то есть чрез чесание кожи отвлекают как бы часть сосредоточенного внутри воспаления наружу, либо разделенное сливают, то есть внешнюю боль соединяют с возбуждаемым внутри удовольствием,

чтобы последнее, как противоположное боли, ощущаемо было тем живее.

[118] Платон принимает смешанные ощущения двух родов: одни телесные, другие душевные. Первые обнаруживаются смесью удовольствия и скорби в пределах самого тела и имеют, как мы видели, сторону внешнюю и внутреннюю, или физическую и физиологическую; а в последних, напротив, приходят в смешение удовольствия и скорби, происходящие с одной стороны от души, с другой — от тела, и как там, так и здесь условливаются чувством опустения и восполнения.

[119] О смешении удовольствий душевно-телесных философ рассуждал выше, p. 31 B sqq.

[120] Это взято из Омировой Илиады (XVIII, v. 107 sqq.), где Ахиллес говорит матери Фетисе: Ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν ἐκ τ᾽ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο, καὶ χόλος, ὅς τ ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι.Ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἠΰτε καπνός. Оно внесено сюда не вполне, конечно, потому, что уже известно было собеседникам.

[121] Сократ учит, что и комедия возбуждает удовольствие, смешанное со скорбию, и доказывать свое положение начинает определением зависти или злорадства. Злорадство, говорит он, есть болезнь души, состоящая в том, что душа раду-

ется чужому несчастью: отсюда, по его мнению, можно объяснить природу чувства комического. Из множества свойственных человеку слабостей немаловажна слабость незнания себя. Но незнание себя бывает троякое — по числу трех благ, к которым люди обыкновенно стремятся: т. е. незнание по отношению к богатству, телесной красоте и душевной добродетели или мудрости; ибо человек, ослепленный ложным о себе понятием, почитает себя или богаче, или красивее, или умнее, чем каков он на самом деле; и это есть одно из величайших зол. Кроме сего, для уразумения того смеющегося злорадства, надобно еще людей, водящихся ложными о себе понятиями, различать в двух отношениях: одни при этом бывают сильны и могущественны, а другие только горды, на самом же деле слабы, бессильны. Посему эти смешны, а те — жестоки и, по незнанию себя, соединенному с могуществом, бесстыдны. Ведь смешны в самом деле люди, если они гордятся своими благами и, в то же время, подвергаясь насмешкам, по слабости и невежеству не могут отмстить за себя; а которые надмеваются высоким о себе понятием и вместе могущественны, так что могут вредить другим, тех мы называем жестокими и бесстыдными. Отсюда видно, каким

образом в комедии бывает смешение приятных и неприятных чувствований. Злорадство есть несправедливая радость о зле тех, которым мы должны желать добра. Стало быть, злорадствуя другим, мы смеемся над человеческим невежеством, которым ослепленные люди ложно судят о своих благах, и в этом находим удовольствие. Но так как злорадствующий другому носит в своем сердце скорбь, то не может быть, чтобы в то же время, когда от смешного чувствуется удовольствие, он вместе с тем не чувствовал и скорби. Таково изложенное здесь содержание Платонова учения о комическом удовольствии. Но оно, кажется, могло бы быть яснее изложено применительно к вышепоказанному происхождению удовольствия в чесотке. Злорадство есть внутреннее воспаление души: комедия есть чесание, вызывающее это воспаление наружу; а такой вызов внутреннего зла наружу сопровождается удовольствием.

[122] Не трудно заметить, что философ при этом имел в виду общее, ходившее в народе, понятие о четверичном числе благ. См. De Legg. II, p. 661; Gorg. p. 151 E; Menon, p. 87 E. Но Сократ, соответственно своему намерению, упоминает только о богатстве и красоте, потом к этим двум бла-

гам присоединяет еще добродетель и мудрость; потому что люди, составившие в уме суетное о себе понятие, стараются выставлять себя также добродетельными и мудрыми.

[123] Чем в самой своей сущности, ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν. Здесь αὐτῶν в числе множественном относится к субъекту ἕκαστον числа единственного. Поэтому Стефан, вместо πλουσιώτερον, советовал писать πλουσιωτέρους. Но после ἕκαστος ссылающееся на него относительное местоимение чаще всего поставляется во множественном. Matthias, Gr. Gr. § 302. Legg. VI, p. 754 D: πρῶτον μὲν φύλακες ἔστωσαν τῶν νόμων, ἔπειτα τῶν γραμμάτων, δι᾽ ὧν ἄν ἕκαστος ἀπογράψῃ τοῖς ἄρχουσι τὸ πλῆθος τῆς αὐτῶν οὐσίας.

[124] Свойственной им действительности, τῆς οὔσης αὐτοῖς ἀληθείας, Ἀλήθεια в этом месте не только истина, но и действительность. В этом значении нередко употребляется и латинское veritas. См. Gronovii Observatt. IV, 7; Spalding. ad Quint. III, p. 593.

[125] Так и все его образы, καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς (ἀγνοίας). Здесь надобно вспомнить, что, говоря это, Сократ имеет в виду комические представления, которые действуют на чувства и рисуют для них образы, соответствующие и нравящиеся

незнанию.

[126] У древних греков мстить врагам считалось делом человека мужественного; поэтому не казалось несправедливым и радоваться о несчастьи врагов. Солон (in Brunckii Poët. gnom. p. 73) говорит: εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις. ἐχθροῖσι δὲ πικρόν· τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν. Archiloch. ap. Theoph. ad Autolyc. L. II, 37: ἓν δ᾽ ἐπίσταμαι μέγα, τὸ κακῶς τι δρῶντα ἀνταμείβεσθαι κακοῖς. Fragm. Eurip. ap. Valckenar. p. 157: ἐχθρὸν κακῶς δρᾶν ἀνδρὸς ἡγοῦμαι μέρος.

[127] В горестях, в трагедиях и комедиях. В подлиннике читается только: ἔν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγῳδίαις, а слова ἐν κωμῳδίαις нет, хотя здесь необходимо требует его самый предмет речи, потому что дело идет о смешанности удовольствия и скорби именно в комическом. Посему критики, затрудняясь этим местом, старались различным образом защитить вульгарное его чтение, пока наконец Готфрид Герман не пришел к убеждению, что здесь есть пропуск и что текст должен быть восстановлен в следующем виде: μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγῳδίαις καὶ κωμῳδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ, κ. τ. λ. Этого дополненного текста держался и я, потому что в

таком виде он совершенно соответствует порядку раскрытых в диалоге предметов: в нем сперва (p. 48 A) рассматриваемы были θρῆνοι καὶ πόθοι, потом τραγικαὶ θεωρήσεις, а наконец κωμῳδίαι.

[128] Обозначить с другой стороны, μεταβαλὼν σημαίνειν. О форме μεταβαλὼν см. примеч. к «Федру», p. 241 A.

[129] Философ приступает теперь к исследованию и описанию удовольствий чистых и делит их на два рода. Одни из них относятся к вещам, постигаемым чувствами; другие проявляются в области искусств и наук. Первые получаются от того, что почитается прекрасным. Но прекрасное у философа здесь не есть прекрасное в себе, или абсолютное — идея прекрасного; потому что последнее созерцается не в телах и не имеет ни цветов, ни форм, ни вида, как говорится об этом в «Симпосионе» (p. 211 A. E) и «Федре» (p. 247 C). Так как теперь идет речь об удовольствии, то ищется такое прекрасное, которое, хотя бы и подлежало чувствам, однако ж доставляло бы удовольствия чистые. Источником таких удовольствий служат прежде всего фигуры, цвета́, тела́, голоса́, упражнения, как говорится об этом и в «Горгиасе» (p. 474 D. al.). Впрочем, всех этих вещей философ не почитает вполне причинами чистого удоволь-

ствия: такое значение приписывается им лишь в отношении к тому, что в них просто, постоянно, тожественно, следовательно, свободно от всякой изменяемости, — что постигается силою ума и, постигнутое, созерцается им молча; ибо и добро есть то, что само в себе тожественно, постоянно и истинно, как излагается это ниже (p. 64 E). Итак, ощущение чистых удовольствий почитается возможным тогда, когда мы своим умом будем постигать первичные, простые и постоянные формы фигур, цветов, звуков, запахов, и чувством удовольствия возбуждаться к созерцанию их, независимо от обыкновенного удовольствия телесного.

130 Из фигур Сократ относит сюда прямое, например прямую линию и ἐυθύγραμμον σχῆμα, и круглое, также плоское и твердое. Эти формы казались Платону первичными и постоянными, которые созерцающему уму должны были доставлять удовольствие чистое. Τὸ εὐθύ, конечно, не могло быть принимаемо иначе, как за нечто простейшее и потому начальное. Τὸ περιφερές у Пифагора и Платона отличалось достоинством высочайшего совершенства. Diog. Laërt. Vit. Pythag. 19, 35; Plat. Tim. p. 33 B. Τὰ ἐπίπεδα καὶ στερεά, — например, квадраты, треугольники,

кубы, конусы, цилиндры, — не заключают в себе также ничего, кроме тех простых начал. Но каким образом все такое могло доставлять уму много удовольствия? Этот вопрос решается в «Тимее» (p. 52 D sqq.), где говорится, что весь мир устроен Богом по законам соотношения чисел и фигур.

131 О природе и значении тех вещей, которые относятся к чему-нибудь другому, а самостоятельной ценности не имеют, см. хорошее место в «Хармиде» p. 168 B слл., где этот предмет рассматривается сократически.

132 Разумеются цвета, прекрасные в себе, независимо от своего отношения к различным вещам. Но которые из них именно таковы, — философ здесь не говорит. Из дальнейших его рассуждений (p. 52 E sqq.) видно, что таким цветом почитает он особенно белый. Об этом, несколько темном предмете, яснее говорится в «Тимее» (p. 67 C sqq.), где Платон излагает полное свое понятие о цветах и их родах.

133 Я говорю о мягких и выразительных звуках, λέγω δὴ τάς τῶν φθόγγων τὰς λείας καὶ λαμπράς. По замечанию Штальбома, здесь испорчен текст чрез внесение слова φθόγγων, вместо φωνῶν. Различие между этими словами действительно есть; по-русски надобно различать их как звук и голос,

издаваемый не только живым органом человека, но и музыкальным орудием: звук струны и голос струны — не одно и то же: первый поражает только перепонку уха, а последний понятен чувству души. Здесь говорится о голосах безусловных, доставляющих душе созерцателя удовольствие чистое и не заключающих в себе ничего неприятного: φωναὶ λεῖαι καὶ λαμπραὶ ἓν τι καθαρὸν μέλος ἱεῖσαι, — которым противоположны жесткие и глухие, отзывающиеся в душе как-то неприятно и тревожно. Этот предмет объясняет сам философ в «Тимее» (p. 67 B) и Аристотель (De Aud. vol. II, p. 800, 15; 801, 25; ed. Bekker): τῶν δὲ φωνῶν τυφλαὶ μέν ἐισι καὶ νεφώδεις, ὅσαι τυγχάνουσιν αὐτοῦ καταπεπνιγμέναλαμπραὶ δὲ, ὅσαι πόρρω διατείνουσι καὶ πάντα πληροῦσι τὸν συνεχῆ τόπον. Так эти роды голосов философ почитает доставляющими удовольствие чистое, когда они составляют ἓν τι καθαρόν, cantum unum quendam purum, которое и ровно, и не заключает в себе никакой нестройности и глухоты. Комментарий на это см. Tim. p. 8 A sqq.

[134] Почему запахами возбуждаются удовольствия менее божественные, Платон показывает в «Тимее» (p. 66 D), где говорится, что обоняние не может быть подведено под известные роды или

возведено к достоинству идеи, так как всякий запах имеет какую-то половинчатую и несовершенную, неопределенную природу. Посему можно различать только два рода запахов: одни приятные, другие неприятные; посему также нельзя представить в душе различных форм и видов запаха, от созерцания которых получались бы чистые удовольствия. Впрочем, Сократ все-таки находит нечто общее между родом запахов и другими представлениями; это общее состоит в том, что с соответствующими ему удовольствиями не необходимо соединяются скорби.

[135] Алкание науки, — πείνη выражает сильное желание и, кажется, употреблено Платоном только в этом месте, хотя это слово в означенном смысле употреблялось лучшими древними писателями. Xenoph. Oeconom. 13, 9: πεινῶσι τοῦ ἐπαίνου — οὐχ ἧττον ἢ ἄλλαι τῶν σίτων καὶ ποτῶν. Cyrop. VIII, 3. 16: πεινήσας χρημάτων. Наш философ, вместо πείνη, нередко употребляет слово δίψος и διψῶ. Reip. VIII, p. 562 C: δημικρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα.

[136] Текст этого места, без сомнения, сильно поврежден, но заключающаяся в нем мысль понятна. Нашедши различие между удовольствиями чистыми и не чистыми, Сократ все их

разделяет на два вида, относительно их силы и неизмеряемости, и опять относительно мерности, — и первые из них, отличающиеся ἀμετρίᾳ, относит, как и прежде уже отнесены были они, к роду беспредельного — ἄπειρον. Чтобы эта мысль видна была в самом тексте, он может быть представлен так: καὶ τὰς τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ δεχομένας καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας τοῦ ἀπείρου γ᾽ ἐκείνου καί ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου θῶμεν αὐτὰς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων. Слова: ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου будут ясны, если вспомним, что говорено было на стр. 24 A и слл.

[137] Платон разумеет здесь едва ли не Аристиппа и его слушателей, которые полагали, что удовольствие заключается в движении. См. Diog. Laërt. II, § 87 sqq. То же казалось и Тренделенбургу (De Philebo p. 9), который думал, что того же мнения держался и Аристотель. Ethic. Nicom. VII, 12; X, 3. Magn. Moral. II, 7.

[138] Отсюда Сократ начинает исследывать, какую ценность надобно приписать всякому вообще удовольствию. Для этого различает он два рода вещей: один род тех, которые существуют сами по себе и ни от чего не зависят; другой — тех,

которые всегда относятся к иным вещам и не довольствуются самими собою. Сравн., что говорится об этом в «Хармиде» (p. 168 B sqq.). Тому, что́ по своей природе почитается превосходнее другого, приписывается ἡ οὐσία, а другому — несамостоятельному — ἡ γένεσις, то есть бытность, явление, — поколику последнее стремится к первому, как к своей цели. И οὐσία есть высочайшее благо, так как оно существует само по себе; а γένεσις есть удовольствие, ибо прежде было найдено, что удовольствие происходит от восстановления нарушенной гармонии, все же происходящее есть рождающееся или бытное. Итак, удовольствие весьма далеко отстоит от высочайшего блага.

[139] Мысль περὶ τῶν παιδικῶν καὶ ἐραστῶν, равно как выражение: ὅσα λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ, представляются чем-то очень темным и почти неуместным. Сократ говорит здесь загадочно и полушуточно, затрагивая своими словами, по-видимому, Протарха и Филеба. Так как речь клонится к отличению вещей относительных от того, что́ существует независимо, то пример относительности тотчас указывается в мальчике и его любовнике: а то, к чему направляется их отношение и что само не направляется уже

ни к чему другому, предполагается как что-то самостоятельное. Это-то самостоятельное и есть походящее на пословицу: τὸ τρίτον ἑτέρῳ, — как бы, то есть, было сказано: τὸ τρίτον μεταξὺ τῶν δυῶν или ἀμφοτέρων. Параллельные этому мысли можно читать по местам в «Парменида».

[140] Да ведь я, любезный Протарх, говорю нечто такое — τοιόνδε τι λέγω, ὦ Πρώταρχέ μοι. Критики очень затруднялись стоящими перед этим словами Протарха: πρὸς θεῶν ἆρα ἂν ἐπανερωτᾶς μὲ, и без всякой нужды различным образом изменяли их, между тем как надлежало бы обратить внимание скорее на ответ Сократа: τοιόνδε τι λέγω. Мне кажется, здесь нужен бы какой-нибудь союз, чтобы этот ответ теснее соединялся с вопросом. По моему мнению, фраза должна бы начинаться так: ἀλλὰ τοιόνδε τι λέγω

[141] Здесь высказывается взгляд Платона на отношение всего являющегося и существующего. Чтобы что-нибудь родилось, произошло, стало отдельным явлением, нужно вещество — ὕλη, не в смысле первой материи — ὑποδοχὴ τῶν χρημάτων (этого термина в таком значении Платон никогда не употреблял), а как пища или условие явления. Но всякая образовавшаяся таким образом бытность должна направляться к тому, чтó служит ей

основанием или что́ имеет в ней значение силы организующей, которую Платон называет οὐσία.

[142] Обстучим — не дребезжит ли, εἰ πῄ τι σαθρὸν ἔχει, πᾶν περικρούωμεν. Эта метафора взята от способа испытывать сосуды, нет ли в них скважин или трещин, и узнавать доброту их по звуку. Theaet. p. 179 D: σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντι, ἔιτε ὑγιὲς εἴτε σαθρόν φθέγγεται, где Схолиаст замечает: ἐκ μεταφορᾶς τῶν διακωδωνούντων τὰ κεράμια, εἰ ἀκέραιά εἰσιν.

[143] Содержание начинающегося здесь исследования таково. Есть два рода искусств и наук: один имеет в виду деятельность и относится к нуждам жизни, — посему называется δημιουργικὸν или χειροτεχνικόν; а другой занимается образованием и дисциплиною. Потом — из искусств ремесленных — одни больше в связи со знанием, другие меньше, и от того бывают или чище, или менее чисты. Первые берут в помощь математику, арифметику, науку измерения и взвешивания; а последние оставляют это пособие, и потому основываются на догадках и навыке. Но и самые математические науки распадаются на два отдела; ибо бывают либо народными, и прилагаются к исчислению и измерению предметов частных, либо восходят выше и исследывают самые осно-

вания чисел, весомостей и фигур. Первые суть практические, а последние — теоретические, более приближающиеся к достоинству знания. Надобно конечно согласиться, что эти науки очень точны; однако ж далеко выше всех их стоит наука, рассматривающая истинно сущее, всегда себе равное, и некоторым образом заключающая в себе все другие науки. Это не есть искусство ораторское, которым хвастаются софисты, а то, которое ведет душу к познанию истины. Многие люди, ища истины, останавливаются на мнениях и суждении о вещах видимых. Но таким образом приобретается не познание истины, которая неизменна, постоянна, вечна, а понятие о том, что́ бывает, изменяется и исчезает; но это недостойно имени истинного знания. Отсюда философ выводит порядок всех наук и искусств и устанавливает его так: первое место дает философии и диалектике, второе — наукам математическим более чистым, третье — математике народной, четвертое — искусствам мастерским, пользующимся науками математическими, пятое же наконец — тем, которые совершенно чужды математической точности и изучаются одним упражнением и навыком. Об этом предмете говорится также Phaedr. p. 248 E sqq.; Politic. p. 278 A sqq.; De Rep. VII,

p. 521 C sqq., — X, p. 602 sqq.; Gorg. p. 451 C sqq.

144 Подобное учение см. Gorg. p. 463 B: ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ᾽ ἐμπειρία καὶ τριβή. Ibid. 465 A: τέχνην δ᾽ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι, ἀλλ᾽ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα — ὥςτε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν, ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα. Ibid. p. 501 A. Phaedr. p. 260 E. 270 B. Legg. IX, p. 857; XI, p. 938 A. О науках же математических и других необходимых сравн. De Rep. VII, p. 522.

145 И духовая и вся струнная ее часть, καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητική, τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς τῷ στοχάζεσθαι φερομένης θηρεύουσα. Здесь я должен дать отчет, откуда взята мною «вся струнная часть», когда по-гречески стоит: καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητικὴ, и когда флейта есть инструмент духовой, а не струнный. Всем конечно известно, что струнные инструменты подстрояются под тон флейты, когда надобно петь, что́ у Тибулла (I, 1, 4) называется classica pulsare, или как у Аристофана (Avv. v. 682): καλλιβόαν κρεκουσ᾽ αὐλὸν φθέγμασιν ἠρινοῖς; но все-таки струнных звуков за голос флейты в этом месте принимать нельзя, — тем более, что αὐλητικὴ представляется здесь как бы родовым понятием всей струнной музыки: καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητική, τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς — θηρεύουσα. Посему не удивительно, что Гевзде и

Шлейермахер признали этот текст испорченным и, вместо αὐλητικὴ, предлагали читать πληκτική. В таком затруднении лучше всего обратиться к древним кодексам Платоновых сочинений. Один из них, Ven. Σ, по свидетельству Беккера, несколько отступает от обыкновенного чтения, и после αὐλητικὴ прибавляет: καὶ κιθαριστική. Это чтение представляется действительно хорошим; потому что αὐλητικὴ и κιθαριστικὴ, по свойству их инструментов, составляют целость и полноту всей музыки, как духовой, так и струнной. В таком случае следующие за словом αὐλητικὴ слова: τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς τῷ στοχάζεσθαι φερομένης θηρεύουσα, будут относиться уже к κιθαριστική, однако ж так, что в то же время могут идти и к αὐλητική; потому что в «Политике» Платона (III, p. 399 D) флейта называется ὄργανον πολυχορδότατον, — конечно в том смысле, что она уравнивает собою все тоны струнных инструментов.

146 Знакомые с обыкновенною арифметикою определяют числами вещи материальные, а самых чисел и пропорциального отношения их одних к другим не рассматривают. От этих Платон отличает φιλοσοφοῦντας, которые пользуются арифметикою так, что своим умом от вещей те-

лесных возносятся к мыслимому, и познают так называемые отвлеченные понятия количества, пропорциальности, величины и проч. Прекрасным комментарием этого места может служить рассуждение в «Политике» Платона VII, p. 525 B, 526 B. Cнес. Heusd. Init. Philosoph. Platon. vol. VII, p. II, p. 54 sqq., 57 sqq.

[147] Народ считает обыкновенно единицы неравные, т. е. отдельные, которые хотя и кажутся равными, однако ж различаются между собою самою природою; ибо вещи, подлежащие чувствам, имеют ту особенность, что сколь ни много их в одном роде, но одна из них никогда не бывает вполне сходна с другою. Этот вопрос прекрасно обсуживается Платоном в «Политике» VII, p. 523 A sqq.; p. 524 B. Совершенно иначе считают οἱ φιλοσοφοῦντες: они отвлекают ум от конкретного содержания вещей и, оставив их разницы, стараются уловить одну идею, чрез присущие которой все они относятся к одному роду. Раздельнее об этом говорится De Rep. VII, p. 524 sqq.

[148] О глаголе «корпеть», τευτάζειν, см. De Rep. VII, p. 521 E.

[149] Поставили на вид, προηνεγκάμεθα εἰς τὸ μέσον. В трех лучших списках стоит προςηνεγκάμεθα. Но тогда как римляне говорили proferre in medium и

afferre in medium, греки в этом случае удержали только форму προφέρειν, а προσφέρειν не употребляли. Προφέρειν εἰς τὸ μέσον встречаем у Платона Legg. VII, p. 812 C; XI, p. 936 A; X, 866 D; Sophist. p. 259 D.

[150] Местоимение в этих, ἐν τούτοις, противуполагается предыдущему ἐν τοῖς ἔμπροσθεν и относится к тому, что сейчас говорено было о науках математических. Эти науки, то есть арифметика, логистика и геометрия, в бывшем теперь рассуждении шли под одним общим именем — ὁ λόγος ταύτας ὡς ὁμωνύμους τέχνας ἐφθέγξατο; но они, одноименные, должны быть исследованы так, как будто бы их имелось две. Слушатели могли подумать, что каждая из этих наук есть наука единичная; а Сократ, напротив, находит важное различие между арифметикою, логистикою и геометриею народною и философскою.

[151] Разумеются эристики и софисты, которые и в «Теэтете» изображаются как τοὺς λόγους ἄνω κάτω ἕλκοντες.

[152] Говоря, что таковы все к ним относящиеся, Платон дает чрез это понять, что двоичными могут быть не эти только науки — арифметика, логистика и геометрия, но и другие, о которых он не упоминает, и каковы, например, статика,

стереометрия, астрономия, музыка, достаточно рассмотренные с этой стороны в «Политике» — VII, p. 527 C sqq.

[153] О приветствии τυχῇ ἀγαθῇ см. Criton. p. 43 D; Sympos. 177 E. Мы говорим обыкновенно: счастливо! добрый путь! с Богом! дай Бог благополучно!

[154] Сила собеседования, ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, есть не иное что, как диалектика. Этот перифраз ее повторяется во многих местах. De Rep. VII, p. 533 A: ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπείρῳ ὄντι Ibid. p. 537 D: τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα. Ibid. p. 511 B: αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει. Диалектика также вслед за этим (p. 58 C) называется ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία. А вместо δύναμις, для означения диалектики, иногда употребляется ἐπιστήμη. Эту-то диалектику Сократ поставляет теперь выше всех наук и опасается, как бы не предпочесть ей какой другой. Глагол ἀναίνεσθαι, по Гезихию, ἀρνείσθαι, заключает в себе понятие стыда и раскаяния. Valckenar. Ad Callimach. Fragm. p. 251.

[155] О превосходстве диалектики пред прочими науками прекрасно говорится в «Политике» VII, p. 531 D sqq.; 532 A, C; 533 B sqq.

[156] Как рассудил бы об этом? τί πῶς τοῦτο διακρίνοις ἄν. По-русски надлежало бы сказать:

что́ и как; но нашим «как» иногда указывается столько же на форму, сколько и на содержание. Такое значение принадлежит ему и здесь.

157 Высказываемое здесь Протархом мнение Горгиаса можно видеть в диалоге Платона, озаглавленном именем этого софиста: Gorg, p. 452 D, E, где Горгиас сам превозносит свою науку за ее способность убеждать.

158 Разумеются те многие искусства и науки, о которых упоминалось прежде, которые вращаются в кругу предметов, доступных чувствам, и если простираются до тонкостей, то поднимают ум к высшей области и возбуждают силу мышления, хотя чрез это не делаются еще наукою, достойною своего имени, не приобретают того, что́ называется знанием — ἐπιστήμη. De Rep. V, p. 477 C; VI, p. 511 B, C, D; VII, p. 533 D sqq. Все эти науки трудятся, πεπόνηνται; а πονεῖσθαι значит выносить — особенно в мастерстве — тяжкие работы, подобно Омировым циклопам, доившим овец и коз (Odyss. ί, ν. 250, 310, 343): но все они занимаются только мнениями и из круга мнений не выступают.

159 Говоря, что все упомянутые науки дружно занимаются мнениями, философ поприще их трудов видит ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε — в мире явлений. В таком именно значении употребляет он слово

«космос», то есть разумеет его как прекрасное убранство природы, не заключающее в себе однако ничего постоянного и неизменяемого и потому не доставляющее тем труженикам действительной истины. История космоса, по учению Платона, обогащает нас только сведениями правдоподобными, на которых наука, стремящаяся к истине, надежно опираться не может. Tim. p. 29 A sqq.; 42 E sqq.; 46 D. Потому-то и в известном месте «Федона» (p. 97 C sqq.) Сократ укоряет Анаксагора, что он, положив, будто все в мире явлений управляется умом, при действительном рассматривании вещей не воспользовался этою причиною, но природу вещей изъяснял то из воздуха, то из воды, то из огня. Оставив эти земные вещи, Платон возносился своим умом к идеям их и из идей старался объяснять значение вещей.

[160] Новая попытка — ἢ δεύτερος. Stephanus: «Aut δεύτερον scribendum, aut aliquid cum δεύτερος deesse dicendum est». Больше справедливо последнее. Некоторые критики думали прояснить дело чрез изменение δεύτερος в δευτέρως и в этом случае опирались на некоторых худших списках, но мне кажется более верною догадка Шлейермахера, который полагает, что после δεύτερος здесь пропущено слово πλοῦς. Эта пословица δεύτερος

πλοῦς, о которой см. Phaedon, p. 99 D, в самом деле здесь уместна; потому что она употребляется в тех случаях, когда первый опыт бывает неудачен и остается лавировать. А здесь то́ и есть: надобно брать тожественное, всегда себе равное, а если это не удается, нужно обращаться по крайней мере к тому, что сродно с этим.

161 Переворачивать словом два-три раза, καὶ δὶς καὶ τρὶς τό γε καλῶς λέγειν. Пословица или, лучше, поговорка: δὶς καὶ τρὶς τὸ καλόν, или δὶς καὶ τρὶς καλὸν τὰ καλὰ λέγειν. См. Gorg. p. 498 E.

162 Взять его в каком-нибудь очерке, ἢ καί τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέσν. Слово τύπος между прочим употребляется для означения общего очерка вещи, за которым потом следует подробное ее описание или изображение. Поэтому τύπος здесь правильно противуполагается наречию σαφῶς. Таково употребление этого слова выше, p. 32 B: δοκεῖ μοι τυπον γέ τινα ἔχειν. De Rep. II, p. 414 A: ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι᾽ ἀκριβείας ἐιρῆσθαι. VI, p. 491 C: ἔχεις γὰρ τὸν τυπον ὧν λέγω.

163 Приступая к смешению удовольствий с искусствами и науками, Сократ и теперь, как прежде при подобном случае (p. 25 B), считает нужным обратиться с молитвою к богам и полагает, что тут надобно молить тех из них, которым

предоставлена власть и сила производить смеси; а такими богами почитает Диониса и Ифеста, потому что Ифест у Омира (Iliad. 1, v. 595 sqq.) подносит богам кубки:

И с улыбкой от сына блистательный кубок приняла. Он и другим небожителям, с правой страны начиная, Сладостный нектар подносит, черпая кубком из чаши.

А Дионис, как производитель вина, конечно, умел различным образом растворять его. Это — простейшее объяснение места; но Платон с именами Диониса и Ифеста мог соединять также значение аллегорическое. Мнение позднейших платоников об этом можно читать у Олимпиодора.

[164] Ручей удовольствия называя ручьем меду, Платон, кажется, имел в виду взгляд пифагорейский; Олимпиодор не без основания говорит, ὅτι κρῆναι μέλιτος μὲν ἡ τῆς ἡδονῆς ὡς γλυκείας καὶ τὸ ἐκστατικὸν ἐχούσης. διὸ καὶ Πυθαγόρειος λόγος, διὰ μέλιτος πίπτειν εἰς γένεσιν τὰς ψυχάς. Ὑδατος δὲ κρήνη τοῦ νοῦ ὡς νηφαντική. Причина, почему ручей мудрости назван трезвенным, по мнению Винкельмана, заключается в том, что этим указывается на жертву, какая приносима была суровым богиням — Эвменидам, также Мнимосине, Аф-

родите, Урании, Музам, Авроре: им приносили νηφάλια, ἄπυρα, которые были без вина и состояли из одной подслащенной воды, μελικράτῳ. См. Reisig. Enarrat. Soph. Oed. Col. p. XLIV.

165 Доказав, что счастье человеческой жизни не состоит ни в одной мудрости (τῷ πέρατι), ни в одном удовольствии (τῷ ἀπείρῳ), философ идет теперь к третьему роду жизни, смешанному из тех двух (τὸ ξυμμεμιγμένον). Но, чтобы эта жизнь была установлена правильно, прежде всего исследывается, все ли удовольствия и все ли без различия части наук и мудрости должны войти в смешение или надобно сделать между ними выбор? Здесь начинается решение этого вопроса. Сократ полагает, что нет ни одной части науки, которая не была бы необходима для счастливого провождения жизни; ибо хотя знания, направляющиеся к созерцанию истины вещей, суть стяжания действительно превосходнее всех, однако ж одни они для счастья жизни недостаточны: для этого нужна помощь и прочих. Иначе думает Сократ об удовольствиях: из числа их он допускает только те, которые истинны и сообразны с законами мудрости, а сильные и неумеренные, способные разрушить гармонию всякой смеси, считает нужным устранять.

[166] Здесь не бесполезно заметить различие между выражениями τὸν λόγον ἔχειν — рассуждать и νοεῖν — умствовать. Τὸ νοεῖν относится конечно к τὸν νοῦν или к уму, который созерцает божественное и безусловное. Напротив, ὁ λόγος есть разум или рассудок, силою которого мы можем находить причины действительно сущего и выражать их словом. Поэтому формуле τον λόγον ἔχων противополагается причастие ἀγνοῶν. Но, чтобы рассудок шел правильно и верен был истине, он должен τῷ νοεῖν ἕπεσθαι.

[167] Божественный круг и самую божественную сферу, по-гречески: κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας. Это ограничение τῆς θείας относится не к одному σφαίρας, но и к κύκλου. Κύκλον и σφαῖραν τὴν θείαν надобно понимать в значении идеи, определяющей собою горизонт, в котором ум может созерцать предметы божественные. Идея умственного горизонта справедливо называется божественною; потому что заключающиеся в нем вещи не подлежат чувствам. Phaedon, p. 80 A: σκόπει δὴ, ἔφη, ὦ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τὰ δὲ ἡμῖν ξυμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀεὶ ὡςαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή, κ. τ. λ. Отсюда уже само собою явно, что́ разумеется под сферою

человеческою и что́ такое — круг человеческий. Это — тот горизонт, в котором действуют наши чувства, что́ выражают и прибавленные здесь указательные местоимения ταύτην и τούτους.

[168] Сократ спрашивает: неужели Филеб думает, что и те простонародные понятия о практической геометрии, и те орудия, которыми пользуются землемеры, архитекторы и проч., должны быть внесены в пределы геометрии чистой, которая называется божественною, тогда как первая пользуется орудиями (κανόσι καὶ κύκλοις) ложными, т. е. феноменальными, и для измерения феноменов?

[169] Имеется в виду место Омировой Илиады IV, 452

Обе в долину единую бурные воды сливают,
Обе из шумных истоков бросаясь в бездонную пропасть.

[170] Теперь Сократ хочет рассмотреть причины и основания, которыми должно уравновешиваться смешение удовольствия и разумности, чтобы оно было хорошо и совершенно. Само собою разумеется, что это уравновешивание надобно почитать разумным; следовательно, причина его должна скрываться в разумности. Таким образом, не от удовольствий зависит определять меру разумности, а от разумности — назначать

меру удовольствий. Притом философ полагает, что добро усматривается в истинности, соответственности частей и красоте; а судить об этом — дело разумности.

171 Сделавши смесь и доказавши, что для нее требуется истина, Сократ ничего уже более не желает для ее законченности и превосходства. Поэтому продолжавшееся доселе рассуждение уподобляет κόσμῳ τινὶ ἀσωμάτῳ, который одушевленному телу должен предписать образ и цель жизни. Рассуждение Сократа в самом деле есть κόσμος τις ἀσώματος: ибо все, что было в нем изъяснено, взято из высшей области вещей божественных и приобретено путем идеального созерцания. Притом этот κόσμος ἄρξων ἐμψύχου σώματος; потому что человеческое счастье представляется теперь как бы каким телом, над которым владычествует вполне раскрытое Платоном и завершенное λόγος. Так понимаем мы это место Филеба. Но Тренделенбург (De Platonis Philebi consilio p. 13) объясняет его иначе. По его мнению, Платон, сравнивая свое рассуждение с космосом, указывает этим на части диалога и искусственное его построение.

172 Несмешанность — истинная скученность — составляет несчастье, ἄκρατος ξυμπεφορημένη

ἀληθῶς ἡ τοιαύτη γίγνεται ξυμφορά. В этой греческой фразе этимологическая игра словом ξυμφορὰ, которой по-русски удержать невозможно. Ξυμφορὰ собственно значит снесение, скучивание, сбор без порядка и рассчитанности; ξυμφορὰ также — опасность, несчастье. Имея в виду эту двузнаменательность слова ξυμφορὰ, философ говорит, что не смешение разумности и удовольствий губит человека, а нерассчитанная скученность, или скучивание их без смешения: ἄκρατος ξυμπεφορημένη есть действительное несчастье, — ἡ ὄντως ξυμφορὰ человека.

[173] Красота, по учению Платона, происходит от соответственности или соразмерности частей, применительно к какой-нибудь цели, и составляет как бы завершение, полноту, воплощение добра, а поэтому и привлекает своим видом. Politic. p. 284 B: ἅπασαι γὰρ αἱ τοιαῦταί που (τέχναι) — τὸ μέτριον σώζουσαι πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται. Tim. p. 87 D: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν οὐ κακόν· τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον, καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον ξύμμετρον θετέον. De Rep. VI, p. 486 E, — где говорится, что и сама истина не может не иметь симметрии.

[174] Если мы не можем схватить добро одною идеею, то схватим его тремя. Метафоры: θηρεῦσαι,

λαμβάνειν, очевидно, взяты от охотников. Три идеи, нужные для того, чтобы ими определить добро и овладеть им, суть красота, соразмерность и истина. Но таким образом пойманное нами добро не было бы тем абсолютным благом, о котором философ говорит в других местах. См. De Rep. VI, p. 508 D sqq.; VII, p. 517 E. Legg. XII, p. 965 C sq. Здесь дело идет о том, под какими формами надобно приобретать добро, если мы не можем наслаждаться им в бесформенном его существе. Не имея сил созерцать на земле высочайшее означаемое, нужно по крайней мере присматриваться к его знакам.

175 Будем судить о тех трех началах, взимая их каждое порознь, καθ᾽ ἕν ἕκαστον τῶν τριῶν — κρίνωμεν. Критиков в этом месте очень занимает предлог κατά. Одни из них находят его лишним и хотели бы изгнать из текста; другие видят в нем значение простого винительного падежа, зависящего от глагола и не управляющего винительным ἕν ἕκαστον. Но, кажется, нет никакой причины прибегать здесь к разным тонкостям: довольно только знать, что κατὰ не всегда бывает предлогом; иногда оно употребляется как наречие и значит порознь.

176 Клятвы в делах любовных исстари почи-

таемы были как выражения легкомыслия, и нарушение их в вину не вменялось, — боги за клятвопреступление в этом отношении не наказывали. Plat. Symp. p. 183 B: ἀφροδίσιον ὅρκον οὔ φασιν εἶναι. Об этом писали многие. Barthius ad Claudian. De Nupt. Honor, v. 84. Casaubon. ad Athen. p. 827. Toup. Emendatt. in Suid. T. I, p. 170 al.

[177] Сила и природа человеческой души и вещей божественных, или идей, по учению Платона, одна и та же. Phaedon, p. 79 и 80 B: θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ — ὁμοιότατον εἶναι ψυχὴν συμβαίνει.

[178] Приведенный здесь стих Орфея читается и у Плутарха, II, p. 391. Сравн. Orphic. Fragm. ed. Hermann. p. 473. Lobeck. Aglaopham. p. 788 sqq.

[179] Придать голову, κεφαλὴν или τέλος, или еще κολοφώνα ἐπιθεῖναι, — формула очень употребительная. См. Gorg. p. 505 D; Politic. p. 277 B; Legg. IV, p. 707 C; XII, p. 957 B; Alcib. 1 p. 105 D; Epist. VII, p. 340 C, al. Но мы не знаем, кто бы говорил ἀποδοῦναι κεφαλήν: потому что ἀποδοῦναι значит отдать, как бы заплатить долг, как: Politic. p. 267 A; De Republ. p. 612 B. C, al. Поэтому, вместо ἀποδοῦναι, не следует ли читать ἐπιθεῖναι?

[180] В третий и последний раз, τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι. Об этой пословице см. Charm. 167 A.

[181] Люди, державшиеся этого мнения, доказывали его, вероятно, так же, как у Цицерона (De Fin. I, 9) доказывал свое учение Эпикур. Hoc Epicurus in voluptate ponit (т. е. высочайшее благо), summumque malum in dolore; idque instituit docere sic: Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre judicante. Sext. Emp. Pyrron. Hypoth. III, c. 24, § 194: Ὅθεν καὶ οἱ Ἐπικούρειοι δεικνῦναι νομίζουσι φύσει αἱρετὴν εἶναι τὴν ἡδονήν. Τὰ γὰρ ζῶα φασὶν ἅμα τῶ γενέσθαι ἀδιάστροφα ὄντα ὁρμᾶν μὲν ἐπὶ τὴν ἡδονήν, ἐκκλίνειν δὲ ἀλγηδόνας. Итак, настоящее место Платона показывает, что эпикурейцы были еще до Эпикура и что их было много, как это видно из слов: οἱ πολλοὶ κρίνουσι κ. τ. λ. De Rep. IX, p. 586 A; VI, p. 505 C sqq. Legg. IX, p. 874 E. Aristot. Ethic. Nic. I, 5. Это место Платона имел в виду и Порфирий, De esu anim. III, I: Σωκράτης πρὸς τοὺς ἡδονὴν διαμφισβητοῦντας εἶναι τὸ τέλος, οὐδ᾽ ἂν πάντες, ἔφη, σύες τε καὶ τράγοι τούτῳ συναινοῖεν, πεισθήσεσθαι ἄν, ἐν τῷ ἥδεσθαι τὸ εὐδαῖμον ἡμῶν κεῖσθαι, ἔστ᾽ ἂν νοῦς ἐν τοῖς πᾶσι κρατῇ.

[182] Протарх хочет напомнить Сократу об остальном; но что еще остается касательно этого

предмета не рассмотренным, из хода диалога не видно. Напротив, последние, сделанные Сократом выводы относительно степеней блага, равно как изложенное им обозрение всего, что и как в диалоге было изложено, показывают, что диалог закончен совершенно. Можно, конечно, догадываться, что Протарху хотелось бы узнать, какое место и значение в человеческой жизни надобно указать удовольствиям не чистым. Но так как здесь говорится о благах, и притом о таких благах, которые оказываются достойными своего имени пред судом идеи блага высшего, — а не чистые удовольствия подобными благами быть не могут, — то Сократ и не обратил внимания на предложение Протарха напомнить о них, и замолчал.

Теэтет

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **ЭВКЛИД, ТЕРПСИОН, СОКРАТ, ФЕОДОР, ТЕЭТЕТ.**

Эвкл.[1] Сейчас ты из деревни, Терпсион, или давно?

Терп. Довольно давно, — и все искал тебя на площади, да, к удивлению, не мог найти.

Эвкл. Потому что меня не было в городе.

Терп. Где же ты был?

Эвкл. Ходил на пристань встретить Теэтета, которого везли в Афины из коринфского лагеря.

Терп. Живого или мертвого?

Эвкл. Едва живого: он сильно страдал и от некоторых ран, а особенно от свирепствовавшей в войске болезни.

Терп. Вероятно, поносом?

Эвкл. Да.

Терп. Каков этот человек, по твоим словам, находящийся в опасности?

Эвкл. Человек прекрасный и добрый, Терпсион: вот я и теперь слышал, как некоторые превозносили его подвиги в сражении.

Терп. Да и не странно; было бы гораздо удиви-

тельнее, если бы он оказался не таким. Однако ж почему не остановился он здесь, в Мегаре?

Эвкл. Спешил домой. Я просил его и советовал; но он не хотел. Проводив его, я на возвратном пути вспомнил и удивлялся, как пророчески Сократ высказывал и другое таки, и относящееся к Теэтету. Помнится, незадолго до смерти, встретившись с Теэтетом, еще мальчиком, он беседовал с ним и, разговорившись, восхищался естественными его способностями, а потом, когда я пришел в Афины, пересказал мне свой с ним разговор, который стоило выслушать, и прибавил, что, пришедши в возраст, этот мальчик непременно сделается человеком знатным.

Терп. Да и правду, как видно, сказал он. Однако ж какой именно был его разговор? Не можешь ли пересказать?

Эвкл. Нет, так-то устно, клянусь Зевсом, не могу: но в то время, только что пришел я домой, тотчас набросал памятную записку, а потом на досуге[2] раскрывал, сколько припоминал, чего же не помнил, всякий раз, приходя в Афины, спрашивал у Сократа и, возвратившись сюда, исправлял; так что у меня написан почти весь разговор.

Терп. Правда, я слышал это от тебя и прежде, и всегда с намерением медлил[3] здесь, чтобы

попросить тебя показать мне рукопись. Но что мешает нам заняться этим теперь, — тем более, что я, возвратившись из деревни, имею нужду в отдыхе?

Эвкл. Да и сам я, проводив Теэтета до Эрина[4], не без удовольствия отдохнул бы. Пойдем же, и мальчик, в минуты нашего отдыха, прочитает нам рукопись.

Терп. Правильно говоришь.

Эвкл. Вот эта рукопись, Терпсион: я написал разговор так, что будто бы Сократ не пересказывает его мне, как пересказывал, а разговаривает, с кем, по его словам, разговаривал. Беседа его была с геометром Феодором[5] и с Теэтетом. И чтобы в рукописи не затрудняли речи слова вставочные, как о том, когда говорит Сократ, — например: «я сказал», или — «я говорил», так и об отвечающем: «он подтвердил», или «не согласился»; то я писал так, как бы Сократ сам разговаривал с ними, и потому вставочные слова выпустил.

Терп. И тут нет ничего необыкновенного, Эвклид.

Эвкл. Возьми же, мальчик, эту рукопись и читай.

Сокр. Если бы я более заботился о Киринее, Феодор, то спросил бы тебя о тамошнем и о тамош-

них, — ревностно ли занимаются там некоторые из юношей геометрией или какой иной философией. А теперь, — так как тех люблю меньше, чем этих, — я больше желаю знать, которые из юношей у нас подают надежду сделаться людьми порядочными: это и сам я наблюдаю, сколько могу, об этом спрашиваю и других, с которыми юноши, вижу, охотно обращаются. Немалое число их сближается, конечно, и с тобою, — да и справедливо: ты достоин того, как с других сторон, так и со стороны геометрии. Поэтому, если пришлось тебе встретиться с кем-нибудь, стоящим замечания, то с удовольствием получил бы о том сведение.

Феод. Да и стоит-таки, Сократ, мне сказать, а тебе послушать, с каким встретился я мальчиком из ваших граждан. И если бы он был прекрасен, я побоялся бы с жаром говорить о нем, чтобы не показаться к нему пристрастным: а то, не завидуй мне, он некрасив, — походит на тебя как сплюснутостью носа, так и выкатившимися глазами; только то и другое в меньшей мере, чем у тебя. Смело говорю: хорошо знай, что с кем когда я ни встречался, — а сближался я весьма со многими, — никого не знал, кто был бы одарен такими удивительными способностями. В учении он

послушен, тогда как в иных отношениях упорен, отлично также кроток, и сверх того мужествен больше, чем кто-нибудь: я и не предполагал, и не вижу такого. Есть, конечно, острые, как этот, сметливые, по большой части памятливые и порывистые к гневу, — несутся стремительно, будто ненагруженные корабли, и по природе больше неистовы, чем мужественны; тяжелые же опять лениво приступают к наукам и бывают крайне забывчивы. А этот направляется к ученью и исследованию так легко, непреткновенно, с успехом и с великою кротостью, подобно потоку масла[6], текущему без шума, что удивляешься, как у него делается это в таком возрасте.

Сокр. Хорошая весть. Чей же он из граждан?

Феод. Я слышал имя, да не помню. Но он в массе этих подходящих: некоторые друзья его и сам он сейчас мазались во внешнем портике[7], и вот, намазавшись, кажется, идут теперь сюда; так смотри, узнаешь ли его.

Сокр. Знаю: это сын сунийца Евфрония, человека именно такого, друг мой, каким описан тобою юноша, знатного и в других отношениях, и в том, что он оставил большое состояние. Но имени этого мальчика я не знаю.

Феод. Имя-то его — Теэтет, а состояние, Сократ,

кажется, расстроено некоторыми опекунами. Впрочем, что касается денег, то и он удивительно щедр.

Сокр. Ты описываешь бравого человека. Прикажи-ка ему сесть здесь.

Феод. Это будет. Теэтет! Сюда, подле Сократа.

Сокр. Конечно, Теэтет, чтобы мне рассмотреть и самого себя, каков я лицом; так как Феодор находит, что я похож на тебя. Однако ж, если бы каждый из нас держал лиру, и нам сказал бы кто-нибудь, что они подстроены одна под другую, — тотчас ли бы поверили мы, или наперед испытали, музыкант ли тот, кто говорит это?

Теэт. Испытали бы.

Сокр. И нашедши, что так, поверили бы, а когда музыки он не знает, не поверили бы?

Теэт. Правда.

Сокр. Теперь же вот думаю я: если занимает нас сходство лиц, надобно нам рассмотреть, живописец ли тот, кто говорит это, или нет.

Теэт. Мне кажется.

Сокр. Так живописец ли Феодор?

Теэт. Сколько мне то известно, нет.

Сокр. Неужели и не геометр?

Теэт. Без сомнения, геометр, Сократ.

Сокр. Тоже и астроном, и счетчик, и музыкант,

и все, что относится к воспитанию?

Теэт. Мне кажется.

Сокр. Если, стало быть, в похвалу или порицание, находит он нас в чем-нибудь похожими по телу, то не стоит обращать на него внимания.

Теэт. Может быть.

Сокр. Что же, когда похвалил бы он душу которого-либо, за ее добродетель и мудрость? Не следовало ли бы слушающему его старательно испытать это, а хвалимому им усердно показать себя?

Теэт. Конечно, Сократ.

Сокр. Так теперь время, любезный Теэтет, тебе показать себя, а мне испытать. Хорошо знай, что Феодор сколь ни многих ныне же хвалил мне иностранцев и здешних горожан, никого не хвалил, как тебя.

Теэт. Хорошо бы так, Сократ; но смотри, не шутя ли говорил он.

Сокр. У Феодора это не в обычае. Нет, не отказывайся от того, на что дал согласие, — под тем предлогом, будто он говорит шутя; чтобы ему не прийти к необходимости свидетельствовать. Ведь никто не заподозрит его свидетельства. Нет, смело устой в согласии.

Теэт. Да, надобно сделать это, если тебе угодно.

Сокр. Говори же мне: вероятно, учишься ты у Феодора чему-нибудь из геометрии?

Теэт. Да.

Сокр. И чему-нибудь также относительно астрономии, гармонии, счисления?

Теэт. По крайней мере стараюсь.

Сокр. Да ведь и я, дитя мое, учусь, и у него таки, и у других, которые, по моему мнению, знают нечто такое. Но, тогда как иное в этом отношении я порядочно держу, есть немногое, в чем недоумеваю и что надобно рассмотреть с тобою и с другими. И вот говори мне: учиться не значит ли делаться мудрее в том, чему учишься?

Теэт. Как не значит.

Сокр. А мудрецы мудры, конечно, мудростью.

Теэт. Да.

Сокр. Но это отличается ли чем-нибудь от знания?

Теэт. Что такое — это?

Сокр. Мудрость. Или в чем знатоки, в том самом и мудрецы?

Теэт. Как же.

Сокр. Стало быть, знание и мудрость — то же самое.

Теэт. Да.

Сокр. Так вот это-то и есть, в чем я недоумеваю,

и не могу достаточно понять сам собою: что́ такое знание. Можем ли мы объяснить это? Как вы думаете? Кто из нас скажет первый? Допустивший ошибку и всегда ошибающийся пусть сидит ослом, как говорят дети, играющие в мяч[8]: а кто взял верх, не сделав ошибки, тот будет у нас царем и станет приказывать, чтобы отвечали ему по его желанию. Что вы молчите? Может быть, от желания беседовать, Феодор, я выхожу несколько груб[9], когда стараюсь, чтобы мы вошли в разговор и были друзьями взаимно приветливыми.

Феод. В твоих словах, Сократ, нет ничего грубого; но приказывай отвечать кому-нибудь из мальчиков. Ведь я-то не привычен к такому собеседованию, да не такой уже и возраст мой, чтобы привыкать; мальчикам же это прилично, и они от того успевали бы гораздо более, ибо юношество действительно во всем получает приращение. Так вот, как начал, не отпускай Теэтета, но спрашивай его.

Сокр. Слышишь теперь, Теэтет, что́ говорит Феодор: не слушаться его, как я думаю, и ты не захотел бы, да и не следует молодому человеку показывать неповиновение, когда приказывает ему что-нибудь такое человек мудрый. Скажи же прямо и благородно: чем кажется тебе знание?

Теэт. Да, надобно, Сократ, когда вы приказываете. За то, если бы я и несколько ошибся, вы, без сомнения, поправите.

Сокр. Конечно, лишь бы только были в состоянии.

Теэт. Итак, мне кажется, что познания суть и то, чему можно научиться у Феодора, то есть геометрия и прочее, о чем сейчас упоминал ты, и опять — сапожничество и искусство других мастеров: все они и каждое порознь суть не иное что, как знание[10].

Сокр. Благородно-то благородно, друг мой, и щедролюбиво: просили одного, а ты дал многое и, вместо простого, различное.

Теэт. Как это говоришь ты, Сократ?

Сокр. Может быть, говорю пустяки; однако ж я скажу, что́ думаю. Когда приводишь ты сапожничество, тогда разумеешь ли что иное, кроме знания делать обувь?

Теэт. Ничего.

Сокр. А что́, когда плотничество? Иное ли что тут, кроме знания делать деревянные сосуды?

Теэт. И тут ничего.

Сокр. Так в обоих не то ли ты определяешь, чего знание есть каждое из них?

Теэт. Да.

Сокр. Но спрашивалось-то не о том, Теэтет, чего знание есть знание, и сколько их; потому что, спрашивая нас, не имели желания сосчитать знания, а хотели узнать, что́ такое само знание. Или я ничего не говорю?

Теэт. Совершенно правильно.

Сокр. Рассмотри-ка и это. Пусть бы кто спросил нас о чем-нибудь из вещей простых и подручных, — например, о глиняной массе, что такое она, и мы отвечали бы: глиняная масса бывает у горшечников, глиняная масса у печников, глиняная масса у кирпичников, — не смешно ли было бы?

Теэт. Может быть.

Сокр. Во-первых, нам кажется, что вопрошающий из нашего ответа поймет дело, если, сказав: глиняная масса, мы прибавим к этому: масса кукольников, либо — масса каких других мастеров. Или ты думаешь, что можно понять имя чего-нибудь, когда не знаешь, что́ такое оно?

Теэт. Никак нельзя.

Сокр. Стало быть, не поймешь и знания обуви, не зная знания.

Теэт. Нет.

Сокр. Следовательно, тот не составит понятия ни о сапожничестве, ни о каком ином искусстве,

кто не понимает знания.

Теэт. Так.

Сокр. Стало быть, для вопрошающего: чтó такое знание, смешным покажется ответ, когда приведут имя какого-нибудь искусства; потому что отвечающий будет указывать на знание чего-нибудь, а об этом его не спрашивали.

Теэт. Походит.

Сокр. Тогда как можно было, вероятно, отвечать просто и коротко: оно идет путем бесконечным; например, и при вопросе о глиняной массе, вероятно, можно было сказать просто и коротко, что это есть глина, разведенная водою, а чья она, оставить.

Теэт. Теперь-то так кажется легко, Сократ. Но ты спрашиваешь, должно быть, о том же, о чем недавно спрашивалось и у нас самих, когда мы, я и соименник твой Сократ[11], разговаривали друг с другом.

Сокр. О чем, то есть, Теэтет?

Теэт. Этот Феодор объяснял нам чертежами нечто о потенциях[12], о трехфутовой и пятифутовой величине, доказывая, что по долготе они не соразмерны футу: так брал он каждую порознь потенцию до семнадцатифутовой; и на этой както остановился. Тогда пришло нам в голову нечто

подобное твоему вопросу: так как потенций представлялось бесчисленное множество, то нам вздумалось попытаться заключить их в одной, чтобы этою одною обозначить все потенции.

Сокр. И вы нашли нечто такое?

Теэт. Кажется, нашли. Смотри и ты.

Сокр. Говори.

Теэт. Всякое число мы разделили надвое, и ту его часть, которая могла быть равножды равною, уподобив четвероугольнику, назвали равносторонним четвероугольником.

Сокр. Да и хорошо.

Теэт. А число промежуточное, как например: три, пять и всякое, которому нельзя быть равножды равным, но которое бывает корнем произведения, или бóльшего на меньшее, или меньшего на большее, и за свои стороны всегда принимает большее и меньшее, — такое число, уподобив опять фигуре продолговатой, мы назвали числом продолговатым.

Сокр. Прекрасно; но что потом?

Теэт. Все линии, изображающие число равностороннего четвероугольника и четвероугольной плоскости, мы определили понятием долготы, а все, дающие число из различных протяжений, — понятием потенций, так как по долготе эти числа

соразмерны не тем, а плоскостям, на которые указывают. То же самое и о твердых телах.

Сокр. Превосходно, дети; Феодор, кажется, не будет виноват в ложности своих свидетельств.

Теэт. Впрочем, Сократ, что́ спрашиваешь ты о знании, на то не мог бы я отвечать, как о долготе и потенции, хотя вопрос-то твой мне кажется таким же; так что Феодор снова оказывается солгавшим.

Сокр. Что ты! Но если бы кто, хваля тебя за беганье, говорил, что он не встречал никого из юношей, столь быстрого на бегу, а потом, состязаясь, ты был бы побежден сильнейшим и быстрейшим: то думаешь ли, что меньше был бы прав хваливший тебя?

Теэт. Не думаю.

Сокр. Найти же знание, как теперь-таки говорил я о нем, маловажным чем-то почитаешь ты, а не крайне высоким?

Теэт. О, клянусь Зевсом, по мне-то, оно относится к предметам наивысочайшим.

Сокр. Будь же смелее в отношении к себе и думай, что Феодор говорит не пустяки: постарайся всячески взяться за слово и о других предметах, и о знании, что́ такое оно.

Теэт. Пред старанием, Сократ, оно, конечно,

откроется.

Сокр. Ну же; ведь ты сейчас хорошо начал: подражая ответу о потенциях, которые, как многочисленные, соединены тобою в одном виде, постарайся таким же образом и многие знания высказать одним словом.

Теэт. Но знай хорошо, Сократ, что я, выслушивая произносимые тобою вопросы, часто принимался рассматривать это; только и сам себя не могу убедить, что говорю что-то удовлетворительное, и от других не слышу такого ответа, какого ты требуешь, хотя и не думаю отстать от попытки.

Сокр. Потому что испытываешь боли, любезный Теэтет, как беременный, а не праздный.

Теэт. Не знаю, Сократ; говорю именно то, что чувствую.

Сокр. Эх, чудак! ты не слышал, что я сын благородной и строгой[13] повивальной бабки Фенареты?

Теэт. Это-то уже слышал.

Сокр. А слышал ли, что и я занимаюсь тем же самым искусством?

Теэт. Вовсе нет.

Сокр. Знай же хорошо, что так; только не оговори меня пред другими. От иных я таюсь, друг

мой, что владею таким искусством, — и они, по незнанию, не говорят обо мне этого, — а говорят то, что я человек самый несносный, привожу людей в недоумение[14]. Слышал ли ты по крайней мере это?

Теэт. Слышал.

Сокр. А сказать ли причину?

Теэт. Конечно.

Сокр. Так размысли, как все бывает у повивальных бабок, и легко поймешь, чего я хочу. Ведь ты, конечно, знаешь, что ни одна из них, сама бременея и рождая, не помогала бы другим; но они рождать уже не могут.

Теэт. Конечно.

Сокр. Причина же этого-то, говорят, — в Артемиде, которая, сама будучи неплодною, получила жребий попечения о родах. Но неплодным не дала она способности бабничать, ибо человеческая природа слабее, чем могла бы усвоить искусство в том, чего не испытала: напротив, женщинам, неплодным по возрасту, желая почтить их сходство с собою, приказала это.

Теэт. Естественно.

Сокр. А то́ разве не естественно и не необходимо, что беременные никем иным так не узнаются, как повивальными бабками?

Теэт. Конечно.

Сокр. Притом повивальные-то бабки, давая зелья и напевая родильницам, могут возбуждать боли, либо, когда захотят, ослаблять их, рождающим трудно помогают родить, либо, когда покажется нужным выкинуть, располагают к выкидышу.

Теэт. Так.

Сокр. Не известно ли тебе о них и то, что они — страшнейшие свахи: чрезвычайно мудры узнавать, какой женщине надобно сойтись с каким мужчиною, чтобы рождались наилучшие дети?

Теэт. Об этом я не очень знаю.

Сокр. Так знай, что об этом они больше хлопочут, чем об отрезании пупка. Подумай-ка: к тому же или к иному искусству относится ухаживать и выращать из земли плоды и знать, какое растение и семя посадить в какую землю?

Теэт. Не к иному, а к тому же.

Сокр. А в отношении к женщине иное ли, думаешь, искусство делать это, и иное — выращать?

Теэт. Не естественно.

Сокр. Конечно нет. По причине несправедливой и безыскусственной связи мужчины с женщиною, чему имя — обольщение, повивальные бабки, как особы почтенные, конечно, избегают

искусства сватать, боясь, чтобы от последнего не сделаться виновными в первом; но правильнее-то сватовство идет, точно, к одним настоящим повивальным бабкам.

Теэт. Видимо.

Сокр. Та́к вот велико дело повивальных бабок; но оно меньше моего; потому что женщинам не свойственно рождать иногда призраки, иногда действительные существа; а это не легко распознать. Ведь если бы было свойственно, то важнейшим и прекраснейшим делом повивальных бабок оказалось бы различать истинное и не истинное. Или не думаешь?

Теэт. Думаю.

Сокр. Моему же искусству бабничанья свойственно иное, чем ихнему: мое отличается тем, что бабничанье прилагает не к женщинам, а к мужчинам, и наблюдает над родами не телесными, а душевными. Важнейшее же дело нашего искусства есть возможность всячески испытывать, призрак ли и ложь рождается в мысли юноши, или плод здоровый и истинный. Ведь и со мной бывает то же, что с повивальными бабками: я не рождаю мудрости, и многие, порицавшие меня за то, что других я спрашиваю, а сам не даю ни на что никакого ответа,

потому что не мудрец, порицают справедливо. Причина же этого следующая: бабничать мне Бог повелевает, а рождать запретил. Так сам я не очень что-то мудр, и порождение моей души не есть какое-нибудь мое изобретение. Но обращающиеся со мною, — хотя иные на первый раз оказываются и очень не сведущими, — все, кому Бог помогает, с течением времени обращения[15], удивительно до какой степени успевают, как представляется это и им самим, и другим. Отсюда ясно, что у меня они ничему не научаются, но многое и прекрасное находят и держат в самих себе. Таким образом причина родовспоможения — Бог и я; а это явно вот из чего. Многие уже, не уразумев того и все приписав себе, меня же, или сами собою, или под влиянием других, презрев, разошлись со мною раньше надлежащего, — а разошедшись, чрез дурное обращение, прочее выкинули, рожденное же при моем бабничаньи, худо выкормив, погубили, потому что призрачное и ложное поставили выше истинного, и наконец как для самих себя, так и для других стали казаться невеждами. Одним из таких был Аристид[16], сын Лизимаха, и иные, очень многие. Когда потом снова приходили они просить моего обращения и делали крайние усилия, —

живущий во мне гений некоторым возбранил обращаться со мною, некоторым позволил, — и они стали снова успевать. Обращающиеся со мною чувствуют вот и это, общее с рождающими женщинами: они терпят боли, испытывают затруднительность своего положения день и ночь — гораздо более, чем те. Возбуждать такие боли и успокаивать может мое искусство. И эти-то так. Но иногда бывает, Теэтет, что юноши как-то не кажутся мне беременными[17]: тогда, узнав, что во мне они не имеют нужды, я радушно сватаю их и, слава Богу, очень достаточно угадываю, с кем обращаясь могут они получить пользу. Многих передал я Продику, многих иным мудрым и богоугодным мужам. Об этом я распространился с тобою, почтеннейший, подозревая, как и самому тебе кажется, что ты внутренно мучишься болями чревоношения. Итак, относись ко мне, как к сыну повивальной бабки, который и сам знает повивальное искусство, — и о чем я буду спрашивать, постарайся на то как можешь лучше отвечать. И если, рассматривая, что́ ты говоришь, я найду слова твои призраком, а не правдою, и потому потихоньку выну их и выкину, — ты не сердись, как сердятся по поводу детей матери, при первых родах. Ведь многие уже, почтеннейший,

так чувствовали себя в отношении ко мне, что готовы были просто укусить, когда я вынимал у них какие-нибудь бредни: они не думают, что я делаю это из доброго расположения, и далеки от той мысли, что как ни один бог не мыслит людям зла, так и я не делаю ничего такого по злому намерению; но ведь никак же не позволительно мне уступать *лжи* и скрывать правду. Постарайся же, Теэтет, опять сначала сказать, чтó такое знание. Не говори, что не можешь; если Бог захочет и ты будешь мужаться, то возможешь.

Теэт. Да и в самом деле, Сократ; когда ты-то так приказываешь, стыдно не постараться всячески сказать, что можно. Так вот мне кажется, что нечто знающий чувствует то, чтó знает; а потому теперь представляется, что знание есть не иное что, как чувствование.

Сокр. Хорошо, конечно, и благородно, дитя мое; так должен говорить, кто заявляет свое мнение. Но давай рассмотрим сообща, здраво ли оно, или пусто. Знание, говоришь, есть чувствование?[18]

Теэт. Да.

Сокр. Ты сказал, должно быть, не маловажное положение о знании, а такое, которое объявлял и Протагор; только он то же самое высказал другим образом, ибо говорил, что человек есть мера всех

вещей[19], — существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют. Вероятно, читал?

Теэт. Читал, и много раз.

Сокр. Не говорит ли он как-то так, что какою всякая вещь кажется мне, такова она для меня, и какою тебе, такова для тебя, а ты и я — человек?

Теэт. Да, он говорит так.

Сокр. Мудрый человек, вероятно, уж не сумасбродничает; последуем же ему. Но не бывает ли иногда, что, при дуновении того же ветра, один из нас зябнет, другой нет, и один немного, другой сильно?

Теэт. И очень.

Сокр. Так тогда ветер, сам по себе, холодным ли назовем мы, или не холодным? Или поверим Протагору, что для зябнущего он холоден, а для не зябнущего нет?

Теэт. Походит на то.

Сокр. Не так ли и является это каждому?

Теэт. Да.

Сокр. А явление-то (τὸ φαίνεται) есть чувствование?

Теэт. Конечно.

Сокр. Стало быть, являемость (φαντασία) и чувствование — то же самое и в теплом, и во всем

тому подобном; ибо что́ всякий чувствует, то́ для всякого, должно быть, и есть.

Теэт. Походит.

Сокр. Следовательно, чувствование, как знание, всегда есть чувствование существующего[20] и никогда не бывает лживым.

Теэт. Видимо.

Сокр. Так, ради Харит, не всесветным ли каким-то мудрецом был Протагор, когда открыл это нам, пестрой толпе, а ученикам тайно говорил истину?

Теэт. Как ты говоришь это, Сократ?

Сокр. Я скажу тебе очень не малозначительное слово: что нет ничего одного самого по себе, что не назвать тебе правильно никакого качества вещи, но что́ назовешь ты великим, то покажется малым, что́ — тяжелым, то — легким, и все таким же образом; так что нет ничего одного, ни по бытию, ни по качествам: все, чему неправильно приписываем мы понятие бытия, происходит от стремления, движения и взаимного смешения вещей; ибо ничто никогда не существует, но все бывает. И в этом, кроме Парменида, сходились все по порядку[21] мудрецы: Протагор, Гераклит, Эмпедокл, и главы поэтов во всяком роде: в комедии Эпихарм, в трагедии Омир, — который, сказав:

Видеть бессмертных отца Океана и матерь Тефису,

прибавляет, что все есть порождение течения и движения. Или он, кажется тебе, не это говорит?

Теэт. Мне кажется, это.

Сокр. Кто же еще мог бы спорить против такого-то лагеря и вождя — Омира, не делаясь от того смешным?

Теэт. Не легко, Сократ.

Сокр. Конечно, нелегко, Теэтет, когда вот и достаточные доказательства этого положения: что кажимость бытия и явления доставляется движением, а небытия и исчезания — покоем. Например, теплотвор и огонь, рождающий и упорядочивающий также прочее, сам рождается от усилия и трения; а это есть движение. Или не таковы условия рождения огня?

Теэт. Именно таковы.

Сокр. Даже и род-то животных рождается из этого самого.

Теэт. Как же не из этого!

Сокр. Что же? Состояние тел разрушается не от покоя ли и бездействия, а сохраняется большею частью не от гимнастических ли упражнений и движений?

Теэт. Да.

Сокр. Состояние же души приобретает познания, сохраняется и делается лучше не от учения ли и размышления, — что́ имеет свойство движений, — а не познает и, что узнало, забывает — не от покоя ли, свойственного отсутствию мысли и невежеству?

Теэт. И очень.

Сокр. Стало быть, движение, и по душе и по телу, есть добро, а противное тому будет противное?

Теэт. Походит.

Сокр. Не сказать ли тебе еще о безветренной и тихой погоде и о прочем подобном, — что это затишье распространяет гнилость и губит, а противное ему сохраняет? Сверх того не заставить ли тебя, в заключение, привести золотую цепь[22], под которою Омир разумеет не иное что, как солнце, и показывает, что, пока есть круговращение и солнце движется, все существует и сохраняется у богов и людей, а как скоро оно остановилось бы, будто связанное, — все вещи разрушились бы и все, как говорится, перевернулось бы кверху дном?

Теэт. Мне кажется, Сократ, Омир показывает то, что ты говоришь.

Сокр. Понимай же это так, почтеннейший: во-первых, относительно зрения, — то, что́ на-

зываешь ты белым цветом, не есть нечто особое, вне твоих глаз, или в самых глазах, и не назначай для этого какого-нибудь места; потому что иначе это уже существовало бы в ряду вещей, как что-то постоянное, и потому не находилось бы в состоянии рождения.

Теэт. Как же смотреть на это?

Сокр. Будем следовать недавно сказанному, полагая, что само по себе ничто не существует. Таким образом черный, белый и всякий иной цвет окажется произведением зрения, приражающегося к присущему движению, и каждое такое приражение мы называем цветом; хотя не будет тут ни приражающегося, ни приражаемого, а выйдет нечто среднее, свойственное тому и другому. Или ты станешь утверждать, что каким всякий цвет представляется тебе, таков он и для собаки, и для иного какого хочешь животного?

Теэт. Нет, клянусь Зевсом, не стану.

Сокр. Что же? думаешь ли, что нечто и другому человеку представляется таким, как тебе? Твердо ли ты стоишь в этом, или гораздо скорее согласишься, что и для тебя самого то же является не тем же, потому что ты никогда не бываешь подобен самому себе?

Теэт. Последнее мне больше кажется, чем

первое.

Сокр. Поэтому если бы то, что́ мы измеряем или чего касаемся, было либо велико, либо бело, либо тепло, то, приразившись к другому, оно не сделалось бы иным, не изменяясь само-то в себе. И опять, если бы был таков каждый измеряемый или осязаемый предмет, то, по привхождении другого предмета или другого впечатления, сам он, не впечатлеваясь, не делался бы иным. Между тем теперь-то, друг мой, мы как бы с удовольствием поставляем себя в необходимость говорить вещи странные и смешные, что сказал бы и Протагор, и всякий решающийся подтверждать его положение[23].

Теэт. Как же и что скажешь ты?

Сокр. Прими небольшой пример, — и узнаешь все, чего я хочу. Возьми, положим, шесть игорных костей: приложив к ним четыре, мы скажем, что их больше четырех на целое с половиною, а когда приложим двенадцать, — их будет меньше на половину. И не потерпим, чтобы говорили иначе. Или ты потерпишь?

Теэт. Не потерплю.

Сокр. Что же? Пусть бы Протагор или кто другой спросил тебя: Теэтет! можно ли увеличить или усложнить что-нибудь иначе каким-нибудь

образом, нежели чрез умножение? Что будешь отвечать?

Теэт. Если буду смотреть, Сократ, на смысл настоящего вопроса, то скажу, что нельзя; а когда посмотрю на прежний-то, — как бы не сказать противного, что можно.

Сокр. Хорошо; право, клянусь Ирою, друг мой, божественно. Однако ж видно, что если ты будешь отвечать «можно», то выйдет что-то эврипидовское[24], — язык-то у нас будет неукоризнен, а мысль укоризненна.

Теэт. Правда.

Сокр. Поэтому если бы мы были сильны и мудры, — я и ты, — то, исследовав все, относящееся к мыслям, стали бы теперь наконец, от избытка сил, пробовать друг друга и, входя софистически в борьбу, отражать слова одного словами другого: но так как теперь мы еще простоваты, то сперва хотим рассмотреть дело само по себе, чтó такое то, о чем у нас идет рассуждение, — согласны ли между собою наши мысли или нисколько.

Теэт. Я, конечно, хотел бы этого.

Сокр. Да и я тоже. И если так, то, имея множество досуга, чтó иное будем мы делать, как не исследовать легонько снова, не с досадою, но действительно в духе самоиспытания, чтó такое

в нас эти представления. Рассматривая первое из них, мы скажем, как я думаю, что никогда ничто не бывает больше или меньше, ни массою, ни числом, пока не сделается равно само себе. Не так ли?

Теэт. Да.

Сокр. А второе: к чему ничто не прилагается и от чего ничто не отнимается, то и не увеличивается никогда, и не умаляется, но всегда бывает равно.

Теэт. Совершенно так.

Сокр. Не положим ли и третьего: чего прежде не было, тому быть после, без бытности и происхождения, невозможно?

Теэт. По крайней мере кажется.

Сокр. Так эти, думаю, три принятые нами положения борются в нашей душе сами с собою, когда мы говорим об игорных костях, или когда утверждаем, что я, достигши такого возраста, и не вырос, и не пришел в состояние противное, хотя, в течение года твоей молодости, сперва был больше, потом стал меньше, — не потому, чтобы от моей величины было что-нибудь отнято, а потому, что ты вырос. Ведь я впоследствии стал то, чем, не сделавшись, не был; ибо, не сделавшись, бывать невозможно, — хотя, не теряя ничего

из величины, никогда не становился меньше. Если только мы примем это, то найдем бесчисленное множество и других таких же вещей. Ты, вероятно, следуешь за мною, Теэтет; потому что кажешься не неопытным в подобных вопросах.

Теэт. Нет, клянусь богами, Сократ; я чрезвычайно удивляюсь, что́ это такое, и когда пристально всматриваюсь в это, — у меня от темноты кружится голова.

Сокр. Феодор, кажется, не худо гадает, друг мой, о твоей природе: ведь удивляться есть[25] свойство особенно философа; ибо начало философии не иное, как это, и тот, кто Ириду назвал порождением Тавманта[26] (удивляющегося), не худо знает ее генеалогию. Но понимаешь ли теперь, отчего по учению Протагора, о котором мы говорим, выходит так, или еще нет?

Теэт. Кажется, еще нет.

Сокр. Так будешь ли ты мне благодарен, если я вместе с тобою внедрюсь в смысл скрытой истины того человека, или, лучше, тех именитых людей?

Теэт. Как же не быть? и очень.

Сокр. Соображай же осмотрительно, как бы не подслушал нас кто из непосвященных. Ведь есть люди, полагающие, что существует только

то, что можно ощутительно взять руками, а дел бытности и всего невидимого в число сущностей не принимают[27].

Теэт. Ты говоришь, Сократ, о людях грубых и упрямых.

Сокр. Одни из них — даже большие невежды, дитя мое; но другие очень образованны, и относительно их-то я хочу открыть тебе тайну. Начало, от которого все зависит, как мы и сейчас говорили, у них таково: все есть движение, и кроме движения нет ничего; движение же бывает двух родов, и по количеству каждое беспредельно, а по силе — одно деятельное, другое страдательное. Из взаимоотношения и трения их происходят порождения, по количеству тоже беспредельные, но двойственные, — чувственное и чувство, всегда совпадающее и рождающееся вместе с чувственным. Чувство вот какие получило у нас названия: зрение, слух, обоняние, холод и тепло, удовольствие и скорбь, желание и страх, и проч.; неопределенное множество чувствований не носит никаких названий, а весьма многие наименованы. Каждому из этих чувств, по рождению, современен и чувственный род: зрению — цвета́, по различию его, различные, слуху, таким же образом, звуки, — а другим чувствам представи-

лись сродными другие чувственные предметы. Что же такое значит для нас это разглагольствие, Теэтет? Понимаешь?

Теэт. Не очень, Сократ.

Сокр. Так соображай; не достигнем ли как-нибудь цели. Оно хочет выразить то, что хотя все это, как говорим, движется, но в движении всего есть скорость и медленность. И вот, во сколько что медленно, во столько своим движением на ближайшее и действует, да так и рождает, и рождаемое таким образом бывает медленнейшее; напротив, во сколько что быстро, во столько далее простирает свое движение, и так рождает, и рождаемое таким образом бывает быстрейшее, ибо бежит, и в этом беге состоит природа движения. И так, когда око (ὄμμα — смотрец) и что-нибудь другое ему соответствующее сблизились и произвели с одной стороны белизну, с другой — сродное белизне ощущение, чего, до взаимного сближения их, никогда прежде не было: тогда, в промежутке между ними, зрение пошло к глазам, а белизна — к тому, что́ современно произвело цвет; таким образом глаз наполнился зрением, стал видеть и сделался не зрением каким-то, а глазом зрящим; произведшее же вместе с тем цвет наполнилось белизной,

и вышла опять не белизна, а белое, — дерево ли то случилось, или камень, или какая бы ни была вещь, окрашенная таким цветом. Так надобно понимать и прочее, — жесткое, теплое и все другое. А самого по себе, как и прежде говорили, нет ничего: все происходит из взаимоотношения, и все разнообразие вещей — от движения; потому что об одном, говорят, нельзя мыслить так, что оно неизменно есть и действующее что-нибудь, и опять страдающее что-нибудь. Ведь ничто не есть действующее, прежде чем сошлось со страдающим, и ничто не есть страдающее, прежде чем встретилось с действующим: сошедшееся с чем-нибудь действующее, встретивши другое, является страдающим; так что по всему этому, как мы вначале говорили, нет ничего одного самого по себе, но все всегда находится в отношении к чему-нибудь; — бытие надобно изгнать отовсюду, хотя, по привычке и незнанию, мы многократно и теперь принуждены были употреблять это слово. По учению мудрецов, не должно быть допускаемо ни нечто, ни что-нибудь, ни мое, ни это, ни то, ни иное какое имя, показывающее остановку; напротив, природа велит произносить: бывающее и делающееся, погибающее и изменяющееся; ибо кто словом остановил бы

что-нибудь, тот, делая это, был бы легко обличен. Так говорить должно и относительно частей, и относительно многого вместе собранного, как, например, собирательному дают имя человека, камня, известного животного и вида. Скажи же, Теэтет, нравится ли тебе это, и желал ли бы ты наслаждаться таким учением, как нравящимся?

Теэт. Не знаю, Сократ; потому что не могу понять, одобряешь ли ты то, что́ говоришь, или только испытываешь меня.

Сокр. Ты не помнишь, друг мой, что я и не знаю, и не усвояю себе ничего такого, потому что неплоден, а только бабничаю относительно тебя и потому напеваю тебе и предлагаю отведать каждое учение мудрецов, пока не выведу на свет собственного твоего убеждения. Когда же будет выведено, тогда уже посмотрю, пустым ли окажется оно или здоровым. Будь же смел, тверд и отвечай мужественно, что́ покажется тебе относительно того, о чем я буду спрашивать.

Теэт. Спрашивай.

Сокр. Говори же опять: нравится ли тебе, чтобы и доброе, и прекрасное, и все, о чем мы сейчас рассуждали, не существовало, а происходило?

Теэт. Когда слушаю, как излагаешь это ты, — нравится: твое изложение представляется удиви-

тельно основательным и должно быть принято.

Сокр. Так не опустим же того, что остается еще рассмотреть. А остаются сновидения[28], болезни, — как прочие, так и сумасшествие, — и все, что называется недостатком слуха, зрения и иных чувств. Ведь ты, вероятно, знаешь, что всем этим обыкновенно обличаются сейчас рассмотренные нами основания; потому что в таких случаях чувства у нас бывают всего более ложны, и являющееся тогда каждому из них далеко не то, что́ действительно есть, а совершенно напротив, — что представляется им, того вовсе нет.

Теэт. Ты говоришь, Сократ, очень справедливо.

Сокр. Какое же основание остается тому, дитя мое, кто знание поставляет в чувстве и утверждает, что являющееся каждому чувству то́ и есть, чем является?

Теэт. Я затрудняюсь сознаться, Сократ, что не в состоянии ничего сказать, так как ты теперь только укорил меня за такой ответ; хотя по правде-то не могу сомневаться в том, что сумасшедшие и сновидцы имеют ложные представления, когда одни из них считают себя богами, другие — пернатыми и во сне летающими.

Сокр. А не имеешь ли ты в виду и вот какого

спора их, особенно когда говорят они о сне и бодрствовании?

Теэт. Какого?

Сокр. Тебе, думаю, случалось уже много раз слыхать вопрос: каким доказательством можно подтвердить слова того, кто исследовал бы, что́ теперь, в настоящую минуту, спим ли мы, и обо всем, о чем рассуждаем, рассуждаем ли во сне, или бодрствуем, и то, что между собою говорим, совершается наяву?

Теэт. А ведь в самом деле затруднишься, Сократ, каким тут воспользоваться доказательством; потому что все в этом случае хоть и обратно противоположно, а идет к той же цели. О чем, например, разговаривали мы теперь, о том самом, ничто не мешает подумать нам, будто разговариваем друг с другом во сне; и если когда мы пересказываем какой-нибудь сон, то бывает удивительное сходство этого с тем.

Сокр. Так видишь, споры-то заводить не трудно, когда спорят и о том, во сне ли что́ бывает или наяву, — тем более, что равно и время, в продолжение которого мы спим и в продолжение которого бодрствуем, и что, как в то, так и в это, душа наша усиливается мнения настоящей минуты выставить всего более истинными; так что

равное время мы считаем действительным то и это, и с равною силою утверждаем одно и другое.

Теэт. Без сомнения.

Сокр. Не то же ли надобно сказать о болезнях и неистовстве, кроме только времени, так как оно не равно?

Теэт. Правильно.

Сокр. Что же? долговременностью или кратковременностью определится истинное?

Теэт. Это было бы во всяком случае смешно.

Сокр. Чем же иным можешь ты ясно доказать, которые из этих мнений истинны?

Теэт. Не представляю.

Сокр. Слушай же меня, что стали бы говорить об этом люди, полагающие, что что́ всегда кому кажется, то́ для того, кому кажется, истинно. Говорить начинают они, как я думаю, предложением вот какого вопроса: Теэтет! по всему другое неужели будет иметь силу ту же самую с другим? — И не должно думать, что предмет, о котором спрашивается, отчасти тот же, отчасти другой, но всецело другой.

Теэт. Там, конечно, нельзя быть чему-нибудь тем же, ни в силе, ни в ином чем-либо, где совершенно другое.

Сокр. Так не необходимо ли согласиться, что

это будет и не подобно?

Теэт. Мне кажется.

Сокр. Следовательно, если случится чему быть подобным либо не подобным, себе ли то, или иному, — уподобляющееся мы назовем тем же, а не уподобляющееся — другим?

Теэт. Необходимо.

Сокр. А не сказали ли мы прежде[29], что есть много, и неисчислимо много, такого, что действует, равно как и такого, что страдает?

Теэт. Да.

Сокр. И если при этом иное смешается с иным и иным, то родит не то же, а другое?

Теэт. Конечно.

Сокр. Давай же говорить обо мне, о тебе и о всяком, — хотя бы, например, о Сократе здоровом и о Сократе больном. Этот подобен ли, скажем, или не подобен тому?

Теэт. То ли ты говоришь, что целого больного Сократа сравниваешь с тем целым здоровым Сократом?

Сокр. Прекрасно понял. Я говорю это самое.

Теэт. Так не подобен.

Сокр. Следовательно, как не подобен он, то и другой?

Теэт. Необходимо.

Сокр. Скажешь то же и о спящем, видно, и обо всем, о чем мы сейчас рассуждали?

Теэт. Скажу.

Сокр. Так всякая вещь, имеющая способность что-нибудь делать, как скоро захватит Сократа здоровым, подействует на меня, как на другого, а когда больным, как на другого?

Теэт. Почему же не быть этому?

Сокр. И с обеих сторон произведем мы другое, — я страдающий и та действующая?

Теэт. Как же.

Сокр. Когда я пью вино в состоянии здоровья, не представляется ли оно мне приятным и сладким?

Теэт. Да.

Сокр. Потому что, согласно с прежними соглашениями, действующее и страдающее производят сладость и чувство, и оба эти произведения приходят в совместное движение: чувство, исходя от страдающего, делает чувствующим язык; а сладость, принадлежа вину и движась вокруг него, делает то, что вино бывает и представляется здоровому языку сладким.

Теэт. Прежние наши соглашения были, конечно, таковы.

Сокр. А когда Сократ болен, не правда ли, что

вино с первого же раза застает его поистине не тем? Ведь подходит-то оно к не подобному.

Теэт. Да.

Сокр. Тогда и Сократ в таком состоянии, и питье вина, конечно, произведут другое: относительно к языку — чувство горечи, а относительно к вину — происходящую и движущуюся горечь; и вино будет не горечью, а горько, я же — не чувством, а чувствующим.

Теэт. Совершенно так.

Сокр. И я, чувствуя так, никогда не сделаюсь иным; потому что у иного — иное чувство, а иное чувство делает измененным и иным того, кто чувствует. Да и действующее на меня, сошедшись с иным чем-либо и производя то же, не останется таким же; потому что, от иного рождая иное, оно сделается измененным.

Теэт. Так.

Сокр. Ни я сам для себя, ни то само для себя не будет таким.

Теэт. Конечно, не будет.

Сокр. Ведь когда я чувствую, чувствовать-то мне необходимо что-нибудь; потому что быть чувствующим и ничего не чувствовать невозможно. Да и то бывает в отношении к чему-нибудь, что́ бывает или сладким, или горьким, или чем-либо

таким; потому что сладкому ни для чего не быть сладким нельзя.

Теэт. Без сомнения.

Сокр. Так остается нам, думаю, если существуем, существовать, если бываем, бывать одно для другого; потому что необходимость хотя и связывает нашу сущность, однако ж связывает ее не с чем иным, и не с нами самими. Следовательно, нам остается быть связанными только взаимно; так что если называют что-либо существующим, или бывающим, то надобно говорить, что это существует или бывает в отношении к чему-нибудь, от чего-нибудь, для чего-нибудь; а что есть нечто существующее или бывающее само по себе, — того, как показывает изложенное нами рассуждение, не следует ни самому говорить, ни от другого принимать.

Теэт. Без сомнения, Сократ.

Сокр. Так не правда ли, что действующее на меня находится в отношении ко мне, а не к иному чему-либо, и что я чувствую его действие, а не иной кто-нибудь?

Теэт. Как же иначе?

Сокр. Следовательно, мое чувство верно для меня; потому что оно всегда принадлежит моей сущности. И я, по Протагору, судья как сущего во

мне, поколику оно существует, так и не сущего, поколику оно не существует.

Теэт. Походит.

Сокр. Итак, если я не ошибаюсь и не сбиваюсь с пути мыслью относительно сущего или бывающего, то как мне не знать того, что́ я чувствую?

Теэт. Никак нельзя не знать.

Сокр. Стало быть, ты прекрасно сказал, что знание есть не иное что, как чувство: к этому приходит оно и по Омиру[30], Гераклиту и их последователям, — что все течет наподобие реки; к этому — и по мудрейшему Протагору, — что человек есть мера всех вещей; к этому — и по Теэтету, что если так, то познание есть чувство. Не правда ли, Теэтет? Скажем ли, что это-то — как бы вновь тобою рожденное и мною воспринятое дитя? Или как будешь говорить?

Теэт. Необходимо так, Сократ.

Сокр. Каков бы ни был этот плод, мы однако ж, как видно, кое-как родили его. Но после родов надобно нам своим словом по надлежащему обежать вокруг оба соединенные с ними поприща[31], и смотреть, чтобы рожденное не скрыло от нас чего-нибудь недостойного питания, чего-нибудь пустого и ложного. Или ты думаешь, что твое непременно надобно воспитывать, а не выки-

дывать? Будешь ли ты смотреть терпеливо, как станут испытывать его, и не рассердишься ли сильно, если отнимут у тебя этого как бы твоего первенца?

Феод. Теэтет будет терпелив, Сократ; потому что вовсе не упорен. Но говори, ради богов. Неужели опять не так?

Сокр. Ты подлинно охотник до рассуждений и очень добр, Феодор, если думаешь, будто я какой мешок речей и будто мне легко вынуть из него одну и сказать, что раскрытое мнение не годится. Ты не обращаешь внимания на происходящее и не замечаешь, что всякое рассуждение выходит не от меня, а от моего собеседника; я же ничего больше не знаю, кроме малости — принимать всякое слово от другого мудреца и скромно рассматривать его. Вот и теперь я буду допытываться этого от него, ничего не говоря сам.

Феод. Ты прекрасно говоришь, Сократ; так и делай.

Сокр. Знаешь ли, Феодор, чему удивляюсь я в друге твоем Протагоре?

Феод. Чему?

Сокр. Прочее, что он сказал, мне очень нравится, — что́, например, всякому кажется, то́ и есть; но началу его слова я удивился: почему,

начиная свою Истину[32], не сказал он, что мера всех вещей есть свинья, кинокефал или иное, еще более странное из чувствующих животных. Такое начало говорило бы нам великолепно и весьма презрительно, показывая, что, тогда как мы удивляемся этому человеку за его мудрость, будто Богу, он по своему разумению не лучше не только прочих людей, но и лягушечьего помета. Или как скажем, Феодор? — Ведь если для каждого истинно будет то, что представляется его чувству, и один не в силах лучше обсудить состояние другого и основательнее исследовать его мнение, правильно оно или ложно, но, как уже много раз сказано, всякий о своем будет думать только сам, и все эти думы правильны и истинны; то почему, друг мой, Протагор-то был бы мудр, так что справедливо удостоился за большую цену учить других, а мы были бы невежественнее его и должны ходить к нему, — когда всякий сам есть мера своей мудрости? Как не скажешь, что это говорит он в угодность народу? О себе и о моем повивальном искусстве я молчу: сколько смеху возбуждаем мы, да и вся, думаю, метода диалектическая! Ведь исследовать и решаться обличать представления и мнения друг друга, когда у всякого они правильны, не значит ли вдаваться

в длинную и нескончаемую болтовню, — если Истина Протагора — истина, если из глубины своей книги провещал он нам не шутя?

Феод. Сократ! Протагор действительно мне друг, как ты сейчас сказал. Поэтому я не решился бы, соглашаясь с тобою, обличать его, да не хотел бы противоречить и тебе против моего убеждения. Так возьми опять Теэтета, который, казалось, и теперь слушал тебя очень внимательно.

Сокр. Неужели, Феодор, пришедши хоть бы в лакедемонские[33] палестры, ты стал бы смотреть на других — обнаженных, и некоторых — худых, а сам не разделся бы и не показал за то своего вида?

Феод. Но почему тебе кажется, что я не убедил бы их, если бы они стали предлагать мне это? Так-то думаю я убедить теперь и вас, чтобы вы позволили мне быть только зрителем, а не волокли меня высохшего в гимназию — бороться с человеком, который и моложе и сочнее, чем я.

Сокр. А если тебе, Феодор, это любо, то и мне не противно[34], как говорят люди, выражающиеся пословицами. Итак, надобно снова обратиться к мудрому Теэтету[35]. Скажи же, Теэтет: во-первых, как это мы сейчас рассматривали, не удивляешься ли ты вместе со мною, что вдруг явишься в

мудрости нисколько не хуже не только каких бы то ни было людей, но и богов? Или Протагорова мера меньше, думаешь, принадлежит богам, чем людям?

Теэт. Этого, клянусь Зевсом, я не думаю и очень удивляюсь тому, о чем ты спрашиваешь. Когда мы рассматривали, как это говорят, что кому что́ кажется, то́ и есть для того, кому кажется, тогда это положение мне представлялось хорошим, а теперь вышло вдруг противное.

Сокр. Потому что ты молод, любезное дитя, и оттого живо выслушиваешь ораторство[36] и убеждаешься. Но к этому Протагор, или иной кто за него, скажет: Благородные дети и старцы! вы, сидя вместе, разглагольствуете между собою и выводите на сцену богов, которых, есть ли они, или их нет, я изъемлю[37] из своих речей и сочинений. Слыша, что́ принимает толпа, вы сами говорите то же: как страшно, если в мудрости никто из людей ничем не будет отличаться от какого бы то ни было скота! Но доказательства и необходимого основания не высказываете, а руководитесь правдоподобием, — с которым Феодор, или кто другой из геометров, если бы захотел прибегать к нему в геометрии, не имел бы никакого значения. Смотрите же, ты и Феодор,

относительно столь важных речей будете ли вы держаться вероятия и правдоподобия.

Теэт. Но не справедливо, Сократ; ни ты, ни мы не сказали бы этого.

Сокр. Так надобно, как видно, рассмотреть иначе, уступая твоему и Феодорову слову.

Теэт. Конечно, иначе.

Сокр. Будем же рассматривать так: знание и чувство — одно ли и то же или отличное? Ведь к этому, кажется, направлялось все наше рассуждение, и для этого тронули мы много таких странностей. Не так ли?

Теэт. Без сомнения.

Сокр. Согласимся ли мы, что все, постигаемое чувством зрения и слуха, есть вместе и знание? Например, прежде чем изучен нами язык варваров, скажем ли, что не слышим, когда они говорят, или будем утверждать, что как скоро слышим, то и понимаем их говор? Тоже опять, не зная букв и смотря на них, будем ли настаивать, что не видим их, или, когда видим, станем говорить, что знаем?

Теэт. То-то самое в них, Сократ, что́ видим и слышим, мы назовем знанием: образ, то есть, и цвет их видим и знаем; высокий и низкий тон их слышим и вместе знаем. Но чему относительно

их учат грамматисты и толкователи, того мы не чувствуем ни зрением, ни слухом и не знаем.

Сокр. Очень хорошо, Теэтет, и спорить с тобою в этом отношении, чтобы ты усовершился, не следует. Но смотри, вот подходит еще нечто, и наблюдай, как бы нам отогнать это.

Теэт. Что такое?

Сокр. Следующее. Если бы спросили: возможно ли, чтобы кто, узнав некогда что-нибудь, и притом помня это самое и сохраняя, тогда как помнит, не знал того самого, что помнит? Но я, кажется, многословлю. Вот мой вопрос: правда ли, что узнавший что-нибудь не знает того, когда помнит?

Теэт. Да как же это, Сократ? Ты говоришь что-то чудовищное.

Сокр. Так не брежу ли я? Смотри-ка. Не говоришь ли ты, что видеть есть чувствовать, и зрение есть чувство?

Теэт. Говорю.

Сокр. По сказанному сейчас видящий что-нибудь не сделался ли знатоком того, что видел?

Теэт. Да.

Сокр. Что же теперь? Не называешь ли ты чего-нибудь памятью?

Теэт. Да.

Сокр. Памятью ничего или чего-нибудь?

Теэт. Конечно, чего-нибудь.

Сокр. Не такого ли чего-нибудь, что узнано и почувствовано?

Теэт. Как же.

Сокр. Так видевший что-нибудь иногда помнит это?

Теэт. Помнит.

Сокр. Хотя бы и зажмурился? Или, поступив так, забывает?

Теэт. Это-то, Сократ, странно и сказать.

Сокр. Однако должно же, чтобы сберечь прежнее слово; а иначе убежит.

Теэт. Да и я, клянусь Зевсом, подозреваю то же, только не довольно понимаю. Скажи же как?

Сокр. Вот как: видящий, говорим, сделался знатоком того, что видит; ибо мы согласились, что зрение, чувство и знание — одно и то же.

Теэт. Конечно.

Сокр. Но видящий-то и сделавшийся знатоком того, что видел, если зажмурится, помнит это, конечно, однако ж не видит. Не так ли?

Теэт. Да.

Сокр. А не видеть-то значит не знать: если кто видит, тот и знает.

Теэт. Правда.

Сокр. Следовательно, выходит, что чего кто сделался знатоком, того тот, если не видит, не знает, и тогда, когда помнит. А это, скажем, было бы чудом, если бы случилось.

Теэт. Ты говоришь весьма справедливо.

Сокр. Так выходит, явно, что-то невозможное, если и знание и чувство ты назовешь одним и тем же.

Теэт. Вероятно.

Сокр. Стало быть, то и другое надобно назвать иным.

Теэт. Должно быть.

Сокр. Чем же бы еще могло быть знание? Надобно, как видно, говорить опять сначала. А между тем что́ тут будем делать[38], Теэтет?

Теэт. Относительно чего?

Сокр. Мы оказываемся похожими на трусливого петуха; отскочили и поем прежде победы.

Теэт. Как это?

Сокр. Мы походим на тех спорщиков[39], которые соглашаются между собою относительно принятого ими значения имен и таким образом в рассуждении любят брать верх. Называя себя не борцами, а философами, мы и не сознаем, что делаем одно и то же с теми сильными мужами.

Теэт. Я еще не понимаю, как ты говоришь.

Сокр. А вот постараюсь объясниться относительно того, что́ думаю-то. Ведь мы спрашивали, действительно ли тот, кто узнал и помнит что-либо, не знает, и доказав, что видевший и зажмурившийся помнит, хотя не видит, заключили, что не видевший есть вместе и помнящий: а это невозможно. Таким образом положение Протагорово и твое, что знание и чувство — одно и то же, потеряно.

Теэт. Явно.

Сокр. Но не было бы, думаю, потеряно, друг мой, если бы отец этого положения был жив: он сильно защитил бы его; а теперь над сиротою-то мы издеваемся. Да вот и оставленные Протагором попечители, из которых один — этот Феодор, не хотят помочь ему. Так должно быть, ради справедливости, мы сами окажем ему помощь.

Феод. Попечитель его не я, Сократ, а более Каллиас[40], сын Иппоника. Мы же от простых речей скоро как-то уклонились к геометрии. Впрочем, все-таки будем тебе благодарны, если поможешь ему.

Сокр. Прекрасно говоришь, Феодор. Вникай же в мою-то помощь. Ведь кто не будет обращать внимания на те слова, которыми мы большею частью привыкли утверждать и отрицать, тот

может давать согласие на положения, еще ужаснее сейчас допущенных.

Феод. Обращайся к нам обоим, но отвечает пусть младший; потому что ошибаться ему менее неприлично.

Сокр. Так я предлагаю ужаснейший вопрос. Он, думаю, что-то такое: возможно ли, чтобы один и тот же человек, зная нечто, не знал того, что́ знает?

Феод. Что будем отвечать на это, Теэтет?

Теэт. Я-то думаю, что, вероятно, невозможно.

Сокр. Да, если видение-то сочтешь знанием. В самом деле, что сделаешь ты с этим неизбежным вопросом, держимый им, по пословице, будто в колодезе[41], когда какой смельчак, зажав рукою один твой глаз, спросит: видишь ли ты зажатым глазом свое платье?

Теэт. Не скажу, думаю, этим-то; но другим — конечно.

Сокр. Так правда ли, что то же самое ты видишь и не видишь?

Теэт. Как-то так.

Сокр. Не этого требую я, скажет он, и не о том спрашиваю — *как*, а *то ли:* — правда ли, то есть, что что́ ты знаешь, того и не знаешь? Теперь тебе представляется, что чего не видишь, то́ видишь.

Но ты уже согласился, что видеть значит знать, а не видеть — не знать. Заключай же из этого, что́ у тебя выходит.

Теэт. Я заключаю, что из моего положения вытекают противные следствия.

Сокр. А ведь может быть, почтеннейший, что ты испытаешь и много таких затруднений, если кто спросит тебя: можно ли знать одно и то же остро и тупо, вблизи знать, а издали не знать, знать твердо и слегка, и будет предлагать другие бесчисленные вопросы, — которыми этот пращник[42], вдающийся в споры по найму, закидает тебя из своей засады, как скоро ты положишь, что знание и чувство — то же самое: нападая на твой слух, на твое обоняние и на прочие чувства, он будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока, связанный им, ты не удивишься многожеланной его мудрости и, попавшись к нему в руки, запутавшись в его сети, не откупишься деньгами, сколько нужно будет их по твоему и его мнению. Но ты, может быть, скажешь: каким же словом Протагор поможет своим положениям? Не попытаться ли показать это?

Теэт. Конечно.

Сокр. Все, что мы говорим с целью помочь ему, он, думаю, соберет в одно, и, выражая нам презре-

ние, скажет: этот добряк Сократ, — когда какой-то ребенок, испуганный его вопросом: возможно ли, чтобы один и тот же одно и то же помнил и не знал, от страха отвечал отрицательно, потому что не мог предвидеть следствий, — в своих рассуждениях поднял на смех меня. А это, пустейший Сократ, бывает у тебя вот как: когда ты которое-нибудь из моих положений исследываешь чрез вопрос, и спрошенный, ответив, как ответил бы я, ошибается, тогда опровержен я; а как скоро иначе, — опровержен сам спрошенный. Между тем согласится ли, думаешь, кто-нибудь с тобою, что память о впечатлениях удерживает впечатления такими, каковы они были, когда воспринимались, у того, кем более не воспринимаются? — Далеко не так. Или опять, усомнится ли кто-нибудь допустить, что возможно одно и то же знать и не знать? Или, если побоится этого, уступит ли когда-нибудь, что изменившийся будет тот самый, каким был до изменения? Скорее ли допустим, что есть который-нибудь, а не которые-нибудь, и эти не делаются бесчисленными, как скоро происходит изменение, — если уж ловли имен-то должно избегать? Нет, почтеннейший, скажет он, к тому, что́ я говорю, приступай честно: докажи, если можешь, что у каждого

из нас не особые свои чувства; или, когда они и особые, все-таки являющееся представляется не ему одному; или, если надобно называть что-нибудь бытием, все-таки являющееся есть бытие не для него одного. А что ты говоришь о свинье и кинокефале, то не только сам свинствуешь, но и слушателей своих располагаешь делать то же относительно моих сочинений, — и такой поступок твой не хорош. Конечно, я утверждаю, что истина такова, как она описана мною: что, то есть, каждый из нас есть мера существующего и не существующего, и один от другого этим самым действительно до бесконечности различен, так как для одного есть и является то, для другого — иное; но я далек от того, чтобы не признавать ни мудрости, ни человека мудрого; напротив, того самого и я называю мудрецом, кто, если кому из нас представляется и есть зло, помогает это представляющееся и существующее превратить в добро. Притом не привязывайся в моем учении к слову, но узнай еще яснее, что́ я говорю, вот с какой стороны. Припомни, например, что́ было сказано прежде: что, то есть, больному представляется горькою пища, которую он вкушает, и что такова она и есть; а у здорового бытие и представление бывает противное. Мудрейшим

из них не следует почитать ни того ни другого, да и невозможно, ибо нельзя произнесть приговор, будто больной невежда, когда так думает, или будто здоровый мудр, когда думает иначе; но надобно изменить одно состояние, потому что другое лучше. Так и в деле воспитания — надобно переводить дитя из известного состояния в лучшее. Но врач изменяет состояния лекарствами, а софист — рассуждениями. Впрочем, имеющего какие-нибудь мнения ложные никто не заставит впоследствии держаться мнений каких-либо истинных; потому что ни не существующего, ни другого чего, кроме того, чем кто впечатлен, нельзя ввести в мнение; а впечатленное всегда истинно. Я думаю, что у людей, имеющих мнения в худом состоянии души, сродное ей мнение доброе возбуждает другие такие же, — и вот иные, по неопытности, называют их истинными представлениями; а я признаю одни только лучшими других, но никоторых не считаю самыми истинными. И мудрецов, любезный Сократ, я называю далеко не лягушками, но относительно к телу — врачами, а относительно к растительности — земледельцами. Ведь и земледельцы, когда растения их хворают, по моему мнению, вместо худых чувств доставляют им хорошие, здоровые

и истинные, а мудрые-то и добрые риторы тоже городам, вместо худых мнений, внушают добрые и справедливые. В самом деле, что́ каждому городу кажется справедливым и похвальным, то́ и есть для него справедливое и похвальное, пока он так думает: а мудрец, вместо худого существующего в нем мнения и бытия, внушает ему доброе. Подобно этому и софист, имеющий силу так руководствовать воспитывающееся юношество, для воспитанных им есть мудрец, достойный многих денег. Таким образом одни становятся мудрее других, но никто не имеет понятия ложного, и ты, хочешь или не хочешь, а должен сделаться мерою; потому что так только сохраняется это учение. Если тебе угодно оспаривать его с самого начала, оспаривай, — изложи свое мнение в непрерывной речи; а когда хочешь посредством вопросов, — посредством вопросов; потому что человеку умному не надобно избегать и этого способа, но должно более всего преследовать его. Делай же, пожалуй, так; но не обижай своими вопросами. Потому что весьма несообразно — говорить, будто ревнуешь о добродетели, а между тем ничего не домогаться в рассуждении, кроме обиды. Обида же состоит здесь в том, когда бы кто вел беседу скорее как противник, нежели

как собеседник: в первом случае он шутил бы и вводил, сколько может, в обман, тогда как в разговоре ему надлежало бы быть серьезным и поправлять собеседника, указывая ему те только погрешности, в которые он впал сам по себе и вследствие прежней беседы. И вот если ты будешь делать так, то собеседники твои, за свою опрометчивость и сомнение, станут винить самих себя, а не тебя, последуют за тобою и, питая к тебе любовь, а к себе ненависть, уйдут от себя к философии, чтобы, сделавшись иными, отстать от тех, с которыми были прежде. А когда будешь делать противное этому, как делают многие, — с тобою случится тоже противное: в слушателях своих ты, вместо философов, воспитаешь людей, которые будут ненавидеть это занятие, как скоро станут постарше. Так если хочешь послушать меня, исследывай, как и прежде было говорено, именно со снисходительностью, — не враждебно и задорно, а благожелательно, — что́ мы говорим, когда заявляем, что все движется, и что всякому что́ кажется, — частный ли то будет человек или город, — то́ и есть; из этого-то смотри, одно ли и то же — знание и чувство, или иное, а не из употребления названий и имен (как делал ты сейчас), которыми многие, привлекая их к чему придется,

по требованию случая, поставляют друг друга в различные затруднения. Эту-то, Феодор, малую от малого, по моим силам, приношу я помощь твоему другу; а если бы он сам был жив, то помог бы своим положениям гораздо сильнее.

Феод. Шутишь, Сократ: напротив, ты очень мужественно помог этому человеку.

Сокр. Ты хорошо говоришь, друг мой. Скажи же мне, заметил ли ты, ка́к сейчас говорил Протагор и порицал нас, что мы, разговаривая с ребенком, для опровержения его положений, пользуемся робостью ребенка, и, с одной стороны, отзываясь об этом как о насмешке, а с другой — величаясь мерою всех вещей, приказывал нам рассуждать о его учении серьезно?

Феод. Как не заметить, Сократ.

Сокр. Что же? прикажешь послушаться его?

Феод. И очень.

Сокр. А видишь ли, что здесь все, кроме тебя, — ребята? Так если послушаемся того человека, — учение его должны серьезно рассматривать я и ты, спрашивая и отвечая друг другу, чтобы в том-то нельзя было обвинять нас, будто мы исследовали его положения, играя с детьми.

Феод. Что же? разве Теэтет не лучше может следовать за рассматриваемым предметом, чем

многие с большою бородою?

Сокр. По крайней мере не лучше тебя-то, Феодор. Так не думай, что, тогда как я должен всячески защищать умершего твоего друга, ты не должен никак; нет, почтеннейший, следуй-ка немного за предметом, до тех пор, пока не узнаем, тебе ли надобно быть мерою относительно геометрических чертежей, или все, так же как ты, достаточны для себя и в астрономии, и во всем, в чем состоит твое отличие.

Феод. Сидя подле тебя, Сократ, трудно не давать отчета. Я сейчас говорил вздор, полагая, что ты позволишь мне не снимать одежды и не станешь принуждать меня, как лакедемоняне; впрочем в тебе, кажется, больше сходства со Скирроном[43]. Лакедемоняне приказывают или удалиться, или раздеться; а ты, по-видимому, делаешь дело скорее Антеево[44]: подошедшего к тебе не отпускаешь, пока не принудишь его раздеться и сразиться с тобою на словах.

Сокр. Ты, в самом деле, отлично изобразил мою болезнь, Феодор; только я крепче тех, потому что со мною встречалось уже множество Ираклов и Тезеев[45], сильных в слове, и они очень больно били меня, а я все-таки не отступаю, — такая страшная вселилась в меня любовь к этому за-

нятию. Не отказывайся же и ты помериться со мною и принести пользу как себе, так и мне.

Феод. Больше не противоречу: веди куда хочешь; опровергнутому всячески надобно в этом отношении терпеть судьбу, какую ты назначишь. Впрочем, конечно, не далее же того, чем предположено тобою, буду я в состоянии вверить себя твоему водительству.

Сокр. Довольно и этого. Но будь у меня особенно внимателен к тому, чтобы, разговаривая, не допустить нам без сознания какого-нибудь детского рода разговоров, и чтобы не стали нас опять порицать за это.

Феод. Да уж постараюсь, — по крайней мере сколько могу.

Сокр. Возьмемся же[46], во-первых, снова за прежнее, и посмотрим, правильно или неправильно досадовали мы и укоряли то рассуждение, что оно по разумности делало самодовлеющим всякого, тогда как Протагор согласился с нами, что некоторые, относительно лучшего и худшего, превосходят других, и что эти именно — мудрецы. Не так ли?

Феод. Да.

Сокр. И если он сам лично соглашался, а не мы, помогающие, допустили это его именем, то

признанное им не следовало бы опять браться доказывать; но, может быть, кто найдет, что мы не вправе соглашаться за него. Посему хорошо будет яснее условиться касательно настоящего пункта; ибо не малое различие, так ли быть этому или иначе.

Феод. Ты говоришь справедливо.

Сокр. Такое условие кратчайшим образом возьмем мы не иначе, как из собственных слов Протагора.

Феод. Как?

Сокр. Вот как. Кажущееся всякому, говорит он, — это и есть для того, кому кажется.

Феод. Конечно, говорит.

Сокр. Так во́т и мы, Протагор, высказываем мнения человека, или лучше — мнения всех людей, и полагаем, что нет никого, кто в одном не почитал бы себя мудрее прочих, а в другом — прочих мудрее себя, и в величайших особенно опасностях, когда восстают бури, или на войне, или в болезнях, или на море, не смотрел бы на правителей, в своем роде, будто на богов, ожидая от них спасения и приписывая им превосходство не в чем более, как в знании. Да и все человеческое полно тем, что люди ищут учителей и правителей то для себя, то для прочих животных

и для поделок, в той мысли опять, что они способны и учить, способны и управлять. А во всем этом что́ иное, скажем, скрывается, как не то, что люди признают в себе и мудрость и невежество?

Феод. Не иное.

Сокр. Мудрость же не почитают ли они истинною мыслью, а невежество — ложным мнением?

Феод. Как же.

Сокр. Что же мы сделаем, Протагор, с твоим положением? Скажем ли, что мнения у людей всегда справедливы, или иногда справедливы, иногда ложны? Ведь из того и другого, вероятно, следует, что они не всегда справедливы, но что бывают те и эти. Смотри-ка, Феодор, захотел ли бы кто из последователей Протагора, или сам ты, спорить, что никто не почитает другого ни невеждою, ни человеком, питающим ложное мнение?

Феод. Невероятно, Сократ.

Сокр. И однако ж к этой необходимости приходит положение, что человек есть мера всех вещей.

Феод. Как же так?

Сокр. Когда ты, обсудив что-нибудь сам с собою, открываешь мне свое о чем-либо мнение, тогда это мнение, по положению Протагора, для тебя

должно быть истинным; а нам-то, прочим, точно ли нельзя быть ценителями твоего суждения, будем ли мы судить, что твое мнение всегда верно, или множество людей противопоставит тебе собственные мнения, — в той мысли, что ты судишь и думаешь ложно?

Феод. Клянусь Зевсом, Сократ! В самом деле, нет числа таким, как говорит Омир[47], которые чрезвычайно беспокоят меня.

Сокр. Что же? хочешь ли, скажем, что тогда ты, по твоему мнению, говоришь правду, а по мнению бесчисленного множества людей, — ложь?

Феод. Из твоих слов это необходимо следует.

Сокр. Что же для самого Протагора? Если и сам он не думал, что человек есть мера, и люди действительно так не думают, — не необходимо ли, что ни для кого нет той истины, которую он написал? А когда сам-то он думал, только толпа не разделяет его мыслей, — то знаешь ли, во-первых, что чем больше тех, которым не кажется, нежели тех, которым кажется, тем больше не существующего, нежели существующего?

Феод. Необходимо, если с каждым мнением в самом деле будет соединяемо существование и несуществование.

Сокр. А потом вот и это великолепно. Протагор,

вероятно, соглашается признавать истинными мнения всех, которые противополагают его мнению свои собственные и ими утверждают его лживость.

Феод. Конечно.

Сокр. Так не соглашается ли он, что его мнение ложно, если согласен, что те говорят правду, которые признают его ложным?

Феод. Необходимо.

Сокр. Другие-то не соглашаются, что они лгут?

Феод. Конечно нет.

Сокр. А тот-то опять уступает, судя по написанному им, что и это мнение верно?

Феод. Явно.

Сокр. Стало быть, со всех сторон, начиная с Протагора, возникнет сомнение, и он-то особенно допустит его. Когда будет положено, что мнение того, кто говорит противное, справедливо, тогда и сам Протагор согласится, что ни собака, ни любой человек не есть мера ни одной вещи, которая не познана. Не так ли?

Феод. Так.

Сокр. А если все будут сомневаться, то Протагорова истина ни для кого не будет истинною, — ни для иного кого-либо, ни для самого Протагора.

Феод. Мы уже слишком, Сократ, нападаем на

моего друга.

Сокр. А между тем неизвестно, друг мой, пройдет ли нам это даром. Ведь, по всей вероятности, он как старше, то и мудрее нас. Что́, если вдруг покажется он из земли по самую шею? — прежде чем опять погрузится и уйдет назад, вероятно, сильно побранит и меня, говорящего вздор, и тебя, соглашающегося со мною? Так нам необходимо, думаю, воспользоваться самими собою, каковы мы ни есть, и что́ покажется, то всегда и говорить. Вот и теперь, иное ли что скажем, кроме следующего: кто бы то ни был, всякий согласится по крайней мере в том, что из людей бывает один мудрее другого, бывает и невежественнее?

Феод. И мне то же кажется.

Сокр. Что ж? Устоит ли и так-то особенно то мнение, которое мы изложили, помогая Протагору: что, то есть, многие вещи, какими кажутся, таковы и есть для каждого, — теплые, сухие, сладкие, и всякие того же рода? Ведь если по отношению к чему Протагор уступит, что один человек преимущественнее другого, то, конечно, по отношению к здоровому и болезненному, охотно скажет, что ни бабенка, ни мальчишка, ни зверек, не зная, что́ им здорово, не способны вылечить самих себя, и где как, а уж здесь-то один

будет превосходнее другого.

Феод. Мне кажется, так.

Сокр. То же и относительно дел политических[48]: прекрасное и постыдное, справедливое и не справедливое, святое и не святое, — что́ из этого каждый город, по своим мыслям, полагает законным для себя, то́ для каждого и есть на самом деле, и в этом отношении ничем не мудрее ни гражданин гражданина, ни город города. Но в определении полезного и не полезного для себя, — если где опять, то здесь Протагор согласится, что советник превосходнее советника и одно определение города, для истины, превосходнее другого, и не очень осмелится утверждать, будто что́ город по своим мыслям полагает полезным для себя, то более всего и принесет ему пользу. А там, о чем говорю, — в справедливом и не справедливом, в святом и не святом, — решаются настаивать, что, по природе, нет ничего, имеющего свою сущность, но все вообще бывает истинным мнением тогда, когда мнится и во сколько времени мнится. И люди-то, не совсем разделяющие[49] положение Протагора, как-то так проводят свое учение. Но у нас, Феодор, к рассуждению привходит[50] другое рассуждение, — к меньшему большее.

Феод. А разве нам недосуг, Сократ?

Сокр. По-видимому. Я и в другое таки время часто размышлял, почтеннейший, но особенно теперь думаю, что людям, после того как они много времени провели в философии, пришедши в суд, естественно казаться смешными риторами.

Феод. Как это говоришь ты?

Сокр. С молодости толкающиеся в судах и других таких местах, против людей, воспитанных в философии и в подобных занятиях, отличны по воспитанию едва ли не так же, как рабы против свободных.

Феод. Как это?

Сокр. Так, что у них, как ты сказал, всегда есть досуг, и они в тишине досуга рассуждают. Подобно нам, в третий уже раз теперь принимающимся за речь после речи, и они, когда привзошедшая нравится им, как и нам, больше, чем предлежащая, не заботятся, длинно или коротко говорят о ней, только бы найти истину. Но говорящие всегда при недосуге, — как бы увлекали их водяные часы, — не позволяют себе рассуждать, о чем желали бы: тут стоит противник, со своею необходимостью[51] и с читаемым обвинением; кроме этого ничего нельзя говорить, и это называют очною ставкой. С речью здесь обвиняемый[52]

всегда обращается к господину, сидящему и держащему в руке свиток прав, и препирательств никогда не бывает о стороннем, а о самом деле; часто подвизаются и из-за души. В числе этих случаются люди вкрадчивые и острые, умеющие господину польстить словом и угодить делом, — души маленькие и неправые. Ведь рабство с молодости отнимает у них развитие, прямоту и независимость, заставляя их кривить и в еще нежные души вселяя великое опасение и страх; не умея совмещать этого страха и опасения со справедливостью и истиною, и тотчас обращаясь ко лжи и к обидам друг другу, они крайне искажаются и портятся; и таким образом, не имея ничего здравого в уме, из детей становятся мужами, полными убеждения, что вместе с тем сделались они сильными и мудрыми. Эти-то таковы, Феодор; но хочешь ли, рассмотрим и людей нашего сонма? или, оставив их, опять возвратимся к своему предмету, чтобы, как сейчас только говорили, не злоупотребить и нам слишком много свободою и изменчивостью речей?

Феод. Отнюдь нет, Сократ; рассмотрим. Ведь ты очень хорошо сказал, что, обращаясь в этом сонме, не мы подчиняемся речам; напротив, речи — как бы наши слуги, и каждая из них ожидает,

пока, по нашему произволению, она будет доведена до конца; ибо нас, как поэтов, не укорит ни судья, ни зритель, и нет власти, нам предписывающей.

Сокр. Будем, стало быть, если тебе так кажется, говорить только о корифеях: ибо что́ можно сказать о тех-то, которые худо проводят жизнь в философии? А эти с самой молодости не знают дороги ни на площадь, ни туда, где находится суд, или совет, или иное какое место общественного городского собрания; законов и определений, произносимых или написанных, и не видят и не слышат; стремление же к партизанству для получения правительственной должности, сходки, ужины, пирушки с флейтистками и во сне им не грезятся. Хорошо или худо чье-нибудь состояние в городе, приключилось ли кому несчастье чрез предков, либо от мужей, или жен, это ему менее известно, чем то, сколько, по пословице, в море ведер[53]. И он даже не знает, что всего этого не знает; потому что чуждается таких познаний, — не ради молвы, а оттого, что в городе находится и жительствует только его тело, а мысль почитает все это маловажным и ничтожным, и, по словам Пиндара[54], с презрением носясь всюду, измеряет глубину и поверхность земли, взлетает выше

неба в астрономии и, внедряясь совершенно во всю природу каждого существа, вообще не нисходит ни к чему близкому.

Феод. Как это говоришь ты, Сократ?

Сокр. Ведь так же, Феодор, астрономничал и Фалес[55], когда, смотря вверх, упал в колодезь, а одна остроумная и шутливая фракийская служанка посмеялась над ним и сказала: небесное-то домогается узнать, а что пред глазами и под ногами у него, того не видит. Эта же насмешка приложима ко всем, которые проводят время в философии. Такой человек, поистине, не знает ни ближнего, ни соседа, — не знает не только, что́ он делает, но и человек ли он или какая скотина. А между тем что́ такое человек и что́ такой природе, преимущественно пред другими, свойственно делать или испытывать, — это он разыскивает и исследует. Понимаешь, Феодор, или нет?

Феод. Понимаю, и ты говоришь правду.

Сокр. Так вот такой-то, сносясь с кем-нибудь частно или публично, друг мой, как я говорил вначале, и будучи принужден, в суде ли то, или в другом месте, рассуждать о предмете, находящемся под ногами или пред глазами, возбуждает смех не только во фракиянках, но и во всяком ином народе, когда, по неопытности, попадает

в колодези и в различные затруднительные обстоятельства; и этот срам, дающий понятие о глупости, бывает ужасен. Ведь если бранят его, то он не находит в себе возможности отвечать кому-нибудь бранью, так как не знает ни за кем ничего худого, не занимавшись этим, и в безысходности своей оказывается смешным; а когда хвалятся и величаются другие, — он является не притворно, а действительно смеющимся, и оттого кажется безумным поносителем. Превозносят ли тирана или царя, — ему представляется, что слышит он ублажание одного из пастухов, например свинопаса, или овчара, или какого-нибудь волопаса, который выдаивает много молока; только думает, что животное у тех упрямее и что тем опаснее пасти и доить его: а впрочем, такого рода пастух, от недосуга, необходимо должен быть не менее дик и необразован, как и обыкновенные пастухи, обнесенный на своей горе стеною, будто загоном. Если же слышит он, что кто-нибудь, приобретши десять тысяч, или еще более, плетров земли, владеет удивительным множеством, то ему кажется, что он слышит мелочи, потому что привык смотреть на всю землю. Восхваляют ему и род, говоря, что у такого-то семь богатых дедов; но он думает, что это — похвала людей, смотрящих тупо и узко

и, по невежеству, не могущих всегда смотреть на все, и сосчитать, что дедов и прадедов у каждого имелись несчетные мириады, и что в числе их, у кого бы то ни было, часто являлись десятки тысяч богатых и бедных, царей и рабов, варваров и эллинов. Хвалиться же списком двадцати пяти предков и возводить их к Гераклу, сыну Амфитрионову, представляется ему чрезвычайною мелочностью; а что двадцать пятый вверх от Амфитриона и пятидесятый от него самого был таким, каким быть ему пришлось, этому он смеется, так как не могут они об этом поразмыслить и освободиться от суетности несмысленной своей души. Так этот за все подобное бывает осмеиваем толпою, поколику, с одной стороны, кажется гордым, а с другой — не знает, что́ у него под ногами, и при всяком случае впадает в затруднение.

Феод. Ты, Сократ, действительно говоришь быль.

Сокр. А когда сам-то он влечет кого-нибудь вверх, друг мой[56], и кто-либо захотел бы, вышедши из среды вопросов: чем обидел я тебя, или ты меня? войти в рассмотрение самой справедливости и несправедливости, что́ такое каждая из них, и чем отличаются они от всех, либо одна от другой, — или, оставив вопрос: счастлив ли царь,

приобретший много золота? рассудить вообще о царствовании, о человеческом счастьи и бедности, каковы они, и каким образом человеческой природе свойственно одно из них приобретать, а от другого убегать; тогда, как скоро тому малодушному, криводушному и сутяжливому человеку надобно дать отчет, он обнаруживает опять обратно противное (философу) свойство. Чувствуя головокружение, вися вверху и с высоты смотря вниз, он, по непривычке, мучится, находится в затруднении, косноязычествует[57] и возбуждает смех не во фракиянках и не в ином каком-либо человеке необразованном, потому что они не замечают этого, а во всех тех, которые получили воспитание, противное рабскому. Таков-то характер того и другого, Феодор: один принадлежит человеку, воспитанному действительно в свободе и в досуге, и этого именно называешь ты философом, а для такого казаться простоватым не составляет вины, и ничего не значит, когда он бывает обязан к рабскому служению, не уметь, например, ни приготовлять дорожный вьюк, ни варить кушанье, ни произносить льстивые речи; а другой во всем этом-то может служить ловко и скоро, да не в состоянии свободно бросить плащ на правое плечо[58], равно как уловить гармонию

слов, чтобы правильно восхвалить истинную жизнь богов и счастливых мужей.

Феод. Если бы ты, Сократ, убедил всех, как меня, в том, что́ говоришь, то между людьми было бы больше мира и меньше зла.

Сокр. Но погибнуть злу, Феодор, невозможно[59]; потому что всегда необходимо что-нибудь противное добру. И не в богах утвердилось оно, а обходит по необходимости смертную природу и это место. Потому и надобно стараться как можно скорее уходить отсюда туда[60]. Бегство это есть посильное уподобление Богу; а уподобляться Богу значит делаться справедливым и мудро благочестивым[61]. Но дело очень нелегкое, почтеннейший, убедить, что не для того надобно избегать порока и преследовать добродетель, для чего говорит толпа, — что в них самих должна быть цель подвига, а не в том, как бы казаться не злым, но добрым; ибо это-то мне представляется, по пословице, одной болтовней старух[62]. Истинное же мы выскажем следующим образом: Бог ни в чем и никак не несправедлив, но есть существо всевозможно справедливейшее; и ничто столько не подобно ему, как то, когда кто из нас становится опять самым справедливым. Этим, поистине, определяется как сила человека, так

и его ничтожество, бессилие. Знание этого есть мудрость и истинная добродетель, а незнание — невежество и очевидное зло: прочие же кажущиеся превосходства и мудрости в гражданских правительствах бывают суетны, а в искусствах корыстны. Поэтому кто обижает и говорит либо поступает нечестиво, тому гораздо лучше не попускать быть сильным в злодействе; ибо такие увеселяются укоризною и думают слышать в ней, что они не пустые люди, не лишнее бремя земли, но мужи, какие в городе должны быть сохраняемы. Итак, надобно сказать истину, что они тем более таковы, какими не почитают себя, что не почитают. Ведь им не известно, как наказывается неправда, — хотя этого-то не следовало бы не знать. Ибо наказание состоит не в том, в чем они полагают его, — не в ударах и не в смертях, которым эти люди иногда и не подвергаются, хотя бы поступали неправо: оно состоит в том, чего нельзя избежать.

Феод. Что же именно разумеешь ты?

Сокр. Тогда как в природе вещей, друг мой, есть образцы, — один божественный — образец счастья, другой безбожный — образец страдания, — люди, не видящие, что это так, по глупости и крайнему безумию, не замечают, что одному

они несправедливыми действиями уподобляются, а от другого отступают, и чрез это, проводя жизнь соответствующую тому, которому уподобляются, несут наказание. И скажи мы им, что, если не расстанутся они со своею способностью, — по смерти, то́ чистое от зол место не примет их, и им достанется всегда проводить жизнь, подобную здешней, — как злым, обращаться со злыми: — эти умники и хитрецы будут слушать такие предостережения, без сомнения, будто от каких-нибудь безумцев.

Феод. И очень-таки, Сократ.

Сокр. Да, знаю, друг мой. С ними, однако ж, случается нечто одно: если должны бывают они в частном разговоре дать и принять отчет в том, что́ порицают, и хотят мужественно выдерживать беседу долгое время, а не убегают малодушно; то, — странно, почтеннейший, — им наконец не нравятся собственные их речи, и та риторика как-то увядает, так что они оказываются ничем не лучше детей. Но оставим это, как замечание, сказанное мимоходом; потому что иначе постоянный наплыв их будет удалять нас от начального предмета. Возвратимся к прежнему, если это и тебе кажется.

Феод. Мне-то, Сократ, не неприятно слушать об

этом; потому что человек моего возраста легче следует за речью. Впрочем, если тебе угодно, возвратимся.

Сокр. Слово свое мы простерли, помнится, до того места, где встретились с людьми, которые, говоря, что сущность движется и что всегда кажущееся всякому то́ и есть для того, кому кажется, хотят утверждать это как по отношению к прочему, так не менее и по отношению к справедливому, — что какое, то есть, делает город постановление, как ему кажущееся, то́ для постановляющего, пока постановленное стоит, и есть всего более справедливое. Что же касается до добра, то никто еще не имеет столько мужества, чтобы осмелился настойчиво утверждать, будто бы все, что постановляет у себя город в видах пользы, действительно бывает полезно на все то время, пока стоит, — если только не произносит одно пустое имя. А это была бы насмешка над тем, о чем мы говорим. Не так ли?

Феод. Конечно.

Сокр. Пусть же будет у нас речь не об имени, а о деле, которое означается именем.

Феод. Пусть.

Сокр. Но что́ означается именем, то́-то, вероятно, город и постановляет, и все законы, сколько

он понимает и может, дает себе, как самые полезные. Или при законодательстве имеет он в виду что́ иное?

Феод. Никак не иное.

Сокр. Однако ж всегда ли он достигает этого или всякий во многом и ошибается?

Феод. Думаю, и ошибается.

Сокр. В том же самом всякий согласится еще более[63] тогда, когда кто спросит обо всем роде, в котором содержится польза. Ведь польза, вероятно, простирается и на время будущее; потому что когда мы законодательствуем, тогда постановляем законы, как имеющие быть полезными во времени последующем; а это время можно правильно назвать будущим.

Феод. Конечно.

Сокр. Давай же спросим Протагора, или иного кого из тех, которые говорят одинаково с ним, и спросим вот как: человек есть мера всех вещей, утверждаете вы, Протагор, — мера белых, тяжелых, легких, не исключая никаких? Потому что, имея в себе знак их и думая, что они таковы, каковы впечатления, он полагает, что они для него истинны и действительны. Не так ли?

Феод. Так.

Сокр. Но имеет ли он в себе признак, скажем,

и для будущих, Протагор, — так что какими, думает, будут они, такими и бывают для него думающего? Например, касательно теплоты: когда кто, не знающий врачебного искусства, думает, что он получит горячку, и что эта теплота у него будет, а другой, врач, думает о нем противное; то по мнению ли которого-нибудь скажем, выйдет будущее, или по мнению обоих, так что он для врача будет и не тепел и не в горячке, а для себя — то и другое?

Феод. Это было бы смешно.

Сокр. Но о будущей сладости и остроте вина будет, думаю, уважительно мнение земледельца, а не цитриста.

Феод. Как же.

Сокр. И о будущей ненастроенности и настроенности мнение педотрива не может быть лучше, чем мнение музыканта, в том, что после покажется настроенным самому педотриву.

Феод. Никак не может.

Сокр. И когда кто имеет пировать, не зная поваренного искусства, а между тем приготовляется пир, — суждение его о будущем удовольствии не так важно, как суждение повара. Потому что мы вовсе не препираемся о том, что́ кому теперь приятно, или было уже приятно, а спрашиваем

о будущем, — что́ всякому, то есть, кажется, то́ и будет; в этом отношении всякий есть ли превосходный судья сам для себя? Или ты, Протагор, лучше предусмотришь своим мнением, что́ в словах каждого из нас будет для судилища убедительным, чем кто-либо из простых граждан?

Феод. И очень, Сократ; в этом-то сильно он ручался, что превосходит всех.

Сокр. Да, клянусь Зевсом, любезный; иначе никто ведь не беседовал бы с ним, платя ему много денег, если бы собеседников своих он не уверил, что относительно будущего, что́ будет и покажется, ни провещатель и никто иной не может быть лучшим судьей, чем он сам для себя.

Феод. Весьма справедливо.

Сокр. Но не к будущему ли относятся и законодательства, и польза, и не согласится ли всякий, что законодательствующий город часто по необходимости уклоняется от самого полезного?

Феод. И очень.

Сокр. Стало быть, мы основательно скажем против твоего учителя, что необходимо ему признать одного мудрее другого, и что такой есть мера; а мне, не знающему, нет никакой необходимости быть мерою, как недавно произнесенная за него речь принуждала меня, хочешь — не хочешь,

ею быть.

Феод. Таким способом, Сократ, положение его, кажется мне, особенно уловляется, хотя оно ловится и на том, что придает вес мнениям других, между тем как открылось, что последние отнюдь не полагают его слов истинными.

Сокр. Такое-то, Феодор, могло бы быть уловлено и иными многими способами, так как не всякое всякого мнение истинно; но что касается присущих каждому впечатлений, от которых происходят ощущения и соответственные ощущениям мнения, то эти труднее[64] обличить в неистинности. Впрочем, может быть, я не то говорю: ведь случится пожалуй, что их и не поймаешь, а те, которые почитают их столь же ясными, как и знания, может быть, говорят дело, и мысль этого Теэтета не далека была от цели, когда он положил, что ощущение и знание — одно и то же. Посему надобно подойти ближе, как велела произнесенная за Протагора речь, и исследовать эту движущуюся сущность, постукивая[65], крепкою ли она отзывается или дребезжащею. Борьба за нее не маловажна, и не между немногими.

Феод. Далеко не маловажна, потому что чрезвычайно распространилась в Ионии, где друзья Гераклита с великим усилием проводят эту

мысль.

Сокр. Потому-то более, любезный Феодор, и надобно исследовать ее сначала, как она предлагается ими.

Феод. Без сомнения. Ведь что касается этих гераклитян, Сократ, или, как ты говоришь, омиритян, и даже живших еще раньше, не исключая самых ефесян, которые выдают себя за людей весьма опытных, — то с ними можно разговаривать не иначе, как с бешеными. Они подвижны, точно следуют в этом своим книгам; а чтобы остановиться на слове и, по очереди, то спокойно отвечать на вопрос, то спрашивать, — этого у них или мало, или нисколько не бывает; даже больше, чем нисколько, — у этих людей нет ни на волос покоя. А если ты кого спросишь[66] о чем-нибудь, — они начнут вытаскивать загадочные словечки, будто стрелы из колчана, и стрелять ими; когда же захочешь потребовать отчета в сказанном, — поражен будешь другим, снова переиначенным в значении словом, и никогда ни с кем из них ничего не кончишь. Да не кончают они ничего и между собою, но очень остерегаются, как бы не допустить чего постоянного в слове, или в душах своих, в той мысли, как мне кажется, что чрез это произошла бы остановка,

против которой они сильно воюют и, сколько могут, изгоняют ее отовсюду.

Сокр. Может быть, ты видел, Феодор, людей воинственных, а с мирными не встречался, так как они не были твоими друзьями. Я думаю, они так беседуют в школе с учениками, когда желают сделать их подобными себе.

Феод. С какими учениками, почтеннейший? У таких и не бывает один учеником другого; там люди образуются сами собою, когда каждому из них случается прийти в состояние воодушевления; там всякий думает, что другой ничего не знает. От этих людей, как я уже говорил, ты никогда не добьешься основания, — ни по желанию их, ни против желания, и мы должны брать их слова, как вопрос для последования.

Сокр. Ты метко-таки говоришь. А вопрос-то иной ли приняли мы от древних, скрывших его от черни под поэтическою формою, как не тот, что начало всех вещей — реки, Океан и Тифиса, и что ничто не стои́т? Последующие же, как более мудрые, стали уже открыто доказывать это, чтобы и сапожники[67], слушая, понимали их мудрость и перестали глупо думать, будто одно сущее стоит, а другое движется, но, узнав, что все находится в движении, оказывали им уважение. Чуть было

не забыл я, Феодор, что другие опять объявляли противное тому, представляя бытие неподвижное, которому имя — *все*[68], — и иное многое, что, вопреки всему этому, утверждали Мелиссы и Парменида: будто все есть одно и стоит само в себе, так как не имеет места, в котором могло бы двигаться; — что же делать нам со всем этим, друг мой? Ведь, подвинувшись немного вперед, мы незаметно попадаем в средину между двух крайностей, и если как-нибудь не защитимся и не уйдем, то будем наказаны, подобно детям, играющим в палестре в линию[69], когда, схваченные обоими лагерями, они бывают влекомы в противные стороны. Мне кажется, надобно сперва рассмотреть одних, к которым мы уже приступали, — то есть текущих; и если откроется, что они говорят дело, то будем тянуться сами на их сторону, стараясь убежать от других. А когда покажется, что истиннее мнение тех, которые останавливают целое, — уйдем к ним от этих, у которых и неподвижное приводится в движение[70]. В случае же увидим, что ни те, ни другие не говорят ничего ладного, — мы будем смешны со своею мыслью, будто, несмотря на свою слабость, нечто утверждаем, отвергнув мужей древнейших и мудрейших. Так смотри, Феодор,

выгодно ли нам выходить на такую опасность.

Феод. Нельзя удержаться, Сократ, от рассмотрения, что́ говорят те и другие мужи.

Сокр. Уж когда ты так желаешь, надобно рассмотреть. В вопросе о движении, началом исследования представляется мне то, что́ такое разумеют, полагая, что все движется. Я хочу сказать следующее: один ли вид движения понимают они, или, как мне кажется, два? Пусть, однако, не мне только кажется это, но принимай участие и ты, чтобы нам сообща терпеть, если бы действительно пришлось. Скажи мне: называешь ли ты движением то, когда предмет переходит из места в место либо вращается в том же месте?

Феод. Называю.

Сокр. Так пусть будет это один вид. Но когда, находясь в том же месте, стареет он, делается либо черным из белого, либо жестким из мягкого, или изменяется иным образом, — не сто́ит ли назвать это другим видом движения?

Феод. Мне кажется.

Сокр. Да и необходимо. Так я полагаю два вида движения: изменение и перехождение.

Феод. И правильно полагаешь.

Сокр. Разделив это таким образом, будем мы теперь разговаривать с теми, которые утверждают,

что все движется, и спросим: обоими ли видами, полагаете вы, все движется, — стремлением и изменением, или иное обоими, а иное которым-нибудь одним?

Феод. Но, клянусь Зевсом, я не могу отвечать на это. Думаю, что сказали бы: обоими.

Сокр. А ведь если бы не сказали, друг мой, то все представилось бы им и движущимся, и стоящим; и не более правильно было бы утверждать, что все движется, чем то, что все стоит.

Феод. Весьма справедливо.

Сокр. Но так как все должно двигаться, и недвижимости нет ни в чем, то все движется всегда всяким движением.

Феод. Необходимо.

Сокр. Рассматривай у них еще вот что: происхождение теплоты, или белизны, или чего бы то ни было, не так ли как-то, говорили мы, объясняют они, что каждое из этих свойств стремится вместе с чувством между действующим и страдающим, и страдающее бывает чувствуемым, но не чувством, а действующее — качественным, но не качеством? Может быть, качество представляется тебе именем необыкновенным, и ты не понимаешь его в общем значении: так слушай в частях. Действующее не бывает ведь ни теплотой, ни

белизной, но бывает теплым и белым; и прочее таким образом. Ты, вероятно, помнишь: мы в прежних рассуждениях говорили так, что одно, само по себе, не есть ни действующее, ни страдающее, и что только из взаимного сближения обоих этих состояний происходят чувства и вещи чувствопостигаемые, становясь, с одной стороны, такими или такими, с другой — чувствуемыми.

Феод. Помню; как не помнить!

Сокр. Пускай же прочее мы оставим, — иначе, или так говорят они, и, удерживая лишь то, о чем идет у нас речь, спросим: движется и течет, как вы полагаете, все, — не так ли?

Феод. Да.

Сокр. И обоими, какие различили мы, движениями, — стремлением и изменением?

Феод. Как же иначе? — если движение-то будет полное.

Сокр. А когда бы оно состояло только в стремлении, изменения же не имело, мы могли бы, вероятно, сказать, что стремящееся течет таким-то. Или как скажем?

Феод. Так.

Сокр. Но, поколику и это не стоит, — то есть, текущее течет не белым, а изменяется, так что происходит течение и этого самого — белиз-

ны, и превращение ее в иной цвет, чтобы не улавливалась она пребывающею в этом состоянии, — возможно ли назвать какой-нибудь цвет так, чтобы название его было правильно?

Феод. Как же это возможно, Сократ? Ведь что́ бы ни было в этом роде, — поколику текущее, оно всегда ускользает, как скоро произносится.

Сокр. А что скажем мы о каком-нибудь чувстве, например о чувствах зрения или слуха? пребывают ли они в том же состоянии зрения или слуха?

Феод. Конечно, не должны, как скоро все движется.

Сокр. Стало быть, не больше следует называть что-нибудь зрением, чем не зрением, и не больше иное чувство — чувством, чем не чувством, если все-то непременно движется.

Феод. Конечно нет.

Сокр. И однако ж чувство-то есть знание, как сказали мы, — я и Теэтет.

Феод. Было сказано.

Сокр. Стало быть, вопрошающему, что́ такое знание, мы скажем в ответ, что оно — не больше знание, чем незнание.

Феод. Выходит.

Сокр. Прекрасно же пришлось нам поправить свой ответ, по поводу нашего старания доказать,

что все движется, и с тою целью, чтобы он показался верным! Оказалось, как видно, что, как скоро все движется, и всякий ответ, о чем бы кто ни отвечал, равно правилен, поколику полагает, что это и так и не так — *есть*, или, если угодно, *бывает*, — чтобы не останавливать их на слове.

Феод. Правильно замечаешь.

Сокр. Кроме того только, Феодор, что сказал *так* и *не так*. Ведь и этого *так* говорить не следует: потому что *так* уже не движется, — равно и *не так*, которое тоже не есть движение. Впрочем, людям, высказывающим эту мысль, можно ли даже и употребить какое слово, если для выражения своего положения у них нет наименований, кроме одного: никаким образом? Так-то им больше пристало бы то, что называется беспредельным.

Феод. Им, в самом деле, очень прилично это наречие.

Сокр. Итак, от твоего друга, Феодор, мы отделились, и еще не уступаем ему, что всякий человек есть мера всех вещей, если кто не мудр. Не согласимся мы и в том, будто, по методе всеобщего движения, знание есть чувство, если только этот Теэтет не понимает дела как иначе.

Феод. Ты превосходно сказал, Сократ. Когда это решено, то и я, по условию, должен отделиться от

тебя со своими ответами; так как речь о Протагоре доведена до конца.

Теэт. Не прежде, однако ж, Феодор, пока Сократ и ты не рассмотрите, как недавно предположили, мнения тех, которые утверждают со своей стороны, что все стоит.

Феод. Молод ты, Теэтет, чтобы учить старших поступать несправедливо, нарушая условия! Приготовляйся-ка в остальном сам отвечать Сократу.

Теэт. Пожалуй, если хотите. Но я с бóльшим удовольствием слушал бы о том, о чем говорю.

Феод. Чтó вызывать всадников на поприще — тó вызывать Сократа на слово: спрашивай же, и услышишь.

Сокр. Но в том-то, Феодор, чтó приказывает Теэтет, я, кажется, не послушаюсь его.

Феод. Почему же не послушаться?

Сокр. Ведь, стыдясь слишком жестко вести исследование против Мелисса и других, которые говорят, что все есть стоячее одно, я меньше стыжусь всех их, чем одного Парменида. Парменид представляется мне, говоря словами Омира[71], человеком и возбуждающим к себе благоговение, и вместе страшным. Я обращался с этим мужем, когда был еще очень молод, а он очень стар, и мне тогда представлялась в нем чрезвычайная

глубина созерцания. Так я боюсь, что мы не поймем даже и его слов, а еще больше — отстанем от того, что́ мыслил он, когда говорил. Самое же великое, к чему направлено рассуждение, есть дело знания, что́ такое оно: ка́к бы вопрос о нем от вторгающихся насильственно речей не остался неразрешенным, если поддаваться им. Притом и поднятый теперь нами, чрезвычайно широкий предмет, если исследовать его мимоходом, может потерпеть вред; а когда исследование будет достаточно длинно, — затемнится вопрос о знании. Между тем не должно быть ни того, ни другого. Мы обязаны постараться повивальным своим искусством освободить Теэтета от того, чем он бременеет относительно знания.

Феод. Да, если кажется, надобно сделать так.

Сокр. Так относительно сказанного рассмотри, Теэтет, еще следующее. Ты отвечал, что чувство есть знание, — не так ли?

Теэт. Да.

Сокр. Но если бы кто спросил[72] тебя так: чем видит человек белое и черное, чем слышит высокое и низкое? Ты сказал бы, думаю: глазами и ушами.

Теэт. Сказал бы.

Сокр. Свободно употреблять имена и глаголы,

не рассматривая их с точностью, часто бывает, конечно, не неблагородно, и в противном этому больше рабства; однако ж и последнее иногда необходимо. Вот и теперь приходится укорить данный тобою ответ, как неправильный. Смотри, который ответ правильнее: глаза — то ли, чем видим, или то, чрез что видим? уши — то ли, чем слышим, или то, чрез что слышим?

Теэт. Чрез что чувствуем каждый предмет, — это мне больше кажется, Сократ, нежели то, чем.

Сокр. Странно в самом деле было бы, дитя, если бы у нас было много каких-нибудь чувств, как у деревянных коней, и если бы все они не сходились в некоторую одну идею, в душу ли то, или как ни пришлось бы назвать ее, — которою мы все чувствопостигаемое чувствуем посредством их, как бы посредством орудий.

Теэт. Да, это представление мне более кажется, чем то.

Сокр. Но ради чего довожу я его до точности? Действительно ли чем-нибудь в нас самих одним и тем же постигаем мы: чрез глаза — белое и черное, а чрез другие чувства — опять что-нибудь, и ты, — на вопрос, — все это отнесешь к телу? Впрочем, может быть, лучше будет высказать это тебе самому — посредством ответов, чем за

тебя вдаваться в соображения мне. Скажи же: то, чрез что чувствуешь теплое, жесткое, легкое, сладкое, — все это порознь, — к телу ли относишь ты или к чему иному?

Теэт. Ни к чему иному.

Сокр. А захочешь ли согласиться, что чувствуемое тобою посредством одной силы не может быть чувствуемо посредством другой? например, чувствуемое чрез слух — чрез зрение, а чувствуемое чрез зрение — чрез слух?

Теэт. Как не захотеть.

Сокр. Если, стало быть, ты мыслишь что-либо относительно обоих, то мыслишь уже не чрез особое орудие, равно как не чрез особое опять и чувствуешь что-либо относительно обоих.

Теэт. Конечно нет.

Сокр. Так, относительно голоса и цвета, не мыслишь ли ты сперва об обоих то самое, что это — оба?

Теэт. Мыслю.

Сокр. И то, что то́ и другое из них есть особое в рассуждении того и другого, а в рассуждении себя тожественное?

Теэт. Как же.

Сокр. И что оба — два, а которое-либо — одно?

Теэт. И это.

Сокр. Не в состоянии ли ты равным образом исследовать, сходны они между собою или не сходны?

Теэт. Может быть.

Сокр. Но чрез что́ все это мыслишь ты о них? Ведь общего им нельзя схватить ни слухом, ни зрением. Да и вот еще доказательство того, о чем говорим: если бы можно было рассмотреть два предмета, солоны ли оба они или нет, ты, знаю, скажешь, чем будешь рассматривать, и откроется, что это не есть ни зрение, ни слух, а что-то иное.

Теэт. Как не иное? это-то способность языка.

Сокр. Хорошо; а способность чего́ открывает тебе в этом и во всем общее, чем ты называешь бытие и небытие, и про что теперь же мы спрашивали относительно тех предметов? Всему этому какие припишешь ты орудия, посредством которых чувствует что бы то ни было наше чувствующее?

Теэт. Ты разумеешь бытие и небытие, подобие и неподобие, то же и особое, — также одно и иное относительно их число; явно, что спрашиваешь также о чете и нечете, и о прочем, что за этим следует, — чрез какое, то есть, орудие тела мы чувствуем это душою?

Сокр. Ты весьма хорошо идешь за мною, Теэтет: это самое и есть, о чем я спрашиваю.

Теэт. Но, — клянусь Зевсом, Сократ, — я не могу ничего сказать: мне только кажется, что для этих предметов решительно нет такого особого орудия, какие были для тех; душа здесь, по-видимому, сама собою рассматривает общее относительно всего.

Сокр. Ты прекрасен, Теэтет, а не то, что безобразен, как говорил Феодор; ибо кто прекрасно говорит, тот прекрасен и добр. Мало того, что прекрасен, — ты хорошо сделал также, что избавил меня от весьма длинного рассуждения, если тебе представляется, что душа иное рассматривает сама по себе, а иное — посредством способностей телесных. Ведь это именно было, что́ и мне самому казалось, и что́, по моему намерению, должно было показаться тебе.

Теэт. Да мне-то представляется.

Сокр. В которой же деятельности ее поставляешь ты сущность? Ведь этим-то особенно сопровождается все.

Теэт. Я поставляю в том, к чему душа стремится сама по себе.

Сокр. Неужели также в подобном и не подобном, в тожественном и особом?

Теэт. Да.

Сокр. Что же? В прекрасном и постыдном, в добром и злом?

Теэт. Сущность и этих предметов душа рассматривает, кажется, особенно в относительности их, соображая в себе прошедшее и настоящее с будущим.

Сокр. Пускай. Не правда ли, что жесткость жесткого будет чувствовать она чрез осязание, и мягкость мягкого таким же образом?

Теэт. Да.

Сокр. Но судить о сущности-то и о чем-либо стоящем, также о взаимной их противоположности, либо опять о существе противного, пытается у нас сама душа, принимаясь за предмет много раз и сравнивая его с другим.

Теэт. Конечно.

Сокр. Все впечатления, получаемые чрез тело и направляющиеся к душе, не естественно ли людям и животным чувствовать тотчас по рождении, тогда как соображения относительно тех вещей, направленные к сущности и пользе, едва достаются со временем, чрез большие заботы и воспитание, если кому и достаются?

Теэт. Без сомнения.

Сокр. Можно ли постигнуть истину того, что́ не

постигается как сущность?

Теэт. Невозможно.

Сокр. А чего истины кто не постиг, то́ самое будет ли когда-нибудь знать?

Теэт. Как же знать-то, Сократ?

Сокр. Стало быть, знание находится не во впечатлениях, а в умозаключении о них; потому что сущности и истины можно коснуться, как видно, здесь, а там невозможно.

Теэт. Видимо.

Сокр. Так ужели то́ и это назовешь ты тожественным, когда между ними так много различия?

Теэт. Да ведь это было бы несправедливо.

Сокр. Какое же дашь имя тому, — зрению, то есть, слышанию, обонянию, охладеванию, согреванию?

Теэт. Дам имя чувствования; какое иначе?

Сокр. Стало быть, чувствованием называешь ты все это?

Теэт. Необходимо.

Сокр. И этим-то, говорим, нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться сущности.

Теэт. Конечно, нельзя.

Сокр. Равно и знания.

Теэт. Тоже нет.

Сокр. Стало быть, чувствование и знание, Теэтет, никогда не могут быть тожественными?

Теэт. Видимо, что не могут, Сократ. И особенно теперь-то стало совершенно явно, что чувство отлично от знания.

Сокр. Но не для того ведь однако ж начали мы разговаривать, чтобы найти, что́ не есть знание, — а что́ оно есть. Теперь мы дошли по крайней мере до того, что будем уже искать его не в чувстве, а в том имени, какое получает душа, когда вдается в рассмотрение сущего сама по себе.

Теэт. А это, Сократ, называется, думаю, мнить[73].

Сокр. Правильно думаешь, друг мой. И смотрика теперь опять сначала: изгладив все прежнее, более ли ты видишь что-нибудь, когда дошел до этого. Скажи снова, что́ такое знание?

Теэт. Сказать, что оно есть вообще мнение, невозможно, Сократ, потому что бывают мнения и ложные: знание, должно быть, есть мнение истинное, — и это пусть будет моим ответом. А если нам, на пути вперед, это не покажется, как не показалось теперь, то мы попытаемся сказать что-нибудь иное.

Сокр. Но таким-то ведь образом нужно, Теэтет, чтобы ты говорил с бо́льшим усердием, а не как

прежде — отвечал нерешительно; потому что, если поступим так, достигнем одного из двух: или найдем то, к чему идем, или убедимся, что меньше знаем то, чего никак не знаем; а такой наградой[74] тоже пренебрегать не следует. Итак, что говоришь ты теперь? Из двух идей мнения, одной — истинного, другой — ложного, знанием называешь ты мнение истинное?

Теэт. Да; потому что теперь это опять кажется мне.

Сокр. Да стоит ли еще снова возвращаться к мнению?

Теэт. Чтó это говоришь ты?

Сокр. Меня и теперь как-то беспокоит, и в иные времена часто беспокоило то, что я, и в отношении к себе, и в отношении к другому, был в большом недоумении, не умея сказать, чтó это у нас за свойство и каким образом оно является.

Теэт. Какое свойство?

Сокр. То, что кто-нибудь имеет ложное мнение[75]. Я и теперь смотрю с недоумением, оставить ли нам этот вопрос, или исследовать его иным способом, чем как исследовали немного прежде.

Теэт. Почему же не исследовать, Сократ, если в самом деле представляется, что это так или иначе

нужно? Ведь вы — ты и Феодор — не худо сейчас говорили о досуге, что в занятии этого рода ничто не стесняет вас.

Сокр. Ты кстати вспомнил. Может быть, не дурно было бы опять как бы напасть на готовый след; потому что лучше сделать немногое, да хорошо, чем многое — недостаточно.

Теэт. Как же.

Сокр. Но каким образом? Что тут сказать? Скажем ли, что мнение бывает ложно всякий раз и что таковы мы по природе, следуя которой один из нас мнит ложно, а другой справедливо?

Теэт. Конечно, скажем.

Сокр. Не то ли именно свойственно нам по отношению и ко всему, и к отдельному, что мы или знаем, или не знаем? А что́ находится в средине между тем и другим, — то есть, учиться и забывать[76], — на то в настоящее время я не обращаю внимания; так как это теперь к предмету нашего рассуждения не относится.

Теэт. В самом деле, Сократ, иного-то ничего не остается относительно каждой вещи, кроме как — знать и не знать.

Сокр. Так не необходимо ли, стало быть, мнящему иметь мнение или о том, что́ он знает, или о том, чего не знает?

Теэт. Необходимо.

Сокр. Но знающему-то не знать того самого (чтó он знает), или не знающему знать (не знаемое) невозможно.

Теэт. Как не невозможно!

Сокр. Посему человек, имеющий ложное мнение о том, чтó он знает, не думает ли, что это — не это, а нечто отличное от того, чтó он знает, — и, зная то и другое, не знает ни того ни другого?

Теэт. Но это невозможно, Сократ.

Сокр. А кто не знает чего-нибудь, тот думает ли, что это есть нечто отличное от того, чего он не знает? и не знающий ни Теэтета, ни Сократа, не заберет ли себе в голову, что Сократ есть Теэтет, или Теэтет — Сократ?

Теэт. Да как же это?

Сокр. Между тем чтó кто знает, того, вероятно, не почитает тем, чего не знает, а того, чего не знает, — тем, что знает.

Теэт. Это будет чудовищно.

Сокр. Каким же образом имел бы кто-нибудь ложное мнение? Ведь вне этого мнить, вероятно, нельзя, если только мы все или знаем, или не знаем; а в этих пределах нигде, по-видимому, невозможно иметь мнение ложное.

Теэт. Весьма справедливо.

Сокр. Но, может быть, не так надобно исследовать искомое, — идти не к знанию и незнанию, а к бытию и к небытию?[77]

Теэт. Как ты говоришь?

Сокр. Проще сказать, вот как: кто мнит, о чем бы ни было, то́, чего нет, тот не может не иметь мнения ложного, сколько бы впрочем ни было у него ума.

Теэт. И это опять естественно, Сократ.

Сокр. Как же? Что скажем, Теэтет, если спросят нас: возможно ли для кого-нибудь то, что вы говорите? Кто из людей будет мнить не существующее, — в рассуждении как предметов действительных, так и вещи самой по себе? Мы-то, как видно, дадим на это такой ответ: когда думающий будет думать по крайней мере несправедливо. Или как скажем?

Теэт. Так.

Сокр. А бывает ли это и в других случаях?

Теэт. Что?

Сокр. То, чтобы кто-нибудь, видя нечто, не видел ничего?

Теэт. Как же это возможно?

Сокр. Однако ж, кто видит одно-то, тот видит нечто существующее. Или ты думаешь, что одно есть и в не существующем?

Теэт. Не думаю.

Сокр. Стало быть, видящий что-нибудь одно-то видит существующее.

Теэт. Явно.

Сокр. И следовательно слышащий что-нибудь слышит также нечто одно, — слышит существующее.

Теэт. Да.

Сокр. И касающийся чего-нибудь касается именно одного, — касается существующего, как скоро одного.

Теэт. И это.

Сокр. А имеющий мнение не одно ли нечто мнит?

Теэт. Необходимо.

Сокр. Мнящий же нечто одно не то ли мнит, что́ существует?

Теэт. Согласен.

Сокр. Стало быть, кто мнит не существующее, тот ничего не мнит.

Теэт. По-видимому; ничего.

Сокр. Но ведь ничего не мнящий-то вовсе и не мнит.

Теэт. Ясно, кажется, что так.

Сокр. Стало быть, не существующего мнить нельзя, — ни в рассуждении предметов действи-

тельных, ни в рассуждении вещи самой по себе.

Теэт. По-видимому, нельзя.

Сокр. Значит, иметь ложное мнение есть что-то иное, чем мнить то, что не существует?

Теэт. Явно, что иное.

Сокр. Посему мнение у нас бывает ложным и не так, и не как немного прежде рассматривали мы его.

Теэт. Уж конечно нет.

Сокр. Не дать ли так происходящему вот какого имени?

Теэт. Какого?

Сокр. Мнения, оказывающегося ложным, не назвать ли иномнением[78] (ἀλλοδοξίαν), — когда кто, сменив в своей мысли что-либо существующее, считает его опять иным существующим? Ведь таким образом он всегда мнит хоть и существующее, однако ж одно вместо другого, — и, не попадая на тот предмет, который рассматривал, справедливо может быть назван ложно мнящим.

Теэт. Теперь ты сказал, кажется, весьма правильно; потому что, когда вместо прекрасного мнят постыдное, или вместо постыдного прекрасное, тогда, по справедливости, мнят ложно.

Сокр. Ты относишься ко мне, Теэтет, с презрением, а не с осторожностью.

Теэт. Почему так?

Сокр. Я кажусь тебе, думаю, неспособным ухватиться за твое «*по справедливости ложно*», и спросить: разве может быть скорое медленно, или легкое тяжело, или что́ другое противное оказываться противным себе, — не по своей природе, а по природе противного? Впрочем, чтобы отвага твоя не была напрасною, я оставляю это. Так тебе нравится, говоришь, та мысль, что иметь ложное мнение –значит водиться иномнением?

Теэт. Нравится.

Сокр. Стало быть, по твоему мнению, одно что-нибудь можно полагать в мысли как другое, а не как это.

Теэт. Конечно, можно.

Сокр. Если же в чьей-нибудь мысли делается так, то не необходимо ли ей мыслить или оба, или только другое?

Теэт. Конечно, необходимо.

Сокр. Притом либо вместе, либо преемственно?

Теэт. Прекрасно.

Сокр. Но мышлением то́ ли называешь ты, что́ я?

Теэт. А ты что называешь?

Сокр. Беседу, которую душа ведет сама с собою, когда что-нибудь рассматривает. Вот ты видишь

во мне как бы человека незнающего; в эту минуту я представляю душу свою так: мне воображается, что она, размышляя, не иное что делает, как разговаривает, — сама себя спрашивает и отвечает, утверждает и отрицает. И тогда, как ею что-нибудь определено, выход из недоумения скорее или медленнее сделан, тожественное высказано и сомнения больше нет, — мы приписываем ей мнение. Поэтому мнить у меня называется говорить, мнением же я почитаю высказанное слово, — высказанное однако ж не другому кому и не голосом, а молча, себе самому. А ты что думаешь?

Теэт. И я то же.

Сокр. Стало быть, кто одно мнит другим, тот говорит также, как видно, самому себе, что одно есть другое,

Теэт. Как же.

Сокр. Припомни же, говорил ли ты когда-нибудь самому себе, что прекрасное всего более есть безобразное, либо несправедливое — справедливое, или — и это главное, — смотри, принимался ли ты когда-нибудь уверять себя, что одно всего более есть другое? Не совершенно ли напротив, ты даже и во сне никогда не осмеливался сказать себе, что нечет непременно есть чет, либо что́

иное такое же?

Теэт. Ты правду говоришь.

Сокр. Думаешь ли, что кто-нибудь здоровый, а не сумасшедший, дерзнет серьезно говорить сам с собою и уверять себя, что бык необходимо есть лошадь, или два — одно?

Теэт. Клянусь Зевсом, нет.

Сокр. Итак, если говорить с самим собою значит мнить, то, говоря и мня оба-то представления и касаясь душою того и другого, никто не мог бы ни говорить, ни мнить, что одно есть другое. Посему и тебе надобно оставить речь о другом. Ведь я полагаю это самое так: никто не мнит, что постыдное прекрасно, или иное что-нибудь такое.

Теэт. И я оставляю, Сократ; так как мне нравится, что́ ты говоришь.

Сокр. Стало быть, кто мнит оба представления, тому невозможно мнить, что одно есть другое.

Теэт. Выходит.

Сокр. Мнящий же только одно-то, а никак не другое, никогда не будет мнить, что одно есть другое.

Теэт. Справедливо; потому что иначе он принужден был бы касаться и того, о чем не мнит.

Сокр. Стало быть, иномнение невозможно ни для того, кто мнит оба представления, ни для

того, кто — которое-нибудь одно; следовательно, кто определял бы, что ложное мнение есть инômнение, тот не сказал бы ничего; потому что ни этим образом, ни прежним не открывается в нас ложного мнения.

Теэт. Видно, что нет.

Сокр. Но ведь если не откроется это, Теэтет, то мы принуждены будем допустить много странного.

Теэт. Что именно?

Сокр. Я не скажу тебе, пока не попытаюсь рассмотреть предмет со всех сторон; потому что стыдно было бы мне за нас, при настоящем затруднении, быть поставленными в необходимость согласиться в том, чтó я говорю. Но если найдем и выйдем на свободу, то, уже не опасаясь возбудить смех, скажем о других, с кем это случается. А когда затруднения нисколько не преодолеем, тогда смиримся, думаю, и, подобно корабельным пловцам, предавшись слову, будем терпеть и принимать, чего бы оно ни захотело. Послушай-ка, какой еще представляется нам путь исследования.

Теэт. Говори.

Сокр. Скажу, что мы неправильно согласились, допустив, будто тому, кто знает что-нибудь,

невозможно мнить, что чего он не знает, есть то самое, — и обманываться: напротив, это в некоторых случаях возможно.

Теэт. Не то ли говоришь ты, что́ и я подозревал, когда мы полагали, что это таково: что, то есть, иногда я, зная Сократа, а вдали видя другого человека, которого не знаю, думал, что это Сократ, которого знаю? В этом-то ведь случае бывает именно то, что ты говоришь.

Сокр. Так не отказаться ли нам от этого положения, которое в том, что́ мы знаем, делало нас, знающих, не знающими?

Теэт. Конечно.

Сокр. Ведь мы положим не так, а вот как, — и дело у нас, может быть, кое-как уладится, — а может быть, и не пойдет на лад. Видишь, мы в настоящем случае так поставлены, что нам необходимо испытывать предмет, поворачивая его на все стороны. Смотри же, дело ли я говорю. Возможно ли, чтобы кто, прежде не зная чего-нибудь, после научился?

Теэт. Конечно, возможно.

Сокр. Потом опять другому, третьему?

Теэт. Почему не так.

Сокр. Представь же, для ясности, что в душах наших есть[79] восковой оттиск, у одного больше,

у другого меньше, и воск у того чище, у этого грязнее, у того тверже, у этого мягче, а у иных он умеренный.

Теэт. Представляю.

Сокр. Положим теперь, что этот воск есть дар матери муз, Мнимосины, и что на нем, — что ни захотелось бы нам помнить из вещей виденных, слышанных, либо, при посредстве чувств и размышления, придуманных нами самими, — мы кладем знаки, отпечатлевая их будто перстнем. И вот, что отпечатлено, мы помним и знаем, пока есть образ отпечатленного; а когда оттиск изгладился, или нельзя бывает сделать его, забываем и не знаем.

Теэт. Пусть так.

Сокр. Итак, знающий то, что́ видит или слышит, и рассматривающий это, — сообрази, — может ли таким образом иметь ложное мнение?

Теэт. Каким, то есть?

Сокр. Думая, что знаемое иногда он знает, иногда нет. Ведь это-то, соглашаясь в невозможном, мы прежде не хорошо допустили.

Теэт. А теперь как ты говоришь?

Сокр. Говоря об этом, надобно сперва различить[80] следующее: невозможно, чтобы, кто что знает, имея в своей душе память о том, но не

чувствует того, почитал это чем-то отличным от знаемого, тогда как носит в себе тип его, только не чувствует; и опять, чтобы, кто что знает, знаемое принимал за то, чего не знает и печати чего в себе не носит; и опять, кто чего не знает, считал бы за то, чего не знает, а что знает, — за то, что знает. Невозможно также, чтобы кто, что чувствует, чувствовал как что-то отличное от того, что чувствует; и кто, что чувствует, принимал бы за то, чего не чувствует, а чего не чувствует — за то, что чувствует. Но и того, если можно, несбыточнее, чтобы кто, зная что-либо, чувствуя знаемое и имея чувственный его признак, почитал это опять чем-то отличным от того, что знает, чувствует и чего имеет тоже чувственный признак; и чтобы, кто что знает, что чувствует и чего верное изображение носит в памяти, почитал это тем, что знает, или чтобы, кто что знает и чувствует, имея такое же изображение, знал то, что чувствует; или опять, чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал, что не знает этого и не чувствует; или чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал то, чего не знает; или чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал то, что этого не чувствует. Все это невозможностью перевешивает возможность иметь здесь ложное мнение.

Итак, остается, что оно бывает, если и в иных, то, конечно, в следующих случаях.

Теэт. В каких же? Не пойму ли я больше из них-то? а теперь ведь не следую за тобою.

Сокр. В тех, когда кто, зная что-нибудь, думает, что это есть нечто отличное от того, что он знает и чувствует; или когда кто не знает чего-либо, но чувствует; или когда кто знает и чувствует что-нибудь из того опять, что знает и чувствует.

Теэт. Теперь я еще больше отстал, чем тогда.

Сокр. Выслушай же прежнее снова вот как: зная Феодора и имея в самом себе память о том, каков он, таким же образом и Теэтета, — не бывает ли, что я иногда вижу их, а иногда нет, иногда прикасаюсь к ним, а иногда нет; тоже и слышу, или постигаю каким-нибудь другим чувством; а иногда относительно вас не имею никакого чувства, хотя тем не менее помню вас и знаю в себе?

Теэт. Конечно.

Сокр. Так пойми же, во-первых: я хочу высказать то, что можно и не чувствовать, что́ знаешь, можно и чувствовать.

Теэт. Правда.

Сокр. Но не правда ли, что чего кто не знает, того часто может и не чувствовать, а часто — только чувствовать?

Теэт. Возможно и это.

Сокр. Смотри же, более ли теперь будешь следовать. Сократ знает Феодора и Теэтета; но не видит никоторого, и в отношении к ним нет у него никакого иного чувства: ведь он не стал бы мнить сам в себе, что Теэтет есть Феодор. Дело ли говорю я, или нет?

Теэт. Да, совершенную правду.

Сокр. Так вот смысл тех слов, которые сказал я прежде.

Теэт. Действительно, было сказано.

Сокр. Затем и второе положение: что одного из вас зная, а другого не зная, и никоторого не чувствуя, я никак опять не подумал бы, что кого я знаю, есть тот, которого не знаю.

Теэт. Правильно.

Сокр. Третье же то, что, никоторого не зная и не чувствуя, я не подумал бы, что кого не знаю, тот есть кто-то иной в отношении к тем, которых не знаю. Представляй, что ты по порядку снова слышал и все прочие прежде сказанные случаи, в которых я о тебе и Феодоре не буду иметь ложного мнения, обоих ли вас знаю или не знаю, или одного знаю, а другого не знаю. То же самое и о чувствах. Следуешь ли теперь?

Теэт. Следую.

Сокр. Итак, ложно мнить остается в том случае, когда, зная тебя и Феодора и на том воске имея как бы знаки ваших перстней, а между тем смотря на обоих вас издали и недостаточно, я стараюсь собственным зрением приписать каждому из вас принадлежащий ему знак, привязать и приладить к нему оставшийся во мне самом его след, чтобы вышло узнание; но, не достигая этого, и как бы при обуваньи перемешивая сапоги, воззрение на того или другого отношу к знаку чужому, либо — что́ бывает, когда смотришься в зеркало, — правую сторону вижу на левой и под влиянием такого впечатления ошибаюсь. Тогда-то случается ложно мнить или иметь иномнение.

Теэт. В самом деле, Сократ, свойство мнения чрезвычайно подходит к тому, что́ ты говоришь.

Сокр. Бывает еще и то, что, зная обоих вас, одного не только знаю, но и постигаю чувством, а другого нет, и знание другого у меня не согласно с чувством. Это говорил я тебе прежде; но тогда ты не понимал меня.

Теэт. Действительно, не понимал.

Сокр. Между тем то́-то и разумел я, когда сказал, что знающий одного и чувствующий, и имеющий знание, согласное с чувственным на него воззрением, никогда не подумает, что этот один

есть кто-то иной, между теми другими, которых он знает и чувствует, и знание свое тоже подтверждает чувством. Не так ли было говорено?

Теэт. Да.

Сокр. И оставалось-то, кажется, то, что говорим теперь, — оставался случай, в котором мы полагаем проявление ложного мнения, когда, то есть, зная обоих вас и обоих видя или постигая иным чувством, я приписываю обоим знаки, не по одному и тому же чувственному воззрению на того и другого, но поступаю как плохой стрелок, пускающий стрелу не в ту цель и не попадающий, — что́ и названо ложью.

Теэт. Естественно.

Сокр. Итак, мышление всячески ошибается, когда одному знаку чувство присуще, а другому нет, и когда знак чувства отсутствующего приноровляется к присущему. Одним словом, чего кто не знает и никогда не чувствовал, в отношении к тому нельзя, как видно, ни лгать, ни иметь ложное мнение, если мы говорим что-нибудь здравое. Мнение, как ложное, так и истинное, вращается и быстро движется вокруг того, что мы знаем и чувствуем: если, то есть, сродные впечатления и типы сводит оно соответственно и прямо, то бывает истинным; а когда стороною

и косо — ложным.

Теэт. Не хорошо ли это говорится, Сократ?

Сокр. А услышав еще нечто, ты скажешь то же еще скорее. Ведь мнить истину прекрасно, а лгать постыдно.

Теэт. Как не постыдно.

Сокр. Но отсюда происходит, говорят, вот что. Когда в чьей-нибудь душе воск глубок, обилен, легок и благоприлично выработан, так что идущее чрез чувства напечатлевается в сердце души, — как сказал Омир, намекая на подобие воска, — тогда знаки, отпечатавшись в нем чисто и будучи довольно углублены, сохраняются долгое время, и такие люди бывают, во-первых, очень понятливы, потом памятливы, поколику знаков чувства не меняют, но мнят истину; ибо так как эти знаки ясны и положены на просторе, то скоро все порознь распределяются по своим печатям, носящим имена вещей. И вот кто называются мудрецами. Или тебе не кажется?

Теэт. Чрезвычайно.

Сокр. Затем, когда сердце космато, — что восхвалил во всех отношениях мудрый поэт[81], — или когда оно грязно и наполнено нечистым воском, либо слишком мягко, или жестко, тогда, у кого оно мягко, тот хотя бывает и понятлив, но

забывчив; а у кого жестко, тот напротив. Косматые же и каменные, носящие в себе множество земли или грязи, имеют отпечатки неявственные. Неявственны также они и у людей с сердцем жестким, потому что в них нет глубокости; неявственны они и у мягкосердых, так как в них знаки сливаются и оттого скоро становятся темными. А когда, сверх всего этого, знаки в них, от тесноты, совпадают между собою, что бывает в чьей-либо душонке маленькой, тогда оказываются еще менее явственными, чем те. Так вот все эти способны питать мнения ложные; потому что, видя, слыша или мысля что-нибудь, но не будучи в состоянии скоро распределять отдельные знаки по отдельным вещам, они бывают медленны, и, приписывая им чужое, часто и видят, и слышат, и мыслят ложно, а потому называются заблуждающимися относительно сущего и невеждами.

Теэт. Ты говоришь справедливее, чем сказал бы кто-нибудь, Сократ.

Сокр. Положим ли, стало быть, что у нас есть мнения ложные?

Теэт. Непременно.

Сокр. Тоже и истинные?

Теэт. И истинные.

Сокр. Так, думаем, достаточно допущено, что

всего более имеем мы те и другие?

Теэт. Чрезвычайно достаточно.

Сокр. Досадное, Теэтет, и поистине неприятное должно быть существо человек болтливый.

Теэт. Что́ так? К чему это сказал ты?

Сокр. Сказал в досаде на свою тупость и подлинно болтливость: ибо какое иное имя дать тому, кто тянет свою речь туда и сюда[82], по медленности не убеждаясь ни в чем и с трудом отрываясь от каждого положения?

Теэт. Так тебе-то что же досадовать?

Сокр. Не только досадую, но и боюсь, что не в состоянии буду отвечать, когда спросят меня: Сократ! ты нашел, что ложное мнение не бывает во взаимном отношении ни чувств, ни мыслей, а является в соприкосновении чувства с мыслью? Я подтвержу это, думаю, с видом самодовольства, как бы мы нашли что-то прекрасное.

Теэт. Мне по крайней мере кажется, Сократ, что доказанное теперь и не постыдно.

Сокр. Поэтому, скажут, ты говоришь, что человека, которого только мыслим, а не видим, мы никогда не сочтем за коня, которого также и не видим и не касаемся, а только мыслим, и ничего более относительно его не чувствуем? Да, говорю, — это будет, думаю, мой ответ.

Теэт. Да и правильно.

Сокр. Что же? скажут: число одиннадцать, которое можно не более как мыслить, нельзя поэтому никогда счесть за число двенадцать, которое также только мыслится? Ну-ка, отвечай на это ты.

Теэт. Я буду отвечать, что, когда видишь, или осязаешь, можно принять одиннадцать за двенадцать; но пока эти числа держишь только в мысли, о них нельзя иметь такого мнения.

Сокр. Что же? думаешь ли, никто никогда не брался за исследование пяти и семи самих в себе, — говорю не о пяти и семи человеках или о чем другом, а о самых числах *пять* и *семь*, что́ мы называли тогда знаками на печати и говорили, что в отношении к ним не бывает ложного мнения? Этого самого не исследовал ли уже когда кто-нибудь из людей, говоря сам себе и спрашивая: сколько составится из них, — и не думал ли один, что выйдет одиннадцать, а другой — что двенадцать? Разве все говорят и думают, что сумма их — двенадцать?

Теэт. Нет, клянусь Зевсом; многие — и одиннадцать; и чем больше рассматриваемое число, тем скорее ошибаются. Ведь я думаю, что ты говоришь о всяком числе.

Сокр. И правильно думаешь. Всмотрись же,

иное ли что бывает тогда, кроме того, что самое это «двенадцать» представляется на печати как одиннадцать?

Теэт. Вероятно.

Сокр. Поэтому не возвращаемся ли мы к прежним речам? Ведь кто испытывает это, тот, что́ знает, почитает отличным от всего, что также знает; а это, сказали мы, невозможно, и принуждены были положить, что в этом отношении ложного мнения не бывает, чтобы не поставить себя в необходимость утверждать, что знающий есть вместе и не знающий.

Теэт. Весьма справедливо.

Сокр. И так надобно постановить, что ложное мнение есть что-нибудь другое, а не принятие мысли за чувство. Ведь если бы оно было это, то в самых помыслах мы никогда не обманывались бы: а теперь-то — либо нет ложного мнения, либо что́ кто знает, того может и не знать. Что изберешь ты из этого?

Теэт. Трудный выбор предлагаешь ты, Сократ.

Сокр. Однако ж того-то и другого вместе рассудок, должно быть, не допустит. Впрочем надобно на все отваживаться: что́, если бы мы решились бесстыдничать?

Теэт. Как?

Сокр. Захотевши сказать, что́ такое значит — знать.

Теэт. Да какое же в этом бесстыдство?

Сокр. Ты как будто и не замечаешь, что все с самого начала рассуждение наше клонилось к изысканию знания, так как мы не знаем, что́ такое оно.

Теэт. Нет, замечаю.

Сокр. И тебе кажется не стыдно — не зная знания, заявлять, каково знание. Да, Теэтет, давно уже беседа наша полна нечистоты. Тысячекратно доселе повторяли мы слова: *знаемое* и *не знаемое, знаем* и *не знаем,* как будто понимая друг друга, — тогда как не знаем еще, что́ называется знанием! Если угодно, вот и теперь опять мы употребляем слова *не знать* и *понимать,* как будто следует употреблять их, когда нет у нас знания.

Теэт. Но каким образом будешь ты разговаривать, Сократ, обходя их?

Сокр. Никаким, пока только я есмь я. Когда бы, конечно, был я спорщиком, или когда бы такой человек находился теперь между нами, — без сомнения, сказал бы, что они должны быть обходимы, и очень укорял бы нас за то, что́ я говорю. А так как мы люди плохие, то хочешь ли, я осмелюсь сказать, что́ такое знание? Мне

представляется, что это будет сказано кстати.

Теэт. Осмелься, ради Зевса. А что ты не будешь обходить тех слов, в том получишь совершенное прощение.

Сокр. Слыхал ли ты, что́ ныне называют знанием?

Теэт. Может быть; однако ж в эту минуту не припомню.

Сокр. Знание, говорят, есть имение знания.

Теэт. Правда.

Сокр. А мы немного переиначим и скажем: *владение знанием*.

Теэт. Какое же различие найдешь ты между этим и тем?

Сокр. Может быть, никакого: но, что́ покажется, слушай и вместе со мною испытывай.

Теэт. Если только буду в состоянии.

Сокр. Так вот, владеть и иметь, мне кажется, не одно и то же. Положим, например, кто-нибудь, купивши платье и владея им, не носит его: мы не сказали бы, что он имеет это платье, а сказали бы, что он владеет им.

Теэт. И правильно.

Сокр. Смотри же, нельзя ли так, и приобретши знание, не иметь его, подобно тому, кто, наловив диких птиц, голубей, или других животных, пи-

тает их в построенной дома голубятне. Ведь мы некоторым образом, вероятно, могли бы сказать, что он всегда имеет их, потому именно, что приобрел. Не так ли?

Теэт. Да.

Сокр. А другим-то образом не имеет ни одного, и относительно их принадлежит ему только власть: так как он заключил их и сделал подручными в собственной своей ограде, то владеет правом, поймав которое угодно, брать их и держать, когда захочет, и опять отпускать; и это может делать, сколько раз ему ни вздумается.

Теэт. Так.

Сокр. И опять, как прежде мы приготовляли в душах какое-то, не знаю, восковое изображение, так теперь построим в каждой душе некоторые голубятни для различных птиц, из которых одни везде, где случится, летают особо от прочих стадами, другие — в небольшом числе, а некоторые — поодиночке.

Теэт. Пусть будут построены. Что же из этого?

Сокр. Пока мы в детстве, это помещение, надобно сказать, бывает пусто; а вместо птиц должно мыслить знания. И кто, приобретши какое знание, запер его в своей ограде, о том следует говорить, что он научился, или нашел

дело, к которому относилось это знание, и это называется «знать».

Теэт. Пусть так.

Сокр. Потом опять, когда вздумается ловить знания, брать их, держать и снова отпускать, смотри, какие требуются имена: те ли, какие употреблялись прежде, когда знание было приобретаемо, или другие? Ты яснее поймешь, что́ я говорю, вот из чего. Признаешь ли ты искусство арифметическое?

Теэт. Да.

Сокр. Представь же, что это есть ловля знаний, относительно всякого чета и нечета.

Теэт. Представляю.

Сокр. Этим-то, думаю, искусством и сам он знания о числах держит в подчинении, и другим передает их, которые передает.

Теэт. Да.

Сокр. И передающий-то, говорим, учит, а принимающий учится; тому же, кем они приобретены и содержатся в той голубятне, приписываем знания.

Теэт. Конечно.

Сокр. Так вникни теперь, что́ отсюда следует. Знающий в совершенстве арифметику иные ли имеет знания, как не знания всех чисел? Ведь в

душе его есть знания обо всех числах.

Теэт. Как же.

Сокр. Но такой не будет ли считать что-нибудь, либо находящееся в нем самом, либо иное нечто вне его, что́ определяется числом?

Теэт. Как не считать.

Сокр. А считать-то есть не иное что, положим мы, как рассматривать, сколь велико какое-нибудь число.

Теэт. Так.

Сокр. Стало быть, рассматривающий то, что́ он знает, представляется как бы не знающим, хотя мы согласились, что ему известны все числа. Ты, вероятно, слышишь иногда такие несообразности?

Теэт. Да.

Сокр. Посему, уподобляя это приобретению и ловле голубей, мы скажем, что ловля бывает двоякая: одна — до приобретения, чтобы приобресть; другая — после приобретения, чтобы взять и держать в руках, что́ некогда приобретено. Таким образом, человек, давно уже, посредством учения, получивший знание чего-нибудь и узнавший это, может изучать опять то же самое, снова принимаясь за знание известной вещи и держа его, как давно приобретенное, только в уме кстати не

возбуждавшееся.

Теэт. Правда.

Сокр. Об этом-то я сейчас спрашивал, какие надобно употреблять имена, говоря о знаниях, когда арифметист будет считать или грамматист читать. Знающий станет ли в таком случае снова учиться у себя тому, что узнал?

Теэт. Но это странно, Сократ.

Сокр. Так, скажем, они не знают того, что́ читают и считают, — тогда как мы уступили им знание всех букв и чисел?

Теэт. И это несообразно.

Сокр. Ну, хочешь ли, положим, что об именах нечего нам беспокоиться, кому куда ни заблагорассудилось бы направлять слова: *познавать* и *учиться*, коль скоро мы определили, что иное дело — приобресть знание, и иное — иметь его, и коль скоро невозможно, говорим, чтобы кто не приобрел того, что́ приобрел, — отчего никогда никому и не приходится не знать, что́ он знает, хотя получить ложное об этом мнение можно? Ведь есть возможность — не иметь об этом знания, а принять одно за другое, когда, ловя которое-нибудь из летающих вокруг знаний, по ошибке, берешь одно вместо другого, когда, следовательно, одиннадцать считаешь двенадца-

тью, принимая знание одиннадцати за знание двенадцати, как бы ловя в себе дикого голубя за ручного.

Теэт. Это сообразно.

Сокр. А когда которое намерен взять, то́ и берешь, тогда лжи нет, — ты мнишь действительное: таким-то образом бывает мнение истинное и ложное, и нам ничто не мешает в том, на что прежде мы досадовали. Подтвердишь это или как поступишь?

Теэт. Так.

Сокр. Стало быть, от положения: что знаешь, того не знаешь, мы отделались; ибо, приобретши нечто, никогда не случается не приобресть этого, ошиблись ли мы в чем или не ошиблись. Страшнее, по-видимому, представляется мне другое положение.

Теэт. Какое?

Сокр. Если обмен знаний будет ложным мнением.

Теэт. Да как же?

Сокр. Страшно, во-первых, то, что имеющий знание о чем-нибудь не знает этого самого, — не знает не незнанием, а своим о себе знанием; во-вторых опять, мнить, что другое есть это, а это — другое. Как не велика несообразность по-

лагать, что, когда знание привходит, душа не имеет никакого знания, но все не знает? Из этого основания ничто не препятствует заключить, что и привзошедшее незнание заставляет нечто знать, и слепота — видеть, если знание заставит иногда кого-нибудь не знать.

Теэт. Может быть, не хорошо мы положили, Сократ, понимая птиц только как знания: надлежало представлять, что вместе с ними летают в душе и незнания, и что ловец, хватая иногда знание, иногда незнание относительно той же вещи мнит ложно незнанием, а справедливо — знанием.

Сокр. Не легко, конечно, не хвалить тебя, Теэтет; однако рассмотри опять, что́ ты сказал. Пусть будет так, как говоришь: взявший-то незнание будет, полагаешь, иметь ложное мнение? Не так ли?

Теэт. Да.

Сокр. Не думая впрочем, что он ложно мнит.

Теэт. Как же.

Сокр. А справедливо, — и будет в том убеждении, что он знает то, в отношении к чему солгал.

Теэт. Почему не так.

Сокр. Следовательно будет думать, что он поймал знание, а не незнание.

Теэт. Явно.

Сокр. Поэтому, долго ходя вокруг, мы опять пришли к прежнему недоумению. Ведь тот обличитель засмеется теперь и скажет: полагаете ли вы, почтеннейшие, что знающий то и другое — знание и незнание, — думает, что знаемое им есть нечто отличное от всего, что он знает? Или не знающий ни того, ни другого мнит, что не знаемое отлично от всего, чего он не знает? Или, это зная, а того не зная, знаемое принимает он за не знаемое, а не знаемое — за знаемое? Или снова скажете мне, что по отношению к познаниям и незнаниям есть опять знания, приобретший которые запер их в других каких-то смешных голубятнях или восковых слепках и знает, пока приобрел, но не имеет их в душе под рукою? Так-то вы, не делая больше ничего, принуждены тысячекратно возвращаться к тому же! Что будем отвечать на это, Теэтет?

Теэт. Но, — клянусь Зевсом, Сократ, — я не нахожу, что тут говорить.

Сокр. Так не хорошо ли укоряет нас исследование, дитя, показывая, что мы неправильно ищем ложного мнения прежде знания, которое оставили? Ведь первое невозможно знать, пока не возьмешь по надлежащему знания, что́ такое

оно.

Теэт. В настоящем случае необходимо думать так, как ты говоришь.

Сокр. Что же будет знание? спросит кто-нибудь опять сначала. Ведь мы, вероятно, не будем же отказываться от этого вопроса?

Теэт. Всего менее, если только ты-то не откажешься.

Сокр. Скажи же, как нам лучше отвечать, чтобы всего менее противоречить самим себе?

Теэт. Как мы взялись прежде, Сократ; потому что я не представляю ничего другого.

Сокр. Как?

Теэт. Сказать, что истинное мнение есть знание. Ведь истинное-то мнение безошибочно, и что бывает согласно с ним, все то хорошо и прекрасно.

Сокр. Проводник чрез реку говорит, Теэтет: вода сама[83] покажет. Так-то и мы: если будем исследовать предмет на ходу, исследуемое скоро само откроет, в чем заключается препятствие; а когда будем стоять, ничто не откроется.

Теэт. Ты правильно говоришь; пойдем же и будем рассматривать.

Сокр. Но тут-то коротко рассматривание: целое искусство[84] удостоверяет тебя, что истинное

мнение не есть знание.

Теэт. Как так? Что это за искусство?

Сокр. Искусство великанов в мудрости, которых называют риторами и дельцами в судах. Ведь они своим искусством убеждают не уча, а заставляя мнить, что́ им угодно. Разве это, думаешь, какие-то такие сильные учители, что немного утечет воды, как они удовлетворительно докажут истину событий даже тем, которые и не видели ограбленных или испытавших иное насилие?

Теэт. Никак не думаю; но убеждать убеждают.

Сокр. А убеждать не значит ли, говоришь, заставить мнить?

Теэт. Как же.

Сокр. Но не правда ли, что когда судьи справедливо бывают убеждены в том, что́ можно знать только видевшему, а иначе нельзя, тогда, судя о деле по слуху и получив истинное мнение, они, при своем праве на убеждение, судят без знания, если судят хорошо?

Теэт. Без сомнения.

Сокр. А если бы истинное мнение и знание были одно и то же, друг мой, то судья совершенный никогда не мнил бы право без знания. Видно, они отличны одно от другого.

Теэт. Теперь пришло мне на мысль то, Сократ,

что́ я слышал от кого-то, но забыл было. Он сказал, что истинное мнение с умом есть знание[85], а без ума — отлично от знания. И в чем не представляется ума, то не познаваемо, — так называл он это, — а в чем представляется, то познаваемо.

Сокр. Ты говоришь очень хорошо. Но скажи, как различается у тебя познаваемое и не познаваемое: одинаково ли слышали об этом я и ты?

Теэт. Не знаю, в состоянии ли буду раскрыть это. Но если бы говорил кто другой, то, думаю, следовал бы.

Сокр. Выслушай же один сон вместо другого. Я, кажется, тоже слышал от кого-то, что первые как бы стихии, из которых сложены как мы, так и все прочее, не имеют ума; потому что можно наименовать отдельно каждую стихию только саму по себе, а прибавить, что́ такое она есть или не есть, ничего нельзя; можно приписывать ей существование или несуществование, а поставлять ее в отношение не должно, если говорится о ней одной, поколику не должно быть прилагаемо к ней ни это, ни то, ни отдельное, ни одно, ни таково, ни многое другое подобное. Ведь это бегучее относится ко всему и отлично от того, к чему прилагается; а между тем, если бы возможно было говорить о самой стихии и иметь соответствую-

щее ей выражение, — надлежало бы говорить без всего другого. Но теперь из первых стихий словом ничего означить нельзя, ибо сюда ничто не идет, кроме имени: стихия имеет только имя, а вещи, сложенные из стихий, как сами переплетены, так и имена их переплелись и стали речью; ибо сущность речи есть сплетение имен. Таким образом, стихии не умственны[86] и не познаваемы, но чувствопостижимы; а слоги познаются, выражаются и доступны истинному мнению. Поэтому кто принимает истинное мнение о чем-нибудь без ума, того душа относительно этого предмета держит, конечно, истину, однако ж не знает его: ибо человек, не могущий ни дать, ни принять отчета в известном предмете, — не знаток того предмета; а кто присоединяет ум, тот может все это знать, и совершенно способен к знанию. Так ли слышал ты это сновидение, или иначе?

Теэт. Точно так.

Сокр. Что же? Нравится ли тебе и положишь ли так, что знание есть истинное мнение с умом?

Теэт. Очень охотно.

Сокр. Ужели же однако теперь, в этот день, Теэтет, приобрели мы то, чего многие мудрецы давно уже искали и, прежде чем нашли, состарились?

Теэт. Мне по крайней мере кажется, Сократ, что теперь сказанное сказано хорошо.

Сокр. Да походит, что так и есть; ибо что́ за знание было бы без ума и правильного мнения? Впрочем, в том, что сказано, одно нечто мне не нравится.

Теэт. Что именно?

Сокр. Кажется, слишком отважно — говорить, будто стихии не познаваемы, а род слогов познаваем.

Теэт. А разве это неправильно?

Сокр. Да надобно узнать. Ведь на примеры, которыми сказавший все это пользовался, мы смотрим, как на ручательство за положение.

Теэт. На какие примеры?

Сокр. На стихии и слоги грамоты. Разве говоривший то, что́ мы говорим, смотрел, думаешь, на иное, что так сказал?

Теэт. Нет, на это.

Сокр. Возьмемся же за них снова и испытаем, а особенно испытаем самих себя, так или не так понимаем мы грамоту. Ну-ка, сперва это: действительно ли слоги заключают в себе нечто умственное, а стихии не умственны?

Теэт. Может быть.

Сокр. Конечно; и мне представляется. Если бы,

по крайней мере, кто о первом слоге *Сократа* спросил так: Теэтет! скажи, что́ такое *Со,* — как отвечал бы ты?

Теэт. Отвечал бы, что — *С, О.*

Сокр. И не указал ли бы в этом умственную сторону слога?

Теэт. Указал бы.

Сокр. А ну-ка, скажи так и об умственной стороне *С.*

Теэт. Да как же спрашивать[87] о стихии стихии? Ведь *С*-то, Сократ, относится к числу безгласных; это — только шум свистящей гортани; а вот *в* опять — ни звук, ни шум, ни состав из многих стихий. Поэтому весьма хорошо называть их неумственными, и из них семь, самые выразительные, имеют только звук, а умственности — никакой.

Сокр. Стало быть, это-то, друг мой, мы правильно постановили относительно знания.

Теэт. Очевидно.

Сокр. Что же теперь? то́-то правильно ли доказали мы, что стихия не познаваема, а слог познаваем?

Теэт. Вероятно.

Сокр. Постой-ка: слогом обе ли стихии называем мы, — и все, если таких стихий будет больше

двух, — или одну какую-то идею, происшедшую из соединения их?

Теэт. Мне кажется, все вместе.

Сокр. Смотри же на две стихии: *С* и *О*. Обе они составляют первый слог моего имени. Правда ли, что кто знает этот слог, тот знает обе их?

Теэт. Почему не так.

Сокр. Следовательно, он знает *С* и *О*.

Теэт. Да.

Сокр. Что же? стало быть, не знает ни той, ни другой, и, никоторой не зная, знает обе?

Теэт. Но это странно и несообразно, Сократ.

Сокр. Однако ж, если уж необходимо знать ту и другую тому, кто будет знать обе, то намеревающемуся узнать некогда слог необходимо знать наперед все вместе стихии; и таким образом прекрасное наше положение убежит бегом.

Теэт. И притом еще вдруг.

Сокр. Потому что мы не хорошо бережем его. Может быть, слогом-то надобно почитать не стихии, а составившийся из них один какой-то вид, имеющий одну собственную свою идею, отличную от стихий.

Теэт. Конечно; и это должно быть гораздо вернее, чем то.

Сокр. Надобно рассмотреть, и не выдавать так

малодушно положения великого и важного.

Теэт. Да, не выдавать.

Сокр. Пусть же будет так, как теперь говорим. Слог есть одна идея, составившаяся из отдельных сгармонированных между собою стихий; — пусть будет так и в грамоте, и во всем ином.

Теэт. Конечно.

Сокр. Но та идея не должна иметь частей.

Теэт. Почему же?

Сокр. Потому что в чем были бы части, в том целое необходимо состояло бы из всех частей. Разве ты не говоришь, что и целое, составившееся из частей, есть один некоторый вид, отличный от всех их?

Теэт. Говорю.

Сокр. А всем-то и целым то же ли называешь ты, или отличное одно от другого?

Теэт. Ясно я, конечно, не представляю этого; но так как ты велишь с готовностью отвечать, то отважно говорю, что — отличное.

Сокр. Готовность-то, Теэтет, права́; а прав ли и ответ, — посмотрим.

Теэт. Да надобно-таки.

Сокр. И так целое, как говоришь ты теперь, отлично от всего?

Теэт. Да.

Сокр. Что же будет? Различаются ли между собою «все части» и «все»? Когда, например, мы говорим: один, два, три, четыре, пять, шесть, и опять: дважды три, или трижды два, или четыре и два, или три, два и один, — всеми этими числами то же ли высказываем или отличное?

Теэт. То же.

Сокр. Иное ли что, чем шесть?

Теэт. Не иное.

Сокр. Поэтому каждым выражением высказываем все шесть?

Теэт. Да.

Сокр. С другой стороны, высказывая все части, мы ничего не говорим?

Теэт. Необходимо.

Сокр. То есть ничего более, как шесть?

Теэт. Ничего.

Сокр. Стало быть, в том-то, что́ состоит из числа, словами: «все» и «все части» называется то же?

Теэт. Видимо.

Сокр. Мы говорим об этом именно так: число плетра и плетр — то же. Не правда ли?

Теэт. Да.

Сокр. Таким же, конечно, образом и стадии?

Теэт. Да.

Сокр. Даже число войска и войско и все подоб-

ное? — потому что все число есть все существо каждого числа.

Теэт. Да.

Сокр. А число отдельностей, вероятно, не иное что, как части?

Теэт. Не иное.

Сокр. Стало быть, все имеющее части состоит из частей?

Теэт. Видимо.

Сокр. Но мы согласились, что все-то части суть все, если и все число будет все.

Теэт. Так.

Сокр. Следовательно целое не состоит из частей; потому что, будучи всеми частями, оно было бы все.

Теэт. Видно, что не состоит.

Сокр. Но часть есть ли часть чего иного, что́ есть, или целого?

Теэт. Часть всего-таки.

Сокр. Мужественно, право, борешься ты, Теэтет. Все же не тогда ли есть это самое «все», когда из него ничто не убыло?

Теэт. Необходимо.

Сокр. А целое не то же ли будет, от чего ничто никак не отступает? Когда же от чего что отступило, — не будет ни целого, ни всего, так как они

— то же, и из того же вместе происходят.

Теэт. Мне кажется теперь, что все и целое ничем не различаются.

Сокр. Разве не говорили мы, что в чем есть части, в том целое и все будут все части?

Теэт. Конечно.

Сокр. Так возвратимся к тому, за что я сейчас взялся: если слог не есть стихии, то не необходимо ли, чтобы он заключал в себе стихии не в значении своих частей, — а иначе, будучи то же с ними, он, подобно им, не будет познаваем?

Теэт. Так.

Сокр. Не для того ли, чтобы не было этого, и положили мы, что слог отличен от стихий?

Теэт. Да.

Сокр. Что же? если стихии не суть части слога, то можешь ли указать на что иное, что́ служит-таки частями слога, — и однако ж это не стихии его?

Теэт. Никак не могу. Ведь если бы, Сократ, я допустил в нем частицы, то смешно было бы, оставив стихии, обратиться к иным стихиям.

Сокр. В самом деле, Теэтет; по смыслу настоящего рассуждения выходит, что слог есть одна какая-то идея, не имеющая частей.

Теэт. Вероятно.

Сокр. Помнишь ли, друг мой, немного прежде мы признали за хорошее слово и согласились, что первое, из чего слагается прочее, не имеет стороны умственной, так как отдельное само по себе не сложно, и что правильно нельзя приписать ему ни бытия, ни качества, так как эти слова отличны от него и чужды ему, — и эта-то причина делает его неумственным и не познаваемым?

Теэт. Помню.

Сокр. И иная ли какая, кроме нее, причина тому, что то́ первое одновидно и не имеет частей? Ведь я не вижу иной.

Теэт. Да и не представляется.

Сокр. Итак, слог-вид, если он не имеет частей и есть одна идея, не совпадает ли в одно с тем первым?

Теэт. Совершенно.

Сокр. Стало быть, если слог есть много стихий и нечто целое, которого они части, то и стихии, и слоги, как скоро все части оказались то же с целым, равно познаются и выражаются.

Теэт. И очень.

Сокр. А когда он — одно и не имеет частей, в нем видна равным образом стихия неумственная и не познаваемая; потому что та же причина сделает их такими.

Теэт. Иначе сказать не могу.

Сокр. Следовательно, мы не примем слов того, кто говорил бы, что слог познается и выражается, а стихия — напротив.

Теэт. Не примем, если следовать за ходом речи.

Сокр. Что же опять? Говорящего противное не будешь ли ты более принимать, основываясь на своем сознании в изучении грамоты?

Теэт. На каком?

Сокр. Когда учился, ты ничего более не делал, как и зрением и слухом старался различать стихии, каждую саму по себе, — чтобы положение их не сбивало тебя, ни в письме, ни в речи.

Теэт. Ты говоришь весьма справедливо.

Сокр. У цитриста же совершенно научился, думаю, не иному чему, как уметь следовать за каждым звуком, от какой струны происходит он: а этих звуков не счел ли бы всякий стихиями музыки?

Теэт. Не иным чем.

Сокр. Стало быть, если от тех стихий и слогов, в которых мы сами опытны, должно заключать и к иным, то род стихий, скажем, может быть познаваем гораздо яснее и тверже, чем род слога, относительно совершенного изучения каждой

науки. Поэтому кто сказал бы, что слог познаваем, а стихия по природе не познаваема, тот, подумали бы мы, волею-неволею шутит.

Теэт. Без сомнения.

Сокр. Впрочем на это можно, мне кажется, привести и другие доказательства; но предполагаемое не забудем направлять к поверке того, какую силу имеют повторяемые иногда слова, что умственность, привходящая в истинное мнение, бывает совершеннейшим знанием.

Теэт. Да, надобно смотреть.

Сокр. Давай же. Что означается у нас умственностью? Мне кажется, из трех значений она имеет одно.

Теэт. Из которых трех?

Сокр. Первое будет то, когда кто свою мысль выражает голосом посредством глаголов и имен, изображая мнение потоком устной речи, как бы в зеркале или воде. Или тебе не кажется, что такая умственность (λόγος) бывает?

Теэт. Кажется. Ведь именно того, кто так делает, мы называем умствователем (λέγειν).

Сокр. И это-то скорее или медленнее может делать всякий, — может давать понять, что́ кажется ему относительно каждого предмета, кроме разве немого или глухого от рождения. А таким образом

все, имеющие о чем-нибудь правильное мнение, окажутся мнящими это с умом, и правильное мнение нигде не будет являться без знания.

Теэт. Правда.

Сокр. Поэтому не будем пока легкомысленно порицать человека, произнесшего рассматриваемое теперь определение знания, будто он ничего не сказал. Ведь может быть, говоря, он не это говорил, но, на вопрос о чем-либо отдельном, — что́ такое оно, — дал вопрошающему ответ посредством стихий.

Теэт. Как бы это, например, Сократ?

Сокр. Например, и Исиод говорит[88] о колеснице, что она построена из ста деревянных частей. Этих частей я не мог бы перечислить, да, полагаю, и ты тоже; однако ж, кто спросил бы нас, что́ такое колесница, мы довольны были бы своим ответом, если бы могли указать на колеса, на оси, на кузов, на парапеты, на ярмо.

Теэт. Конечно.

Сокр. А тот-то, может быть, нашел бы нас смешными, что отвечаем посложно, как если бы отвечали на вопрос о твоем имени, хотя мы думаем и говорим, что́ говорим, правильно, и почитаем себя грамотными, умея грамотно произносить слово, служащее Теэтету именем.

Между тем ни о чем нельзя говорить со знанием, пока не будет ограничен предмет посредством стихий, при истинном мнении, о чем уже сказано было и прежде.

Теэт. Да, сказано.

Сокр. Так-то и о колеснице мы имеем, конечно, правильное мнение; но кто может разложить ее сущность на те сто частей, тот, взяв это и к истинному мнению присоединив умственность, вместо искусственного мнителя, по определении целого стихиями, становится знатоком относительно сущности колесницы.

Теэт. И это, тебе кажется, хорошо, Сократ?

Сокр. Если кажется тебе, друг мой, и если умственность принимаешь ты, как путь стихии отдельного предмета; а о неумственности в слогах или еще в бóльших сочетаниях скажи мне, чтобы нам рассмотреть это.

Теэт. Но я вполне принимаю.

Сокр. Почитаешь ли ты знатоком кого бы то ни было, когда ему кажется, что то же относится иногда к тому же, иногда к другому, — или когда тому же, по его мнению, принадлежит иногда одно, иногда другое?

Теэт. Нет, не почитаю, клянусь Зевсом.

Сокр. Так ты не помнишь, что, при начальном

изучении грамоты, делали то же и ты и другие?

Теэт. Не на то ли указываешь ты, что стихией того же слога мы почитали иногда одну, иногда другую букву, и ту же стихию полагали относящеюся иногда к одному, иногда к другому слогу?

Сокр. На это самое.

Теэт. Клянусь Зевсом, не помню, да и не думаю, что такие знают.

Сокр. Так что же? когда в то время пишет кто-нибудь Θεαίτητος и, полагая, что надобно писать *Θ* и *Е*, так и будет писать, а намереваясь написать Θεόδωρος, думает, что надобно писать *Т* и *Е*, да так и напишет, — скажем ли, что он знает первый слог ваших имен?

Теэт. Но мы сейчас согласились, что такой еще не знает.

Сокр. А препятствует ли ему что́ быть таким относительно и второго, и третьего, и четвертого слога?

Теэт. Ничто не препятствует.

Сокр. Не тогда ли будет писать он имя Θεαίτητος с правильным мнением, соответственно употреблению стихии, когда будет писать по порядку?

Теэт. Это-то явно.

Сокр. Значит, еще не имея познания, а имея, как говорим, правильное мнение?

Теэт. Да.

Сокр. С правильным мнением показывая тоже и умственность; потому что писал, держась пути стихии, а это признали мы умственностью?

Теэт. Правда.

Сокр. Стало быть, есть, друг мой, правильное мнение с умственностью, которого еще не следует называть знанием.

Теэт. Должно быть.

Сокр. Так мы были богаты, как видно, во сне, когда думали, что имеем самое верное понятие о знании. Или не будем еще обвинять себя. Может быть, иной не так определит его, но из трех видов возьмет остальной, из которых один какой-то, говорили, брал он в расчет, определяя знание, как правильное мнение с умом.

Теэт. Ты правильно вспомнил; в самом деле остается еще одно. Первое было как бы изображением мысли в голосе; второе, высказанное сейчас, — путем стихии к целому; а под третьим что разумеешь ты?

Сокр. Что будут разуметь и многие: то есть показание какого-нибудь признака, которым отличается от всего то, о чем спрашивается.

Теэт. Каким и от чего взятым объяснишь ты мне это примером?

Сокр. Для примера, если хочешь, я нахожу достаточным указать тебе на солнце, именно с той стороны, что оно есть самое светозарное из небесных тел, движущихся вокруг земли.

Теэт. Конечно.

Сокр. Возьми-ка[89], для чего это сказано. Бывает, как мы сейчас говорили, что, как скоро берешь ты разницу отдельного предмета, которою отличается он от других предметов, ты возьмешься, как некоторые говорят, за ум (λόγον); а пока касаешься чего-нибудь общего, — у тебя будет ум относительно того, что представляется тебе в общности.

Теэт. Понимаю; и, мне кажется, ты хорошо называешь это умом.

Сокр. Итак, кто к правильному мнению о какой-нибудь вещи присоединяет разницу ее от прочих вещей, тот будет знатоком ее, тогда как прежде был ее мнителем.

Теэт. Говорим-то, конечно, так.

Сокр. Но теперь, Теэтет, приблизившись к этому положению, я точно будто стал подле перспективной картины, — ровно ничего не замечаю: а пока оно находилось вдали, по-видимому, говорило мне что-то.

Теэт. Это что еще?

Сокр. Я скажу, если буду в состоянии. Имея о тебе правильное мнение, да если присоединю твой ум, — я действительно знаю тебя; а когда нет, — вожусь одним мнением.

Теэт. Да.

Сокр. Но ум-то был истолкованием твоего отличия.

Теэт. Так.

Сокр. Посему, водясь только мнением, не правда ли, я не касался своею мыслью ни одного из признаков, которыми ты отличаешься от других?

Теэт. По-видимому, нет.

Сокр. Стало быть, я мыслил что-то общее, что́ принадлежит не больше тебе, как и другим.

Теэт. Необходимо.

Сокр. Объясни же, ради Зевса: как это в таком случае я мнил больше тебя, чем другого кого-нибудь? Положим, в самом деле, я размышлял бы: это Теэтет; он человек, у него есть нос, глаза, рот, — и таким образом пересчитал бы поодиночке все твои члены. Такое размышление заставило ли бы меня представлять больше Теэтета, чем Феодора, или, по пословице, последнего из мизийцев?[90]

Теэт. Как можно!

Сокр. А если я буду мыслить о человеке, что у

него не просто есть нос и глаза, но что нос его туп, а глаза выкатившиеся, то мое мнение будет ли больше о тебе, чем обо мне или о других таких же?

Теэт. Нет.

Сокр. И не прежде, думаю, устоится в моем мнении Теэтет, как тогда, когда эта тупость отпечатлеется в моей памяти признаком, отличающим ее от других тупостей, которые видал я, равно как и прочие принадлежащие тебе черты; так, чтобы она, если я встречусь с тобою завтра, напомнила мне о тебе и заставила относительно тебя составить правильное мнение.

Теэт. Весьма справедливо.

Сокр. Стало быть, правильное мнение о каждом предмете вращается около различия.

Теэт. Очевидно.

Сокр. Итак, прилагать ум к правильному мнению — что́ еще будет? Ведь если бы приказывали иметь мнение о том, чем отличается нечто от другого, то это приказание было бы смешно.

Теэт. Почему?

Сокр. Потому что оно предписывало бы нам иметь правильное мнение о предметах, как различаются они от других предметов, тогда как мы получили уже правильное о них мнение, если

находим, в чем состоит их различие от других. А отсюда вышло бы поворачивание скиталы, либо песта, — вышла бы, по пословице, просто болтовня; и о таком приказании нельзя было бы ничего сказать, а можно бы справедливее назвать его приказанием слепого. Ведь приказывать взять то, что уже держим, для изучения того, о чем уже имеем мнение, поистине свойственно человеку темному.

Теэт. Скажи же, о чем хотел ты говорить, предложив мне сейчас свой вопрос?

Сокр. Если приложением ума, дитя, предписывается знание, а не мнение о различии, то это приятное дело будет прекраснейшим из всех положений о знании. Потому что знать, вероятно, есть получить знание. Не так ли?

Теэт. Да.

Сокр. Итак, на вопрос, что́ есть знание, это положение, как видно, будет отвечать: правильное мнение, со знанием отличия; ибо, по силе его, в том-то и должно состоять принятие ума.

Теэт. Вероятно.

Сокр. А ведь вполне глупо, ища знания, называть его правильным мнением, со знанием или различия, или чего бы то ни было. Стало быть, знание, Теэтет, не есть ни чувство, ни истинное

мнение, ни ум, соединенный с истинным мнением.

Теэт. Вероятно, не есть.

Сокр. Так ужели мы еще бременеем чем-нибудь и терпим, относительно знания, родильные боли, друг мой, — или все выродили?

Теэт. Но, клянусь Зевсом, благодаря тебе я сказал больше, чем сколько во мне имелось.

Сокр. И повивальное наше искусство не признало ли все это за фальшивое порождение, не стоящее воспитания?

Теэт. Совершенно так.

Сокр. И так, если после этого ты возьмешься, Теэтет, обременеть чем-нибудь иным и будешь рождать, то, благодаря нынешнему исследованию, окажешься полным плодов лучших; а когда останешься празден, то будешь менее тяжел для тех, с которыми обращаешься, и сделаешься благоразумно кротким, не думая, что знаешь то, чего не знаешь. Вот это только и есть, что́ может мое искусство, — больше ничего; и ничто мне не известно из того, что известно нынешним и прежде бывшим великим и дивным мужам. Это бабничанье как я, так и мать моя получили от богов, — она в пользу женщин, а я — в пользу юношей, людей благородных и всех красавцев. Но

теперь пора мне идти в портик царя, по случаю доноса, который сделал на меня Мелит. Завтра поутру, Феодор, я опять приду сюда.

Примечания

[1] Эвклид, знаменитый основатель школы мегарской или эристической, принадлежал к числу известнейших учеников Сократа (Diog. Laërt. II, 47, 106. Cicer. Acad. II, 42) и еще в юношестве, для слушания его уроков, хаживал в Афины из Мегары. Когда Сократ умер, ученики его, боясь тридцати тиранов, оставили Афины, и многие из них, а в том числе и Платон, удалились в Мегару к Эвклиду, который принял их с любовью (Diog. Laërt. II, 160; III, 6). Преданность его Сократу видна и из того, что он находился при смерти своего учителя (Platon. Phaedon, p. 59 B). В этом же месте указывается причина, почему Платон заставил его разговаривать с Терпсионом. Терпсион был также весьма любим Сократом и в последний день его жизни слушал беседу его с учениками. Впрочем, о Терпсионе нигде больше не упоминается; имя его передал потомству один Платон. У Платона представляется он жителем деревни, находившейся близ Мегары, откуда случалось ему хаживать в город. Безуспешно искавши

теперь Эвклида на мегарской площади, Терпсион случайно встретился с ним на возвратном пути его из Афин, куда проводил он афинского юношу Теэтета. Идучи с Терпсионом домой, Эвклид вспомнил об одной беседе, происходившей между Сократом и Теэтетом. Терпсион пожелал узнать ее содержание; но Эвклид сказал, что она изложена им на бумаге. Поэтому, когда пришли они в дом Эвклида, рукопись о той беседе дана была для прочтения Эвклидову слуге, и он прочитал ее вслух.

[2] Тотчас набросал п. з., а потом… раскрывал, — по-гречески употреблен один и тот же глагол, только в различных залогах: ἐγραψάμην, ἔγραφον. На особое значение того и другого из них в этом слове указывает сам Эвклид; ибо формой ἐγραψάμην выражает здесь то, что он записал разговор для собственного употребления, с целью помочь памяти, а форма ἔγραφον показывает, что тот же самый разговор обделываем был им для передачи другим.

[3] То есть Терпсион с некоторого времени жил в деревне, откуда иногда хаживал в город. И так как ему известно было о книге Эвклидовой, то всякий раз, бывая в городе, он нарочно долее оставался в нем, — в надежде случайно встретиться

с Эвклидом в каком-нибудь публичном месте и вместе с этим иметь повод попросить его, чтобы он показал ему свою книгу.

[4] Место под именем Ἐρινεοῦ или Ἐρινοῦ напоминало афинянам о похищении Прозерпины Плутоном. См. Pausan. I, p. 19, 31, 36, 38, 92.

[5] Феодор Киринейский, по свидетельству самого Платона, был особенно γεωμετρικός, ἀστρονομικὸς καὶ λογιστικός τε καὶ μουσικός, καὶ ὅσα παιδείας ἔχεται. Поэтому не удивительно, что он вводится, как лицо говорящее, в трех диалогах — в «Теэтете», «Софисте» и Политике. Но, предавшись исключительно наукам математическим, требующим серьезного хода речи, он не так был способен к ведению беседы сократической, и оказывался медленным. Поэтому Платон заставляет его больше слушать, чем говорить. Впрочем, познания его в философии были весьма обширны; только он держался больше взгляда Протагорова и защищал его мнения, так что наконец Сократ должен был опровергать и опроверг его. Как математик, он был человек суровый, — шутка, читаем, была не в характере Феодора. Но это не могло охладить к нему чувствований Платона, потому что Платон высоко ценил достоинства сего человека, и притом сам так уважал науки математические,

что признавал их лучшим средством к приобретению мудрости. Кроме того, Диоген Лаерций рассказывает (II, 8, 103), что Платон, находясь в Киренах, слушал у Феодора математику. О том же свидетельствует и Апулей (De Habit. Doctr. Plat. p. 2, ed. Elm.). И это весьма правдоподобно; потому что математика хоть и была ему знакома еще в Афинах, но, изучая потом философию пифагорейцев, он убедился, что некоторые ее части не могут быть поняты без знания высших математических законов, а потому и обратился к Феодору.

[6] Прекрасное уподобление Теэтетовой ревности к учению, что, то есть, она походит на непрестанно, но ровно и без шума текущее масло, повторяемо было потом, по подражанию Платону, многими писателями, как замечает это Ruhnkenius ad Longini l. c. Не худо обратить здесь внимание и на особенную выразительность наречия ἀνυσίμως, с успехом, которое, происходя от глагола ἀνύειν или ἀνύτειν, у греков всегда употреблялось так, что скрывало в себе подразумевающееся ὁδόν. О таком его употреблении см. Hermann. ad Sophocl. EI v. 1344.

[7] Из этого видно, что разговор происходил в какой-то гимназии; та же сцена разговора в «Хармиде» и в некоторых других диалогах Платона.

Сократ имел обыкновение часто бывать в таких местах (см. Charmid. p. 153 A. B. Euthyphr. p. 2 A). О том, что палестры или гимназии были окружены портиками, можно читать у Витрувия (Architect. V, II, снес. Mercurial. Gymn. I, 9). Δρόμοι, или портики, были поприща не только для состязания в бегании, но и для прогулки (Ruhnken. ad Tim. p. 89).

[8] Как говорят дети, играющие в мяч. Schol:Ὄνος κάθου, ἐπὶ τῶν πράγματι (τινι) ἡττωμένων.Ἔιρηται δὲ ἀπὸ τῶν παίδων τῶν σφαιριζόντων καὶ τὸν νικηθέντα εἰς ὄνον καθιζόντων. Об этой игре подробнее Eustathius ad Odyss. p. 1601, v. 40 sqq., ed. Eom., — p. 304 ed. Lips. Pollux IX, 106.

[9] Здесь во многих лучших списках вместо ὑμᾶς ποιῆσαι стоит ἡμᾶς ποιῆσαι. И справедливо: Сократу не было никакой причины стараться о дружеском сближении Феодора и Теэтета и прочих, немых в диалоге, лиц; так как Феодор был учитель Теэтета, а другие юноши принадлежали к товарищам последнего. Но сам он действительно желал, чтоб они принимали участие в его беседе, особенно когда сказал, что теперь больше ради его надобно предпринять исследование природы знания.

[10] Явно, что при определении знания Теэтет

точно так же погрешает, как в других случаях обличаемы были в погрешностях софисты и их ученики. Требовалось, то есть, общее понятие о знании, а он исчисляет некоторые отдельные части и формы знания, которые, по бесконечному различию предметов познаваемых, без сомнения, численностью своею могут простираться в бесконечность. На эту-то ошибку Сократ очень остроумно указывает словами: γενναίως γε καὶ φιλοδώρως κ τ. λ.

[11] Соименник твой Сократ. Это — тот самый Сократ-младший, который в Политике разговаривает с элейским иностранцем. Он, как видно, был в дружеской связи с Теэтетом, и Платон здесь не без причины упоминает о нем, сколько можно заметить это, читая в «Софисте».

[12] О потенциях, περὶ δυνάμεων, первых и вторых, или квадратах, см. Epinom. p. 991 A; Euclid. XIII, 13 sqq.; Theon Smyrn. De music. c. 17 al. Видя, что отношения этих потенций многоразличны, юноши вздумали привесть их к определенным некоторым родам. Это значило συλλαβεῖν их εἰς ἕν, обнять одним общим понятием, которым могли бы быть означены все они. Они заметили, что потенций есть два рода: одни γραμμαὶ τὸν ἰσόπλευρον καὶ ἐπίπεδον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι, — и ими они

определили долготу, μῆκος; другие назвали τὸν ἑτερομήκη, или собственно потенциями. Таким образом всякое число распалось у них на два класса и представило два рода сложных величин. Явно, что здесь дело шло о числах рациональных и иррациональных числах квадратных корней. Основания их объясняются так, что названия для них заимствуются из геометрии, как делается это и теперь в той части арифметики, которая рассуждает о числах квадратных и кубических. Помня это, мы легко объясним себе смысл настоящего места. Именно: ἡ τρίπους и πεντέπους δύναμις суть трехфутовая и пятифутовая стороны квадрата, — что не есть μήκει σύμμετρον, т. е. несоразмеримо стороне одного фута. Выраженное числами, это будет иметь такой смысл: квадратный корень числа троичного или пятеричного будет число иррациональное. Итак, разобравши дело, юноши поняли сами, что одни потенции суть совершенные квадраты, как, напр., $9 = 3 \cdot 3$; $4 = 2 \cdot 2$, которые, по протяжению, соизмеримы, потому что стороны их равны; другие, напротив, не совершенно квадраты, так как рождены одною потенциею и производятся неравными факторами, наприм. $12 = 6 \cdot 2$, или 2. 6, — они сходны не относительно протяженности, а только относительно потен-

ции, и потому называются ἑτερομήκεις. Это самое можно возвесть к очевидности геометрическими чертежами. Возьмем линию c в один фут: **c.** Квадрат ее будет: **a.** Но отношением чисел 9 = 3 · 3 выражается фигура. Итак, начертим трехфутовую линию a b и на ней опишем a b c d. Таким образом a b будет τὸ μῆκος квадрата. Если теперь квадрат a сравним с a b c d, то найдем, что первый столько раз содержится в последнем, сколько раз число единицы обнимается числом девятеричным, и отсюда выходит фигура, справедливо называемая τετράγωνος, ἰσόπλευρος, ἐπίπεδος, — и все эти имена Теэтет весьма верно перевел на числа. Из этого очевидно, чтó значат слова: τὸν μὲν (ἀριθμὸν) δυνάμενον ἴσον ἰσάκις γίγνεσθαι (которое имеет равных факторов, как 16 = 4 · 4; 25 = 5 · 5; 36 = 6 · 6); τῷ τετραγώνῳ τὸ σχῆμα ἀπεικάσαντες τετράγωνόν τε καὶ ἰσόπλευρον προσείπομεν. Итак, числа, соразмеримые не только по потенциям, но и по сторонам, у юношей получили название чисел определенных относительно к протяжению, μῆκος, поколику они — совершенные квадраты. Но не такими, полагали они, должны выйти фигуры, построяемые только потенциально, без отношения πρ ς τὸ μῆκος. Это будут фигуры продолговатые, и, так как долгота их у каждой своя, они называются

ἑτερομήκεις. Долгота своя — то есть свои числа, в которых факторы, следовательно стороны, не равны, напр. 12 = 2 · 6. Переведем эти самые числа на чертежи. Возьмем линию c в один фут: **c.**; потом протянем линию a b в два фута: a–b, соответствующую фактору меньшему — 2. К этим присоединим еще третью линию, которая имела бы 6 футов долготы, следовательно, соответствовала бы фактору числа шестеричного; такая линия будет c–d. Приготовив это, из линий a b и c d построим прямолинейный четвероугольник a b c d. Потом из футовой линии c возьмем квадрат и будем сравнивать его с прямолинейным четвероугольником: откроется, что он столько раз входит в четвероугольник, сколько раз единица содержится в двенадцати. Но фигура, обусловленная этими отношениями, не имеет равенства сторон, а выходит продолговатою. Стало быть, числа 12 = 6 · 2 соразмеряются не μήκει, а δυνάμει.

[13] Благородной и строгой повивальной бабки, μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς. Филологи затрудняются здесь словом βλοσυρὸς, которое означает человека и жестокого или строгого, и такого, который возбуждает уважение к себе. Говорят, что Сократ, как добрый сын, не мог приложить к матери такого оскорбительного

эпитета. В худую также сторону принимал это слово Атеней и порицал за него Платона (V, p. 343, ed. Schw.). Но под именем βλοσυρᾶς τῆς μαίας Сократ, конечно, разумел женщину строгую, которая самою строгостию возбуждала к себе уважение.

[14] С этим местом хорошо снести Menon, p. 79 E, где раскрывается то же самое сравнение с некоторою обстоятельностью и выразительностью. Удовлетворительно объясняет его и Plutarch. Quaest. Plat. p. 1000.

[15] Об этом месте рассуждает Плутарх — Quaest. Plat. t. II, p. 999, где спрашивается, что́ такое разумел Сократ под именем Бога. Этот вопрос действительно сто́ит исследования. В отношении к нему многое высказал писатель диалога, носящего имя Феага, но высказал к своему вреду; потому что Богом в показанном месте почитал Сократова гения, который, по его мнению, не только в Сократе, но и во всяком человеке, кто с ним обращается, может производить вещи дивные, чудесные. Потому-то, между прочим, писателем «Феага» мы и не признали Платона, который о гении своего учителя нигде не передает подобных мыслей. Говоря вообще о Боге, Сократ разумеет не гения своего, так как последнего ясно

отличает от Бога словами (p. 151 A): ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖνσι, Бога же признает попечителем о повивальном его искусстве, который равно помогает и его труду, и собеседникам-рождателям.

[16] Об Аристиде см. Lachet. p. 178 A. О нем говорит с обыкновенными своими прикрасами и писатель «Феага», p. 130. Подобное читаем Sympos. p. 213 D.

[17] Сократ, очевидно, говорит здесь о различных способностях учеников и о таком или другом настроении их душ. Предполагается в молодом человеке невозможность беременности для философии, которая требует углубления в предмет и рассматривания его в формах всеобщих, тогда как он, по легкости своих способностей, любит держаться только на поверхности предмета, — изучать его, например, с точки зрения филологической или исторической. Таких молодых людей Сократ отсылал то к Продику, тогдашнему филологу, то к иным мудрецам, которых называет этим именем, конечно, не без иронии.

[18] Это — первое определение знания. Оно принадлежит Протагору, и Платон сперва сам тонко объясняет его, а потом, от p. 161 A, подвергает критическому исследованию и опровергает. Об

этом мнении Протагора снес. Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, 216-219; Advers. mathem. VII, 59-64; Diog. Laërt. IX, 51; Cicer. Acad. II, 46.

[19] Об этом мнении Протагора, которое Платон колко разбирает также в «Кратиле», с большею подробностью говорится Legg. IV, p. 716 C и в «Протагоре». Протагор отверг в человеке способность познавать что-нибудь абсолютно и объективно и все поставил в отношение к собственным каждого усмотрениям и представлениям, говоря, что чем кому представляется, то́ таково и есть. Поэтому все усмотрения равно верны.

[20] Знание, по мысли Платона, особенно тем отличается от мнения, что последнее неточно и не достигает до существующего, тогда как первое относится к тому, что́ существует само по себе и содержит в себе истинную силу и природу всякой вещи. Правда, и чувствованию, говорит Платон, должно также нечто подлежать, что́ существовало бы: но это существующее, каково бы оно ни было, поколику будут рассматривать его протагоровски, не будет твердым, постоянным, но будет зависеть отынуду, изменяться, оразноображиваться и может быть названо скорее бывающим, чем существующим.

[21] Парменид, как известно, почитал истин-

ным целое сущее, вечное и, имея его в виду, к нему относил всякое свое рассуждение (Karsten. De Parmenide p. 178 sqq). От его мнения далеко отступили физики, которые старались все объяснить непрестанною изменяемостию вещей, а суждение об истине совершенно отвергли. Из них особенно стоит упоминания Гераклит, учивший, πάντα ῥεῖν ποταμοῦ δίκην (Diog. Laërt. IX, 8. Sext. Emp. Hypot. III, 115 al.). Ему следовал и Протагор, отчего Сократ и говорит: Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος. Обоих их соединяет и Аристотель (Metaph. III, in). В сопутники ему прибавляется и Эмпедокл, который материю вещей составлял из земли, воды, воздуха и огня, и причинами над ними поставлял дружбу и вражду; поэтому в основание всякого рождения необходимо должен был положить также движение (Sext. Emp. Adv. mathem. VII, 115 sqq.; IX, 10; X, 317). Кроме этих упоминается еще Эпихарм, древнейший комический поэт и философ, по мнению которого вещи так изменчивы, что бывшее вчера ныне уже не существует. De Epicharmo comoediarum seriptore, Theocrit. Epigr. 17, I: ἅτε φωνὰ Δώριος, Χωνὴρ ὁ τὰν κωμωδίαν εὑρὼν Ἐπίχαρμος. Themist. Or. XIX, p. 486: ἐπεὶ καὶ κωμωδία τὸ παλαιὸν ἤρξατω μὲν ἐκ Σικελίας, ἐκεῖθεν γὰρ ἦστην Ἐπίχαρμός τε καὶ Φόρμος. κάλλιον

δὲ Αθήναζε συνηυξήθη. К этим присоединяется и Омир, которого приведенный здесь стих взят из Илиады, XIV, 201, 302. Причину, по которой Платон называет его отцом трагедии, см. Rep. X, p. 595 B и 598 D.

[22] Об употреблении пословицы — τὸν κολοφῶνα ἐπιθεῖναι, сказать в заключение, кроме «Схолиаста» к этому месту, см. Strab. XIV, p. 952; Ruhnken. ap. Heusdium Spec. crit. p. 33 etc. Платон этою формулою воспользовался также в «Эвтидеме», p. 301 E; Закон. II, p. 673 D, 674 C. Употребляли ее и римляне — colophonem imponere vel addere, прилагая это выражение к тому, кто довел дело до конца. Но, вместо ἐπιτιθεὶς, Сократ у Платона здесь берет слово προσβιβάζων, так как для окончания исследования считает нужным некоторое насилие, и упоминает о золотой цепи, о которой идет речь у Омира (Iliad. 8, v. 17 sqq.). Евстафий говорит: Πλάτων δὲ αὐτὸν τὸν ἥλιον χρυσέαν λέγει σειράν· αὐτῷ γὰρ ἐκδέδεσθαι τὸ πᾶν. Между тем явно, что Платон вносит сюда мысль о золотой Омировой цепи, имея в виду показать превратное понятие физиков, которые воображали, что в этом месте у Омира таится какое-то глубокое знание природы вещей. Оттого произошло, что он и сам писателями позднейшего времени, которые не поняли его

насмешки, безрассудно введен в общение с этим превратным представлением; ибо позднейшие платонисты долго и настойчиво прославляли эту Платонову цепь (см. Creuzerus ad Procl. Institut. Theolog. Plat. p. 142. Hermann. ad Lucian. De histor. conscrib. p. 56).

[23] Смысл речи такой: ни вещи, представляющиеся извне, ни чувства наши и мнения, если бы имели в себе свойства, не испытывали бы никакой перемены или сменения другими свойствами; а между тем опыт показывает, что действительно бывает так.

[24] Указывается на известный стих Эврипида (Hyppolit. 612, где см. объясн. Snec. Cicer. De officiis III, 29. Hug. Grotius, De jure belli et pacis, LII, 13).

[25] С этим местом хорошо сравнить слова Аристотеля, Metaph. I, 2: Διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες. Ὁ δ᾽ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν. Clem. Alex. II, p. 380 A: τῆς ἀληθείας ἀρχὴ τὸ θαυμάζειν, ὡς Πλάτων ἐν Θεαίτητῳ λέγει.

[26] Философ весьма искусно пользуется словами Исиода в Theogon. v. 780 и применяет их к своему предмету, придавая им совсем не тот смысл,

какой был в уме поэта. Как кстати Ириду, посланницу богов, называет он Философиею и почитает ее дочерью Тавманта!

[27] Платон, очевидно, разумеет здесь атомистов, которые не допускали ничего, кроме пустоты и атомов, и потому все поставляли в отношение только к телесным чувствам. Согласно с таким представлением, они, по словам Платона, не верят ничему, чего не могут ἀπριξ τοῖν χεροῖν λαβεῖν или συμπιζειν, как говорится также Sophist. p. 247 C.

[28] Платон объясняет здесь учение Протагора, вероятно, так, что пользуется доказательствами, не слишком далекими от доказательств, приводимых самим Протагором. Но вот теперь могут, в опровержение его теории, указать на сновидения, болезни, сумасшествие, в которых чувства, очевидно, обманывают нас. Это возражение разрушается Платоном так. Каков я, говорит он, который чувствую, таковы и мои ощущения. Если в болезни или сумасшествии вино кажется мне горьким, то оно в эту минуту таково и есть, каким представляется; ибо быть и казаться — одно и то же. Ведь ничем нельзя доказать, что представления спящих или сумасшедших ложны; да и нет очевидных признаков, которыми можно бы

отличить состояние бодрствующего от состояния спящего. Здесь нет основания в пользу истины. Основание же суждения о ней по меньшей продолжительности болезней — недостаточно.

[29] Доказательство идет так: что совершенно отлично от другого, то ни с которой стороны не может быть тем же, чем другое. Но деятельные начала бесчисленны, равно как и страдательные; следовательно, примешивающееся к тому или этому произведет не то же, а различное. Например, нечто деятельное, встречаясь с Сократом в здоровом его состоянии, породит что-либо иное, чем если бы встретилось оно с Сократом больным.

[30] См. p. 152 D — E.

[31] Пятый день по рождении младенца у греков считался торжественным. Тогда женщины, исполнявшие должность повивальных бабок при родильнице, очистив руки торжественным обрядом, носили младенца около очага. В десятый же день новорожденным давали имена. См. Suidas in v. Ἀμφιδρόμια. Athenaeus, Deipn. IX, 2, p. 370 sq. Поэтому Сократ, приняв на себя должность повивальной бабки, весьма кстати теперь говорит, что ему следует совершить ἀμφιδρόμια τῷ λόγῳ.

[32] Слово «Истину» мы означили прописною бук-

вою, ибо не сомневаемся, что здесь указывается на сочинение Протагора, озаглавленное словом Ἀλήθεια. Это подтверждает и «Схолиаст»: τὸ τοῦ Πρωταγόρου σύγγραμμα, ἐν ᾧ ταῦτα δοξάζει, Ἀλήθεια ἐκαλεῖτο ὑπὸ Πρωταγόρου. Это же доказывается и местом в «Кратиле» (p. 386 C sqq.), и следующими ниже (p. 162 A) словами в «Теэтете»: εἰ ἀληθής ἡ ἀλήθεια Πρωταγόρου, ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο.

[33] «Лакедемоняне первые обнажались и, вышедши на средину, для гимназических упражнений жирно намазывались» (Thucyd. 1, 6). Этого предмета Платон касается также De Rep. V, p. 452 C.

[34] Εἰ οὕτως σοὶ φίλον, οὐδ᾽ ἐμοὶ ἐχθρόν, — пословица, встречающаяся также у Аристенета, — Epist. XXI, p. 98.

[35] Причина, по которой Сократ называет Теэтета мудрым, видна из следующих далее слов. Кто относит знание к чувственным впечатлениям, тот естественно не уступит никому имени мудреца; потому что, владея собственными чувствами, он поэтому такой же мудрец, как и все, и никому не дает отчета в своей мудрости.

[36] Сократова речь называется здесь δημηγορία, потому что произносящим ее представляется Протагор, чтобы показать себя и снискать бла-

говоление народа. Так обыкновенно поступали народные ораторы.

[37] Протагор о бытии и природе богов писал в выражениях, сильно обличавших его сомнение в этом отношении. Protagoras, говорит Цицерон, (De nat. deor. I, 12 и 23), sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sui sic posuisset: De divis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere: Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus, libri que ejus in concione combusti. По-гречески передает это Sext. Emp. Adv. mathem. p. 329. Diog. Laërt. IX, 51: Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι εἴθ ὡς εἰσὶν εἴθ᾽ ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥτε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου·

[38] Когда, по-видимому, было уже опровергнуто мнение тех, которыми αἴσθησις и ἐπιστήμη принимаемы были за одно, — Сократ вдруг велит поостеречься, чтобы не позволить себе торжествовать прежде победы; ведь доказательства против этого учения, может быть, можно опровергнуть или по крайней мере ослабить. В самом деле, перестав опровергать Протагорово мнение, Сократ опять переходит на сторону своих противников и показывает, каким образом дело их может быть поддержано. Об обычае греков, особенно же афинян, воспитывать петухов и пускать

их в бой известно всякому (см. Plat. Hypp. Maj. p. 295 D; Lysid. p. 211 E; Legg. VII, p. 789 B; Aristoph. Acharn. y. 166. Avv. v. 70 etc.).

[39] Мы походим, говорит Сократ, на тех рьяных и изворотливых спорщиков, которые, условившись между собою в значении имен, двузнаменательностью их опровергают мнение противника. Кто таковы ἀντιλογοικοὶ, объяснено в «Федоне» (p. 101 E). Еще же яснее поставляются здесь на вид Эвтидем и Дионисиодор, которые пускались в разные словесные хитрости, хватаясь то за то, то за другое значение слова. Итак, Сократ показывает, что протагорейцы могут помочь своему мнению тогда, когда с известными словами будут соединять иное значение.

[40] О Каллиасе, афинском богаче, который из тщеславия давал в своем доме приют Протагору и другим софистам, см. Plat. Protagor. p. 311 A; Cratyl. p. 391 A.

[41] Пословица: ἐν φρέατι συνέχεσθαι, держать связанным в колодезе, применяется к тем, которые поставлены в такое затруднение, что высвободиться из него никак не могут (см. p. 174 C).

[42] Ловкий тот спорщик сравнивается с легковооруженным наемным воином. Здесь, очевидно, разумеется софист, который, пуская в ход свое

остроумие, будто какой торгаш, приманивает к своему учению других и обещает им важную пользу.

[43] Ты походишь больше на Скиррона, который низвергал путешественников со скалы, пока сам не был убит Тезеем, отправлявшимся из Трезены в Афины (см. Plutarch. Thes. 3; Diodor. IV, 61; Ovid. Met. VII, 446).

[44] Антей некогда жил в ливийской пещере и всех иностранцев, приходивших в ту страну, вызывая с собою на бой, умерщвлял. Но наконец он и сам был схвачен и задушен Геркулесом, когда последний, похитив Герионовых быков, прибыл в Ливию.

[45] Разумеет софистов, сильно нападавших на Сократа; таковы были Эвтидем и Дионисиодор, описанные в диалоге, озаглавленном именем Эвтидема; таков Тразимах, изображенный в книгах о Государстве; таков Калликлес, выставленный в Горгиасе, и другие подобные.

[46] То самое положение Протагора, которое Сократ доселе так прекрасно объяснял и так тонко защищал, теперь снова вызывается на обсуждение, чтобы сказать против него все, что можно. Теперь признается нужным прежде всего исследование, правильно или нет Протагор полагает,

что человек есть мера вещей.

[47] Odyss. π’ v. 121, ρ’ v. 422; τ’ v. 78. Fischerus.

[48] По мнению Протагора, и общества, постановляющие что-либо для себя, в той мысли, что это полезно для них, постановляют не в самом деле полезное и спасительное; даже надобно уступить ему, что между людьми, публично советующими что-либо или не советующими, относительно к пользе, велико различие. Мнение Протагора, как мы видели, было таково, что мудрецы не тем превосходнее других, что знают истину лучше народа, а больше тем, что в состоянии верным суждением отличить полезное от бесполезного и вредного.

[49] То есть люди, не совсем согласные с Протагором, что человек есть мера вещей, полагают, однако ж, что нет ничего по природе святого, справедливого, честного, и всякую добродетель и честность поставляют в одном мнении. Таким образом философ показывает, что и другие также не лучше думают о добродетели, хотя и не соглашаются с суждением Протагора об истине.

[50] Как скоро привзошла мысль об управлении государством, говорит Сократ, материя для рассуждений увеличилась; ибо вместе с этим приходят ему на мысль философы и ораторы, до

крайности неспособные к несению общественных обязанностей. По этому поводу здесь, в виде эпизода, излагается сравнение политиков и философов. Во-первых, Сократ описывает рабское состояние народных ораторов и низость их чувствований; так как, применяясь единственно к обстоятельствам времени, они не могут свободно заниматься делами или рассуждать о вещах, достойных знания. Философы же, и притом лучшие, чуждаются дел общественных, за что народ не имеет к ним никакого уважения и даже обвиняет их. С тем местом, где говорится о неуменьи философов нести общественные обязанности, хорошо сравнить то, что излагается в «Горгиасе» — p. 484 C sqq. и De Rep. VI. p. 487; VII, 517 D. Ораторы и философы сравниваются также в «Эвтидеме».

[51] Необходимостью, ἀνάγκη, Сократ называет, может быть, водяные часы, которыми определялось время для произнесения речи. При изложении просьбы надлежало смотреть особенно на то, что́ относилось к главному вопросу, а делать отступления не позволялось. Этот закон особенно имел силу при решении дел уголовных. Lysias c. Sim. p. 163: ἔχοιμι δ᾽ ἂν καὶ ἄλλα πολλὰ εἰπεῖν περὶ τούτου, ἀλλ ἐπειδὴ παρ᾽ ὑμῖν οὐ νόμιμόν ἐστιν, ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν, ἐκεῖνο ἐνθυμεῖσθε.

[52] Обвиняемый, ὁμοδούλος, — который защищает себя; а господин, δεσπότης καθήμενος — судья. Отсюда судьи вообще назывались καθήμενοι. См. Thucyd. V, 55. Так как от воли судьи зависело весьма многое, то он именовался господином ссорящихся.

[53] Сколько ведер в море, οἱ τῆς θαλάττης λεγόμενοι χόες: пословица, применяемая ἐπὶ τοῦ πολυμαθοῦς καὶ ἐμπείρου; так говорит «Схолиаст». По-видимому, она имела такое же значение, какое и другая: arenas dinumerare posse. Themistius p. 97-116, ed. Dind.: διὰ τοῦτο ἄρα ὁ Πύθιος τῆς μεν ψάμμου τὸν ἀριθμὸν οὐκ ἐδίσταζεν ὁπόση εἴη, οὐδὲ τῆς θαλάττης τοὺς χόας.

[54] По словам Пиндара. Указывается на отрывок, недавно разобранный Бекком. Tom. II, P. II, p. 668 sq. Смысл Пиндаровых слов передают: Clem. Al. V, p. 707; Euseb. Praepar. Ev. XII, p. 672 et al.

[55] Рассказ об этом можно читать у Диог. Л. I, 34.

[56] Влечь кого-либо вверх, ἑλκύσαι ἄνω τινά, приписывается философу, который, отвлекая чью-либо мысль от рассматривания жизни ежедневной, возносит ее к созерцанию вещей высших, так как и сам он всегда занят созерцанием божественного, и к этому стремится свободно, без всякого принуждения.

[57] Здесь, вместо βαρβαρίζων, я читаю βατταρίζων, потому что при глаголе βαρβαρίζειν стоящая причина τοῦ βαρβαρίζειν, ὑπὸ ἀηθείας, никак не может быть его причиною; между тем τὸ βατταρίζειν действительно происходит ὑπὸ τῆς ἀηθείας. Luc. Lup. Tragoed. § 27: ἐν πλήθει δὲ εἰπεῖν ἀτολμότατός ἐστιν, καὶ τὴν φωνὴν ἰδιώτης καὶ μιξοβάρβαρος, ὥςτε γέλωτα ὀφλισκάνειν διὰ τοῦτο ἐν ταῖς συνουσίαις, οὐ συνείρων, ἀλλὰ βατταρίζων καὶ ταραττόμενος.

[58] Свободно бросить плащ на правое плечо, ἀναβάλλεσθαι ἐπιδέξια ἐλευθέρως. Плащ, по обычаю людей благородных, клали на левое плечо и потом откидывали его на правое, где он и завязывался; напротив, перекидывать его справа налево почиталось признаком деревенщины и необразованности. См. Casaubon. Animadvv. in Athen. I. 18, p. 54. Salmas, ad Tertull. p. 113. Böttiger, Griechische Wasengemälde, Vol. 1, P. 1, p. 55 sq.

[59] Известно положение Платона, что никакое зло не происходит от богов, но всякое имеет свой источник в слабости человеческой природы. См. Tim. p. 47 D. E; 69 A sqq. De Rep. X, p. 613 A. Legg. X, p. 906 sqq. Politic. p. 268 E sqq.

[60] Это положение Платона по всем векам переходило из уст в уста, из книги в книгу, так что в древности почти нельзя указать писателя,

который бы не цитовал его. Доказано же и объяснено оно больше самим философом. De Rep. VI, p. 501 B — C; X, p. 613 A, al. Нет сомнения, что Платон заимствовал его у пифагорейцев; после же Платона оно усвоено было стоиками и позднейшими платонистами, даже христианскими. См. Wyttenbach, ad Plutarch. De ser. num. Vind. p. 27. Оно встречается у Климента Алекс. Strom. II, p. 500 A; усильно следовал ему и Плотин Ennead. I, 2. 1. p. 12 A и 3, p. 13 C.

[61] Мудро благочестивым, ὅσιον μετὰ φρονήσεως. Природа добродетели у Платона такова, что всецело основывается на мудрости. См. Phaedon, p. 69 B. Поэтому без мудрости, по его мнению, невозможны ни справедливость, ни рассудительность, ни мужество. Философ вышел из того знаменитого Сократова положения, по которому добродетель должна была состоять в знании. Отсюда в книгах и о Государстве, и о Законах, и в других диалогах, он рассуждает о добродетели так, что ко всем видам ее постоянно прибавляется μετὰ φρονήσεως, — в той мысли, что добродетель есть произведение не слепого чувственного стремления, а разумной, сознательной деятельности.

[62] Добродетель должна быть предметом всеоб-

щего благоговения не за видимую или внешнюю ее честность, а за то, что она ближайшим образом подходит к справедливости Божества. Человек называется здесь справедливым не в том смысле, в каком этот предикат прилагается к нему на народной площади, а в смысле справедливости совершенной, какова δικαιοσύνη в книгах о Государстве, где завершаются и восполняются ею все прочие возможные для человека добродетели.

63 Доказательство идет следующим образом. Протагорейцы добровольно соглашаются, что общество о добром и полезном не может постановить ничего определенного. Что это так, еще яснее можно видеть из понятия о том, что называется полезным. Полезное, в чем бы оно ни состояло, относится еще ко времени будущему. Итак, государство, излагая и постановляя законы, имеет в виду пользу на время будущее. А отсюда следует, что если человек есть мера всех вещей, то эту меру надобно прилагать и ко времени будущему, так как мы судим не о настоящем только, но и о будущем. Но в этом отношении никаким образом нельзя заметить, что кто-нибудь, снося вещи между собою, произносит суждение вернее, чем человек не знающий. Это доказывается примером самого Протагора. Он утверждал, что о

будущем результате судебных речей может говорить лучше и вернее всех, — и, судя по множеству его учеников, ему верили в этом. Стало быть, Протагор должен был согласиться, что не всякий, а только мудрец может быть мерою вещей.

[64] Гораздо труднее было бы, говорит, доказать, что не верны настоящие чьи впечатления, ощущения и мнения. Даже, может быть, и вовсе нельзя обличить их в обмане и заблуждении, если только верно положение гераклитян, что все течет, как река. Итак, это положение их надобно подвергнуть испытанию, хотя, по темноте их рассуждений, испытание здесь едва ли возможно.

[65] Постукивая, διακρούοντα, — метафора, взятая от способа пробовать глиняную посуду, крепка она или нет. Этою метафорою хорошо воспользовался Персей (Satyr. III. 45): sonat vitium percussa, maligne respondet viridi non cocta fidelia limo; (V, 17): pulsa, dignoscere cautus, quid solidum crepet, et pictae tectoria linguae.

[66] Это место особенно замечательно. Здесь весьма обстоятельно говорится о способе рассуждений, которому следовали гераклитяне того времени. Они обвиняются, во-первых, в непостоянстве, потому что не хотели ни на минуту остановиться, чтобы внимательно рассмотреть

настоящую материю рассуждения; во-вторых, в том, что пользовались какими-то темными остротами, которые имели свой источник, вероятно, в прославленной темноте речей самого Гераклита, о которой см. примеч. ad Ciceron. De nat. deor. I, 26; III, 14. De finib. II, 5. Diog. L. IX, 6. Aristot. Rhet. III, 5. Гераклит, по-видимому, оттого впадал в темноты, что любил в своих мнениях остроумничать, старался, чтобы они производили на слушателей эффект, поражали, и для того употреблял иногда ῥηματίσκια αἰνιγματώδη; любил также вводить в свою речь слова в новых значениях, которые сам выдумывал, — оттого Феодор и прибавляет: ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ (см. Phileb. p. 45 A; Sophist. p. 252 A).

[67] В образец самых тупых людей взяты здесь сапожники, потому что σκυτοτόμοι между мастеровыми, во мнении народа, стояли на последней степени невежества, так что вошли в пословицу (см. Charmid. p. 163 B; De Rep. V, p. 456 D; Men. p. 90 C al.).

[68] Это — стих Парменида; он читается у Карстена — 97, сн. p. 178, и Брандиса, Commentatt. Eleatice. 1, p. 118.

[69] Упоминаемая здесь детская игра состояла, кажется, в том, что дети составляли из себя два

строя или ряда, и между этими двумя рядами проводима была черта. Кто из одного которого-либо ряда подбегал к этой черте, того сторона противная старалась схватить и увлечь к себе. Поллукс называет эту игру διελκυστίνδα. Polluc. IX, 112.

[70] И неподвижное приводится в движение, οἱ καὶ τὰ ἀκίνητα κινοῦντες. Это выражение имело силу пословицы и прилагалось к тем, которые двигали самые алтари, жертвенники, и отваживались на все виды нечестия. Legg. III, p. 684 E; p. 813 A. Erasm. Adagg. Phil. 1 Cent., p. 181 sqq.

[71] Указывается Iliad. γ' 172; Odyss. θ' 122. Философ удивляется Пармениду потому, что он не злоупотреблял, подобно другим, своею способностью к науке и своим остроумием, чтобы похвастаться ученостью, но искал мудрости по искренней любви к истине и способность рассуждать соединял со скромностью и достоинством. Поэтому, Sophist. p. 237 A, он называется Παρμενίδης ὁ μέγας. Платон не только здесь, но и в «Пармениде», p. 127, 136 D, и в «Софисте», p. 217 C, заставляет Сократа рассказывать, что он в детстве слушал Парменида. Но на эти рассказы еще древние навели сомнение, как напр. Athenaeus (IX, 15), Macrobius (Saturn. 1, 1), — по мнению которых Парменид был настолько древнее Сократа, что детство последнего

едва ли могло встретиться со старостию первого. Объяснить эту несообразность недавно старались Карстен, Parmenidis Reliqq. p. 4 sqq.; Brandis, Geschichte d. griech. — röm. Philos. p. 375; Clinton. in Fast. Hellen, t. II, p. 364. Все они полагают, что Парменид приходил в Афины около LXXX олимп. А если это справедливо, то Сократ мог слушать Парменида, имея не более пятнадцати лет от роду.

72 Отсюда начинается другое доказательство, что в чувственных впечатлениях не заключается знание. Мы чувствуем окружающие нас предметы, если захотим выразиться точнее, не самыми чувствами, а скорее чрез чувства; потому что чувства суть только некоторые орудия, пользуясь которыми мы постигаем внешние предметы. А отсюда должно заключить, что, кроме чувств, есть в нас иная сила или способность, которою, что ни встретилось бы нам, мы понимаем и познаем. И эта сила находится в нашем уме. Это высказывается следующим умозаключением: всякому чувству подчинены некоторые роды вещей, так что постигаемое слухом недоступно для зрения. Но впечатления отдельных чувств мы обыкновенно сравниваем между собою и судим, что́ во многих есть общее, что́ — их сущность, чем они различаются. Все это, очевидно, обсужи-

вается уже не чувствами, а одним умом; потому что те общие и от самых вещей отвлеченные понятия находятся не в чувствах, а только в душах. И отсюда уже ясно, что между знанием и впечатлениями чувств есть большое различие; но к этому идет еще и другое замечание. Впечатления чувственные начинают производиться тотчас, как скоро мы родились; а понятия умственные мы получаем иногда в позднейшем уже возрасте, что́, конечно, было бы иначе, если бы знание и чувственное ощущение были безразличны.

[73] Теэтет, отвергнув прежнее положение, теперь утверждает, что знание усматривается в правильном мнении. Потом об этом предмете рассуждение устанавливается так, что касается того известного, возбуждаемого софистами противоречия, будто невозможно, чтобы кто-нибудь высказывал τὸ μὴ ὄν, или говорил ложь. См. Euthyd. p. 284 A; 286 C. Cratyl. p. 429 D. De Rep. V, p. 478. Diog. L. III, 35; IX, 8, 53. При этом надобно, однако ж, заметить, что, как в других диалогах, наприм. в «Эвтидеме» и «Меноне», Платон выставлял Сократа преследующим противников колкою насмешкою и опровергающим их тем самым, что в своих рассуждениях пользуется их же оборотами и софизмами, так делает он и

здесь. Полагавшие, то есть, знание в правильном мнении опровергаются так, что осмеиваются самыми своими хитросплетениями и приводятся к сознанию своего заблуждения. Это надобно твердо помнить; а иначе нелегко определить, каково было об известном предмете мнение самого Платона, и не трудно навязать ему ни к чему не годные софистические тонкости.

[74] Надобно, то есть, почитать некоторою наградою незнания, не малою выгодою, то убеждение, что ты не представляешь себя понимающим и знающим то чего на самом деле не знаешь.

[75] Нет нужды показывать, в чем именно скрывается ложь излагаемого здесь умствования. Теперь вызывает нас на замечание только шуточный способ философа утвердить положение тех, у которых знание поставлялось в правильном мнении, — точно такой же способ, каким прежде старался он оправдать положение Протагора, что человек есть мера всех вещей, пока сам же не опроверг его. Кто не обратит на это внимания, тот, конечно, не поймет, к чему относится эта часть рассуждения.

[76] Впрочем касательно учения и забывания была тогда в ходу тоже софистическая мысль, которую легко было привнести и сюда. Гово-

рили именно так, как излагается это Sympos. p. 208 A: λήθη ἐστὶ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σώζει τὴν ἐπιστήμην κ. τ. λ.

[77] Здесь излагается второе доказательство, что ложных мнений нет. Ведь если то, что́ мы мним, относится к тому, что́ есть, то быть не может, чтобы то самое, чего нет, каким-нибудь образом подлежало мнению. А отсюда следует, что ложно мнить нельзя, так как мнящий необходимо мнит что-нибудь.

[78] Следует третье доказательство, что ложного мнения нет. Ведь если ложным мнением должно быть какое-то иномнение, в котором вещи сменяются одна на другую, то, по словам Сократа, такая смена не может иметь места, об одной ли из тех вещей мыслим мы или об обеих.

[79] Неизвестно, откуда взял Платон понятие о восковом оттиске в нашей душе. Но по всей вероятности, оно заимствовано у кого-нибудь из тогдашних умствователей, которые здесь осмеиваются. Впоследствии стоики и другие позднейшие философы мысль о восковом оттиске перенесли на мозг и приложили ее к объяснению природы памяти и суждения.

[80] Намереваясь показать начала и источники,

из которых может проистекать ложное мнение, философ, вслед за своим замечанием касательно возможности, зная что-либо, мнить о существовании только знаемого и не знаемого, перечисляет отчетливо, математически, все случаи, в которых может быть или не может быть смешение чувственных усмотрений и умственных понятий. На первом месте поставляет он одно понятие ума без чувства, потом одно чувство без понятия ума, чтобы исследовать, сколько может быть случаев к смешиванию чувственных усмотрений. За этим следует третий способ происхождения заблуждений, когда знание и ощущение соединяются между собою. Здесь или на которой-либо одной стороне, или на обеих полагаются ясные и отчетливые понятия ума и чувственные ощущения, так что один образ соответствует другому и понятия умственные бывают согласны с усмотрениями чувств. Поэтому сюда заблуждение не может иметь доступа. Философу кстати было бы прибавить к этому: кто что хорошо знает, тот не станет оспаривать того, что ясно усматривается чувством. Но это он благоразумно оставляет, так как мы все-таки можем ошибаться, как скоро представятся нам подобные признаки вещей. Философ хочет напомнить только о тех условиях,

которые совершенно выводят нас из опасности ошибаться. Эти же случаи раскрываются потом и со стороны отрицательной. Итак, мы видим, что заблуждение, по словам философа, может иметь место в тех случаях, когда на которой-либо стороне чувств возникает ощущение не довольно отчетливое, или когда прежнее познание оказывается мало удовлетворительным; ибо теперь опускаются слова: ἔχειν τὸ μνημεῖον ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ τὴν αἴσθησιν, и ἔχειν τὴν γνῶσιν κατὰ τὴν αἴσθησιν, что надобно внимательно заметить, чтобы не подумать, будто Платон не согласен сам с собою.

[81] См. Iliad. β’ v. 851, π’ 554. Fischer.: Το λάσιον ὁ φιλόσοφος ἀντὶ τοῦ τραχὺ ἀκούει. Τὸ δὲ πάνσοφος εἰωθυῖα τοῦ Σωκράτους εἰρωνεία, τὸ γὰρ λάσιον καὶ τραχὺ οὐκ ἔστιν ἐπαινετόν, ὥςτε σκώπτει τὸν ἐπαινέσαντα Ὅμηρον.

[82] Сократ очень остроумно обвиняет себя за неповоротливость и медленность своих способностей, так как все еще не может успокоиться на том положении, которое уже доказано, но снова начинает сомневаться в нем. Причиною этого была, конечно, не медленность его ума, а сила соображения, которая каждый предмет измеряла со всех сторон. Поэтому нельзя не удивляться здесь ловкости Сократовой иронии. Теперь Со-

крат говорит, что ложное мнение не довольно отчетливо признано происходящим из смешения чувственных усмотрений и понятий, если только и самые понятия ума, без участия чувств, могут изменяться. Итак, ложное мнение надобно определить иначе, и опыт этого определения делается так, что доказывается несмешиваемость самых знаний, откуда опять следует, что нет у нас места обманам заблуждения и что, следовательно, знание и мнение — одно и то же.

[83] Вода сама покажет, ἆρα δείξειν αὐτό. Так отвечает проводник чрез реку, ведущий кого-нибудь вброд, когда с берега кричат ему: «Глубоко, вода высока!» Этим сравнением Сократ хочет выразить ту мысль, что постепенное раскрытие предмета само покажет, что́ в нем есть истинного или ложного. Schol. Ruhnken. p. 33 и 133. Suidas, t. 1, p. 385 et al.

[84] Сократ говорит, что искусство ораторское и судебное показывают, как несходны между собою правильное мнение и знание; ибо часто случается, что судья, не совсем наученный оратором, а только ослепляемый искусными оборотами речи, дает правильные приговоры.

[85] Здесь Теэтет предлагает третье и последнее определение знания, говоря, что знание есть

истинное мнение с умом, μετὰ λόγου. Сократ рассматривает это определение и особенное внимание обращает на прибавочный термин — μετὰ λόγου.

[86] Стихии не умственны, ἄλογα, т. е. λόγον οὐκ ἔχοντα, — не принимают никакого определения.

[87] Платон делил буквы на гласные, согласные и полугласные. Первые называются φωνήεντα, согласные — ἄφθογγα или ἄφωνα, а полугласные ἡμίφωνα, μέσα, или φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντα (Cratyl. p. 424 C); φωνήεντα μεν οὔ, οὐ μέντι γε ἄφθογγα (Phileb. p. 18 C). Итак, в этом месте сигма есть ἄφωνον, но не ἄφθογγον.

[88] Hesiodi Opp. et Dies y. 454: Νήπιος, οὐδὲ τὸ γ᾽ οἶδ᾽, ἑκατὸν δέ τε δούράθ᾽ ἀμάξης.

[89] Сократ заключает свое рассуждение так: λόγος есть определение, которым описываются частные качества известной вещи и показывается, чем она отличается от других подобных вещей. Напротив, δόξα никогда не имеет в виду чего-либо частного, но всегда направляется к общему.

[90] Последний из мизийцев, Μυσῶν ἔσχατος, — пословица, прилагаемая к человеку самому ничтожному. Cicer. pro Flacco, 27: quid in graeco sermone tam tritum et celebratum est, quam si quis

despicatui ducitur, ut Mysorum ultimus esse dicatur.

Минос

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **СОКРАТ, ДРУГ.**

Сокр. Что такое у нас закон?[1]

Др. Да о каком законе-то спрашиваешь?

Сокр. Что же? Разве закон отличается чем от закона, уж по тому самому, что он закон? Смотри, о чем я спрашиваю тебя. Я спрашиваю так же, как если бы спросил: что такое золото? И если б ты точно так же возразил: о каком золоте спрашиваю, — думаю, твое возражение было бы неправильно; потому что ни золото от золота, ни камень от камня, — поколику камень — камень, золото — золото, — ничем не отличаются. Так-то, вероятно, и закон не отличается от закона, но все они — то же самое; потому что каждый из них — равно закон, ни тот не более, ни другой не менее. Так вот это я и спрашиваю: что такое всякий закон? Скажи же, если имеешь что́ сказать.

Др. Что иное мог бы быть закон (νόμος), Сократ, как не то, что́ узаконяется (τὰ νομιζόμενα)?

Сокр. Неужели и речь кажется тебе говоримым, зрение — зримым, слух — слышимым? Или иное — речь и иное — говоримое, иное — зрение и

иное — зримое, иное — слух и иное — слышимое? Иное, следовательно, закон и иное — узаконяемое? Так, или ка́к тебе кажется?

Др. Теперь мне показалось иным.

Сокр. Стало быть, закон не есть узаконяемое.

Др. Кажется, нет.

Сокр. Так что же будет закон? Рассмотрим это так. Пусть бы кто-нибудь о сказанном сейчас спросил нас: если вы говорите, что зрением видите зримое, то каким действительно зрением видите? Мы отвечали бы ему, что тем чувством, которое посредством глаз открывает нам цвета́. А он опять спросил бы: что же? Когда слухом слышите вы слышимое, то каким действительно слухом? Мы отвечали бы ему, что тем чувством, которое посредством ушей открывает нам звуки. Таким же образом, он спросит нас: если законом постановляется узаконяемое, то каким действительно законом? Чувством ли это каким, или открытием[2], — подобно тому, как изучаемое изучается открывающим его знанием; или каким изобретением, — подобно тому, как изобретается изобретаемое, например, как медициною обретается полезное для здоровья и вредное, а искусством провещания — то, что́, по словам провещателей, замышляют боги. Ведь искусство

у нас есть как бы изобретение дел. Не правда ли?

Др. Конечно.

Сокр. Чему же из этого всего скорее припишем мы закон?

Др. Это, мне кажется, — постановления и приговоры. Да и что другое можно бы назвать законом? Так что закон в целом, как ты (о нем) спрашиваешь, должно быть, есть постановление города.

Сокр. Законом, как видно, называешь ты политическое мнение[3].

Др. Да.

Сокр. И, может быть, правильно говоришь; но еще лучше, пожалуй, исследуем это так. Называешь ли ты кого мудрым?

Др. Да.

Сокр. Не правда ли, что мудрые мудры мудростию?

Др. Да.

Сокр. Что же? справедливые справедливы справедливостью?

Др. Конечно.

Сокр. Стало быть, и законные законны законом?

Др. Да.

Сокр. А беззаконные беззаконны беззаконием?

Др. Да.

Сокр. Законные же справедливы?

Др. Да.

Сокр. А беззаконные несправедливы?

Др. Несправедливы.

Сокр. Справедливость же и закон не есть ли дело прекрасное?

Др. Так.

Сокр. А несправедливость и беззаконие — постыдное?

Др. Да.

Сокр. И первое спасает города и все другое, а последнее губит и разрушает?

Др. Да.

Сокр. Стало быть, о законе надобно мыслить, как о чем-то хорошем, и искать его как блага.

Др. Как же иначе?

Сокр. А не сказали ли мы, что закон есть постановление города?

Др. Сказали.

Сокр. Что же? Между постановлениями нет ли хороших и худых?

Др. Есть.

Сокр. А между тем закон-то не был худ.

Др. Конечно, не был.

Сокр. Стало быть, неправильно будет отвечать так просто, что закон есть постановление города.

Др. Мне кажется, неправильно.

Сокр. Ибо худому постановлению нейдет быть законом[4].

Др. Конечно нет.

Сокр. Однако ж некоторым мнением-то закон представляется и мне самому. Если же он не есть мнение худое, то не явно ли уже, что будет мнением хорошим, — если только закон есть мнение?

Др. Да.

Сокр. Какое же мнение хорошее? Не истинное ли?

Др. Да.

Сокр. Истинное мнение не есть ли обретение сущего?[5]

Др. Так.

Сокр. Стало быть, закон хочет быть обретением сущего.

Др. Но ка́к же это, Сократ, — если закон есть обретение сущего, — мы в отношении к тому же пользуемся не теми же законами, когда сущее-то у нас обретается?

Сокр. И тем не менее закон хочет быть обретением сущего. Если же люди, как нам кажется, не теми же пользуются законами, — значит, не всегда могут они обретать то, чего хочет закон, — обретать сущее. Однако ж посмотрим-ка,

не сделается ли нам отсюда явно[6], теми же ли всегда пользуемся мы законами, или иногда иными, и все ли теми же, или иные иными.

Др. Но это-то, Сократ, заметить не трудно, что те же не всегда пользуются теми же законами, и иные иными. Вот, например, у нас не закон приносить в жертву людей, а дело нечестивое; карфагеняне же, напротив, приносят, и у них это свято и законно; некоторые же из них, как и ты, может быть, слыхал, приносят Кроносу даже детей своих. И не только варвары пользуются отличными от наших законами, но и живущие в Ликее[7], и потомки Афаманта, хотя и эллины, приносят такие же жертвы. Да и сами мы, знаешь, вероятно, и слыхал, какими пользовались законами относительно умерших: пред выносом мертвеца мы закалали в жертву животных[8] и призывали женщин-горшечниц; а жившие еще раньше этого даже в своем доме и погребали умерших[9]. Но мы ничего такого не делаем. Подобных примеров можно бы указать бесчисленное множество: это обширное поле для доказательств[10], что ни мы сами у себя, ни другие люди по отношению друг к другу, не следуем всегда тем же законам.

Сокр. Нет ничего удивительного, почтенней-

ший, если слова твои справедливы; а мне было это неизвестно. Но, пока ты будешь говорить от себя и выражать, что́ тебе кажется, в длинной речи[11], а я опять от себя, — мы никогда, думаю, не сойдемся: когда же вопрос сделаем общим, — может быть, скоро придем к согласию. Итак, если хочешь, рассматривай дело вместе со мною, спрашивая меня, а когда угодно — отвечай мне.

Др. Хочу отвечать, Сократ, что́ тебе угодно.

Сокр. А ну-ка, почитаешь ли ты справедливое несправедливым, а несправедливое справедливым, или признаешь справедливым справедливое, а несправедливым несправедливое?

Др. Я признаю справедливое справедливым, а несправедливое несправедливым.

Сокр. Не так же ли признается это и у всех, как здесь?

Др. Да.

Сокр. И у персов?

Др. И у персов.

Сокр. Но всегда ли?

Др. Всегда.

Сокр. Правда ли, что здесь весящее больше почитается тяжелейшим, а меньше — легчайшим, или напротив?

Др. Нет; но что́ тянет сильнее, то — более тяже-

лым, а что́ слабее, то — более легким.

Сокр. Не так ли и в Карфагене, и в Ликее?

Др. Да.

Сокр. Прекрасное, как видно, везде почитается прекрасным, а безобразное везде безобразным; безобразное же прекрасным, или прекрасное безобразным не почитается.

Др. Так.

Сокр. Чтобы сказать вообще, — не правда ли, что сущим почитается не то, чего нет, а то, что́ есть, — так и у нас, и у всех других?

Др. Мне кажется.

Сокр. Поэтому кто погрешит относительно сущего, тот погрешает относительно законного.

Др. Так-то Сократ, как ты говоришь, одно и то же всегда является законным и для нас, и для других. Но когда подумаю, что мы не перестаем перестанавливать законы так и сяк, — не могу убедиться.

Сокр. Может быть, ты упускаешь из виду, что они, как шашки, будучи передвигаемы, остаются те же. Но сообрази вместе со мною следующее. Не попадалось ли уже тебе когда-нибудь сочинение о возвращении здоровья больным?[12]

Др. Попадалось.

Сокр. Так ты знаешь, к какому искусству отно-

сится это сочинение?

Др. Знаю, — к врачебному.

Сокр. Врачей не называешь ли ты знатоками в этом отношении?

Др. Называю.

Сокр. А знатоки о том же думают то же ли или иные иное?

Др. Мне кажется, то же.

Сокр. Но думают то же о том, что знают, одни ли эллины с эллинами, или и варвары с варварами и эллинами?

Др. Быть взаимно того же мнения совершенно необходимо знатокам — как эллинам, так и варварам.

Сокр. Ты хорошо отвечал. А всегда ли?

Др. Да, и всегда.

Сокр. Врачи не то ли и пишут о здоровье, что́ полагают верным?

Др. Да.

Сокр. Эти сочинения врачей, стало быть, — сочинения врачебные и представляют врачебные законы?

Др. Конечно, врачебные.

Сокр. А земледельческие сочинения не суть ли земледельческие законы?

Др. Да.

Сокр. Но кому принадлежат сочинения и узаконения о возделывании садов?

Др. Садовникам.

Сокр. Так это у нас законы садоводственные?

Др. Да.

Сокр. От лиц, умеющих управлять садами?

Др. Как же иначе?

Сокр. А умеют садовники?

Др. Да.

Сокр. От кого же исходят сочинения и узаконения о приготовлении кушанья?

Др. От поваров.

Сокр. Стало быть, это законы поварские?

Др. Поварские.

Сокр. Лиц, умеющих, как видно, управлять приготовлением кушанья?

Др. Да.

Сокр. А умеют, по их словам, повара?

Др. Конечно, умеют.

Сокр. Пускай. Кому же, наконец, принадлежат сочинения и узаконения относительно управления городом? Не тем ли, которые умеют управлять городом?

Др. Мне кажется.

Сокр. А умеют это иные ли кто, кроме знатоков политики и царского искусства?

Др. Эти самые.

Сокр. Стало быть, эти сочинения политические, которые у людей называются законами, — это сочинения царей и доблестных мужей.

Др. Твоя правда.

Сокр. Что же? умеющие-то будут ли писать то одно, то другое об одном и том же?

Др. Нет.

Сокр. И не будут относительно одного и того же давать то такие, то другие постановления?

Др. Конечно, не будут.

Сокр. Если же мы видим, что иные где-нибудь делают это, то делающих так знатоками ли назовем или не знатоками?

Др. Не знатоками.

Сокр. И когда что правильно, не скажем ли, что это законно в отношении к каждому, врачебное ли то будет дело, поварское или садовническое?

Др. Да.

Сокр. А как скоро неправильно, — уже не назовем законным?

Др. Уже нет.

Сокр. Стало быть, то́ будет беззаконно.

Др. Необходимо.

Сокр. Потому и в сочинениях о справедливом и несправедливом, или вообще о благоустроении

города, и о том опять, как должно управлять им, — правильное есть царственный закон, а неправильное — нет, так как беззаконно, хотя людям незнающим и кажется законом.

Др. Да.

Сокр. Стало быть, мы правильно согласились, что закон есть обретение сущего.

Др. Видимо.

Сокр. Посмотрим же на дело еще и с этой стороны. Кто знаток распределять семена по почве?

Др. Земледелец.

Сокр. На каждой почве сеет он семя, ей приличное?

Др. Да.

Сокр. Стало быть, земледелец есть хороший в таких делах законник, и его законы и распоряжения в этом отношении правильны?

Др. Да.

Сокр. А кто законник в музыкальном сопровождении пения и в распределении приличных созвучий? Кому принадлежат тут правильные законы?

Др. Флейтисту и цитристу.

Сокр. Значит, самый большой законник в этом есть самый лучший флейтист.

Др. Да

Сокр. А кто лучше всех распределяет по человеческим телам пищу? — не тот ли, кто (дает им) пригодную?

Др. Да.

Сокр. Его распределения и законы суть, стало быть, наилучшие; и кто в этом отношении особенно законен, тот и наилучший законник.

Др. Конечно.

Сокр. Кто же он?

Др. Педотрив.

Сокр. Не он ли самый большой искусник пасти человеческое стадо тела?[13]

Др. Да.

Сокр. А кто особенно искусен пасти стадо овец? Какое ему имя?

Др. Пастух.

Сокр. Стало быть, законы пастуха для овец самые превосходные законы.

Др. Да.

Сокр. А для волов законы волопаса.

Др. Да.

Сокр. Но кому принадлежат законы превосходнейшие для человеческих душ? не царю ли? Скажи.

Др. Полагаю.

Сокр. И правильно полагаешь. А можешь ли

сказать, кто из древних был хорошим законодателем в законах игры на флейте? Может быть, не приходит тебе на мысль, — так хочешь ли, я напомню?

Др. Конечно.

Сокр. Не говорят ли, что это были Марсиас и любимец его, фригиянин Олимп?

Др. Правда.

Сокр. Их-то напевы — напевы наиболее божественные; они одни трогают (души) и выдают тех, кто чувствует нужду в богах; и как божественные, они одни сохранились еще до сих пор.

Др. Так.

Сокр. А кто из древних царей был, говорят, добрым законодателем, которого узаконения сохраняются и доныне, как божественные?

Др. Не приведу на мысль.

Сокр. Разве не знаешь, какие из эллинов пользуются древнейшими законами?

Др. Не о лакедемонянах ли и законодателе Ликурге говоришь ты?

Сокр. Но этим-то, пожалуй, нет еще и трехсот лет, или по крайней мере немногим больше; но откуда пришли самые лучшие из этих узаконений? Знаешь ли?

Др. Говорят, с Крита.

Сокр. Так не эти ли из эллинов пользуются древнейшими законами?

Др. Да.

Сокр. А знаешь ли, кто у них были добрые цари? — Минос и Радамант, дети Зевса и Европы: им-то принадлежат те законы.

Др. О Радаманте-то, Сократ, рассказывают, как о справедливом муже; но Минос был, говорят, человек какой-то дикий, тяжелый и несправедливый.

Сокр. Ты повторяешь, почтеннейший, аттическую, заимствованную с трагической сцены басню.

Др. Что ты? Разве не это говорится о Миносе?

Сокр. Не это у Омира и Исиода; между тем этито[14] достовернее, чем все писатели трагедий вместе, наслушавшись которых ты говоришь это.

Др. Что же говорят они о Миносе?

Сокр. Я скажу тебе, — чтобы и ты, как многие, не вдавался в нечестие. Ведь ничего нет нечестивее этого и ничего не должно так опасаться, как греха против богов словом и делом, и затем — греха против божественных людей. Намереваясь порицать или хвалить мужа, надобно иметь весьма много осмотрительности, чтобы

не сказать неправды. А для этого нужно учиться распознавать добрых и злых людей. Гневается Бог, когда порицают того, кто ему подобен, — а подобны доблестные люди, — или хвалят того, кто ему противится. Не думай, будто есть священные камни, дерева, птицы и змеи, а людей нет: из всего этого священнейшее есть добрый человек, а презреннейшее — злой. Так вóт и о Миносе, как его восхваляют Омир и Исиод, я скажу тебе для того, чтобы ты, будучи человеком и от человека, не грешил словом против героя, Зевсова сына. Омир, говоря о Крите, что на нем много людей и девяносто городов, прибавляет[15]:

Есть у них многолюдный город Гноссос, где Минос был, — Каждый девятый год — собеседник великого Зевса.

Эта похвала Омира Миносу, при всей своей краткости, такова, какой Омир не высказал ни одному герою. Что Зевс — софист[16], и что это искусство прекрасно, явно как из многих других мест, так и отсюда. Здесь говорится, что Минос каждый девятый год[17] имел словесные беседы с Зевсом и ходил к нему учиться, так как бы Зевс был действительный софист. Что такого преимущества — быть учеником Зевсовым — Омир не дает ни одному из героев, кроме Миноса, — в этом

чрезвычайная похвала Миносу. Да и в «Одиссее», в «Тризне»[18], он изображает судящим и держащим золотой жезл не Радаманта, а Миноса. О Радаманте же ни здесь, ни в других местах не говорится, чтобы он судил или обращался с Зевсом. Потому-то я и говорю, что Миноса Омир славит более всех; ибо более той славы, как, будучи сыном Зевса, одному учиться у Зевса, не может быть; а это самое и выражает стих:

Каждый девятый год — собеседник великого Зевса,

— что, то есть, Минос был учеником Зевсовым; так как беседы здесь — наставления, а собеседник — участник в наставлениях. Итак, Минос в течение девятого года ходил в пещеру Зевса, чтобы частью учиться, частью держать испытание в том, чему научился от Зевса в прежнее девятилетие. Иные, впрочем, слово «собеседник» понимают в смысле участника попоек и игр Зевсовых; но вот доказательство, что так понимающие судят неверно. Как ни много на свете людей, греков и варваров, нет между ними никого, кто удерживался бы от попоек и забав, соединенных с вином; удерживались только критяне и, вторые за ними, — лакедемоняне, ученики критян. На Крите же к числу законов,

постановленных Миносом, принадлежит один такой: не пить друг с другом до опьянения. Но явно, что Минос узаконил для своих граждан то, что́ сам почитал хорошим; ибо, вероятно, не мог он, подобно людям ничтожным, полагать одно, а делать другое, его мнению противное. Так это обращение его с Зевсом, как я говорю, было словесным наставлением в добродетели. Потому-то дал он своим гражданам и такие законы, под которыми Крит во все время благоденствует, а затем благоденствует и Лакедемон — с той поры, как стал пользоваться теми законами, имеющими силу божественных. А Радамант хотя был тоже доблестный человек, потому что воспитан Миносом, однако ж изучил не все царское искусство, а только одну служебную его часть — о том, как распоряжаться в судах. Оттого-то и вышел из него добрый судья. И Минос пользовался им, как стражем законов в своей столице, а как стражем их по всему Криту пользовался Талосом[19]; так что Талос три раза в год объезжал все селения и охранял в них законы, которые возил начертанными на медных досках, отчего и прозван был медным.

Близкое к этому сказал о Миносе и Исиод; ибо, упомянув его имя, он говорит[20], что это был

самый царственный из смертных царей:

И над многими царствовал он в соседстве странами, С Зевсовым скиптром в руках, городам давая устройство.

А под скиптром Зевса и он разумеет не что иное, как полученное от Зевса образование, при помощи которого Минос управлял Критом.

Др. Отчего же, Сократ, распространилась эта молва о Миносе, как о человеке необразованном и тяжелом?

Сокр. Да отчего и ты, почтеннейший, если будешь благоразумен, и всякий другой, кто заботится о сохранении доброго своего имени, остережетесь, как бы не возбудить неприязненного к себе чувства в ком-либо из поэтов? Ведь поэты имеют сильное влияние на общее мнение о людях — в ту и другую сторону, когда то хвалят[21] их, то обвиняют. А в этом именно отношении и погрешил Минос, — решившись воевать с нашим городом, где много как другой мудрости, так и различных поэтов, во всяком роде, — и в трагедии. Трагедия здесь издревле, и началась не только, как думают, от Фесписа или Фриниха, но, если хочешь узнать, найдешь, что она древнейшее изобретение этого города. А трагедия есть вид поэзии, который наиболее

восторгает народ и увлекает души. Так ею-то усиливаемся мы мстить Миносу за то, что он заставил нас платить ту дань. В этом-то погрешил Минос, что возбудил наше негодование, и вот отчего, как ты спрашиваешь, прослыл у нас злым человеком. А что он был добр и законен, о чем мы и прежде говорили, — то есть был добрым законником, — важнейшим доказательством этому служит то, что его законы остаются неизменны, так как он действительно открыл истину в том, что относится до благоустройства города.

Др. Мне кажется, Сократ, ты изложил дело очень правдоподобно.

Сокр. Но если я говорю правду, не кажется ли тебе, что критяне, граждане Миноса и Радаманта, управляются самыми древними законами?

Др. Явно.

Сокр. Стало быть, эти-то были отличнейшими законодателями древних, законниками и пастырями людей, — в том смысле, как и Омир доброго военачальника назвал пастырем народов.

Др. Конечно.

Сокр. Пусть же, ради Зевса, покровителя дружбы, кто-нибудь спросил бы нас: в чем состоят те меры по отношению к телу, посредством которых добрый законодатель и пастырь тела делает его

лучшим? Мы, в кратких словах, хорошо отвечали бы ему, что они состоят в пище и труде, так как пищею он возвращает тело, а трудом упражняет и укрепляет.

Др. Правильно.

Сокр. А если бы после этого он спросил нас: в чем же состоят те, которые добрый законодатель и пастырь прилагает к душе и таким образом делает ее лучшею? Какой дали бы мы ответ, не стыдясь ни за себя самих, ни за наш возраст?

Др. На это я не могу еще отвечать.

Сокр. Но стыдно ведь это для души обоих нас, что они являются не знающими в себе того, от чего зависит для них доброе и худое, а телесное, напротив, и все другое исследовали.

Примечания

[1] Такое же начало «Иппарха:» τί γὰρ τὸ φιλοκερδές; τί ποτέ ἐστιν; καὶ τίνες ἀ φιλοκερδεῖς. Так же начинается и диалог «О праведнике»: ἔχεις ἡμῖν εἰπεῖν ὅ τί ἐστι τὸ δίκαιον; и «О добродетели»: ἆρα διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή. Подобный этим приступ и в «Димодохе». Между подлинными же сочинениями Платона нет ни одного с таким началом. Правда, так начинается «Менон»; но там совсем другой характер вопроса: там спрашивает не Сократ, а

весьма близкий к нему и пользующийся доверием его юноша, Менон.

[2] Чувством ли это каким, или открытием, — πότερον ἀισθήσει τινὶ ἢ δηλώσει. Вопрос ставится так: закон есть ли αἴσθησις, или δήλωσις? — и ставится, очевидно, неверно: из предыдущего еще не следует, чтобы закон был необходимо либо то, либо другое, так как и зрение и слух содержались в αἰσθήσει τινὶ, τὰ χρώματα ἢ τὰς φωνὰς δηλούσῃ, а не в αἰσθήσει τινὶ ἢ δηλώσει αὐτῶν. Итак, здесь странным образом смешиваются понятия. Но еще больше несообразности открывается в прибавке ἢ εὑρέσει τινὶ, что́ без всякой причины полагается как нечто третие. Весьма странно также, что прорицателям приписывается εὑρίσκειν, находить, что́ замышляют боги, — в той только мысли, что μαντική есть искусство, а искусство, по-видимому, есть εὕρεσις τῶν πραγμάτων. Вникая в эти положения, тотчас замечаешь, что автор «Миноса» не был человек, серьезно знакомый с наукою и уже искушенный в философских исследованиях, что он берется за дело, которое ему не по силам (Stallbaum ad h. l).

[3] Из ответа собеседника Сократ тотчас заключает, что закон кажется ему δόξαν πολιτικὴν εἶναι, что́ впрочем он отвергает, как ложь. Что же?

Удивляться ли писателю, который δόγμα и δόξαν, не задумываясь, принимает за одно и то же, тогда как немного прежде между ἀκοὴ и ἀκουόμενα, νόμος и νομιζόμενα нашел большое различие? В этом противоречии обличает его и Бекк (p. 12).

[4] Худому постановлению нейдет быть законом, — οὐκ ἄρα ἁρμόττοι ἄν τὸ πονηρὸν δόγμα νόμος εἶναι. Ἁρμόττειν в соединении с винительным и неопределенным напрасно искали бы мы у Платона. Это — конструкция позднейшего времени. В таком же сочетании этот глагол встречается и в приписанном Платону Epist. VIII, p. 356 D: Ἐνῇ βασιλέας ἁρμόττει γίγνεσθαι.

[5] Это несогласно с учением Платона, который в правильном мнении видел нечто иное, а не изобретение сущего. Писатель, без сомнения, превратно понял то, что́ об этом предмете говорится в «Меноне».

[6] Здесь надлежало доказать не то, что разные народы пользуются разными законами, — это не требовало доказательств, — а то, что закон всегда имеет в виду τὸ ὄν, и что только человеческая слабость бывает причиною, что люди не достигают своей цели. Но положение это требовало, конечно, особенно тонкого изложения. Поэтому, оставив совершенно в стороне то, что

было нужно для развития рассуждения, автор предпочел обратиться к тому, что́ могло дать выгодное понятие о личной его учености, и тем легче достиг этого, что закон, вопреки правильному суждению, принял в обширном смысле; следовательно, мог разуметь под ним не только законы, но и обычаи.

[7] Ликея — город Аркадии. О человеческих жертвах, приносимых там Зевсу, упоминает и Платон — Rep. VIII, p. 565, и автор «Миноса», кажется, имел в виду это место.

[8] Ἱερεῖα τε προσφάττοντες перевожу: закалали в жертву животных, а не людей. Здесь разумеются жертвы погребальные, совершавшиеся обыкновенно пред выносом тела. Но что́ такое женщины-горшечницы, ἐγχυτριστρίαι? Общее мнение, что это женщины, делавшие возлияния; а мнение Бекка (Ip. 57) — что это собирательницы и укладывательницы костей. Трудно определить, которое вернее. Известно, что Солон сделал много перемен в погребальных обрядах, и это-то писатель наш должен был иметь в виду.

[9] Это место замечательно. О том, что умерших погребали некогда в частных домах, нигде в другом месте не говорится. Нет сомнения, что писатель имел пред глазами какие-нибудь древ-

нейшие источники. Обычаи и постановления афинян относительно этого предмета, имевшие силу во времена последующие, прекрасно описал Беккер в «Харикле», сочинении, исполненном отчетливой учености.

[10] Обширное поле для доказательств, εὐρυχωρία τῆς ἀποδείξεως, — выражение не платоническое.

[11] Писатель, очевидно, подражает здесь Платону в «Горгиасе», «Протагоре» и других его книгах, где Сократ тонко смеется над многословием софистов (см. Protag. p. 334 E sqq., Gorg. p. 449 C). Но какое это жалкое подражание! Здесь нет и тени той изящной иронии, какою отличаются эти места у Платона (сравн. также Protag. p. 347 E — 348 A).

[12] Точен ли и тонок ли был писатель в употреблении греческих слов, видно уже из его выражения: περὶ ὑγιειας τῶν καμνόντων. Слово ὑγιεία или ὑγιαίνειν прилагается только к здоровью; в настоящем же сочетании: ὑγιεία τῶν καμνόντων, оно употребляется в приложении к больным. Сочинение Περὶ ὑγιείας τῶν καμνόντων есть, конечно, книга «о возвращении здоровья больным»; стало быть, писатель должен был сказать: Περὶ θεραπείας τῶν καμνόντων.

[13] Пасти человеческое стадо тела, τὴν ἀνθρωπείαν

ἀγέλην τοῦ σώματος νέμειν, — фраза крайне уродливая. Мы допускаем стадо людей, но о стаде тел, да еще тела, никто никогда не говаривал в здравом уме. И однако ж это место Стобей внес в прекрасные свои эклоги (Ethic. XIII, p. 278). По переводу Мюллера: die Gliederheerde des menschlichen Körpers zu ordnen.

[14] Писатель не допускает, что Омир и Исиод говорили о Миносе худо; а между тем сам, на стр. 321 A, сообщает рассказ о дани, которую он положил взимать детьми. Разве этим доказывается справедливость и милосердие царя? — Да и недаром Омир (Odyss. λ. v. 321) называет Миноса ὀλοόφρονα, враждебным, что́ писатель, видно, или забыл, или намеренно утаивает.

[15] Место Омира — Odyss. XIX, v. 174 sqq.

[16] Из того, что Минос был собеседником Зевса, писатель выводит, что Зевс — софист: в высшей степени натянутая и странная мысль. Притом, какое неудачное подражание Платону! Платон иногда называл софистами — Любовь, Преисподнюю, Протея, героев (наприм. Sympos. p. 203 D; Cratyl. p. 403 E, p. 398 D; Euthyd. p. 288 E); но близорукий автор «Миноса» не заметил, что у Платона этот эпитет везде, в таких случаях, носить характер шутки, — и вот то же название относит

теперь к верховному Зевсу серьезно.

[17] Здесь писатель к слову ὁ ἀριστής, «собеседник», прибавил, в виде эпитета, ἐννέωρος, «девятилетний»: этим он затемнил ясное значение подобного же выражения у Платона (Legg. I, p. 624 A: δι᾽ ἐννάτου ἔτους), да и своей речи придал двойной смысл. После того некоторые стали превратно толковать это место, полагая, что Минос учился у Зевса, имея от роду девять лет, или что он ходил к нему в продолжение девяти лет, — тогда как, по смыслу слов Платоновых, выходит, что Минос беседовал с Зевсом на каждом девятом году своего царствования (Fischer. ad Wellerum, t. III, p. 2, p. 168; Matthiae Gramm. p. 1150; Hermann. ad Viger. p. 584). Вот что пишет Valerius Max. (I, 2): Minos, Cretensium rex, nono quoque anno in quoddam praealtum et vetusta religione consecratum specus secedere solebat, et in eo commoratus tanquam a Jove, quo se ortum ferebat, traditas sibi leges praerogabat.

[18] В «Тризне», ἐν Νεκυίᾳ; так называлась у древних XI песнь «Одиссеи» (см. v. v. 568, 569).

[19] Талос был одним из вернейших подручников Миноса. Его называли медным, может быть, за неумолимость и твердость его воли. Аполлодор (I, 9, 26) рассказывает о страшных его жестокостях.

(Schol. et Eustath. Ad Odyss. XX, 302; Ad. Orph. Argon. v. 1348).

[20] Этого места Исиода в других источниках не находится, и потому оно не внесено в ряд его отрывков.

[21] Εὐλογεῖν, «хвалить», у Платона в этом смысле нигде не употребляется. И εὐλογία в книге De rep. — III, p. 400 D — имеет не то значение. Но в «Аксиохе», p. 365 A, εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν означает уже похвалы добродетели.

Клитофон

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **СОКРАТ И КЛИТОФОН.**

Один человек недавно рассказывал нам, что Клитофон, сын Аристонима, разговаривая с Лизиасом, порицал собеседования Сократовы и превозносил похвалами обращение Тразимахово[1].

Клит. Кто бы это ни был, Сократ, — он неправильно передал тебе мой относительно тебя разговор с Лизиасом; потому что я частью не хвалил тебя, а частью хвалил. Так как явно, что ты бранишь меня, хотя и притворяешься, будто это нисколько не тревожит тебя; то я с особенным удовольствием желал бы сообщить тебе нашу беседу, — тем более что мы одни: тогда ты убедился бы, что я не так худо думаю о тебе. Теперь тебе, может быть, неверно передали ее, и оттого ты, по-видимому, сердишься на меня более надлежащего. Так если бы дана была мне воля говорить, я с удовольствием воспользовался бы ею и стал бы говорить.

Сокр. Но ведь стыдно было бы мне не допустить

твоего рассказа, когда ты расположен к моей пользе; ибо узнав, что́ во мне хуже и что́ лучше, одно буду я развивать и преследовать, а другого всеми силами избегать[2].

Клит. Слушай же. Обращаясь с тобою, Сократ, и слушая тебя, я часто изумлялся; мне казалось, что ты говоришь гораздо превосходнее других, когда, укоряя людей, восклицаешь, будто бог из трагической машины, и проповедуешь: куда мчитесь вы, люди? Разве не замечаете, что делаете недолжное, когда всю свою заботу направляете к деньгам, чтобы собрать их, а о детях, которым передадите свои деньги, каким бы образом сумели они пользоваться этим, не радеете: вы не ищете для них учителей справедливости, если только она изучима, — а как скоро можно питаться и заниматься ею — не ищете, кто бы достаточно питал и занимал их этою добродетелью; да и прежде еще — не образовали в том же отношении самих себя, но видя, что и сами вы, и дети ваши достаточно научились грамоте, музыке и гимнастике, — что́ почитаете полным курсом воспитания в добродетели, — тем не менее находите себя худыми со стороны материальной. Зачем же пренебрегаете вы своим воспитанием и не ищете, кто бы избавил вас от такой несообразности? Между тем от

этой-то беспечности, от этого нерадения, а не от того, что нога бьет такт не под лиру, несоразмерно и негармонично относятся и брат к брату, и города к городам, — от этого возмущаются они и, враждуя одни с другими, как в действиях, так и в страданиях доходят до крайностей. А вы, напротив, говорите, что несправедливые бывают несправедливы не от необразованности и не от невежества, но по доброй воле. Вы осмеливаетесь также говорить, что несправедливость есть дело постыдное и богоненавистное: но каким же образом такое-то зло избрал бы кто-нибудь по доброй воле? Изберет, скажете, тот, кто побеждается удовольствием: но и это есть ли дело невольное, когда побеждать зависит от нашей воли? Итак, выходит, что несправедливость всячески бывает поступком невольным, и что на это, как частно всякий человек, так и публично — все города, должны обращать больше внимания, чем сколько обращается теперь. Так вот, Сократ, сколь ни часто слышу я такие твои речи, всегда восхищаюсь и хвалю тебя с восторгом. Хвалю я и твой вывод из этого, что люди, имеющие попечение о телах и не радеющие о душе, делают не иное что, как не радеют о начальственном и пекутся о подвластном. Хвалю и те твои слова, что чем кто не

умеет пользоваться, пользование тем лучше ему оставить: кто, например, не умеет употреблять ни глаз, ни ушей, ни всего тела, тому лучше совсем не слышать, не видеть и не пользоваться телом, чем пользоваться как-нибудь. Да то же надлежит сказать и об искусстве. Кто, например, не умеет пользоваться собственною лирою, тот, очевидно, не умеет — и лирою соседа; а кто не умеет пользоваться лирою других, тот не умеет — и своею; таким же образом, не сумеет он пользоваться и другим инструментом, или какою-нибудь вещью. Прекрасно и оканчивается у тебя эта речь, что кто не умеет пользоваться душою, тому лучше дать душе покоя не жить, чем жить, действуя по произволу; а кому жить велит необходимость, тому лучше проводить жизнь в рабстве, чем на свободе: пусть он кормило своей мысли, будто корабля, передаст иному, знающему науку править людьми, — ту науку, которую ты, Сократ, называл политикою, разумея под нею судебность и справедливость. Этим твоим словам и другим подобным, каковых было множество и которые высказаны прекрасно, что, например, добродетель изучима и что о ней надобно стараться больше всего, — этим твоим словам я никогда почти и прежде не противоречил и, думаю, не

буду противоречить после; потому что почитаю их убедительными и весьма полезными, так что они будто пробуждают нас от сна. Потом я приложил старание услышать, что следовало за этим, и сперва не тебя, Сократ, спрашивал о том, а сверстников своих и соревнователей, — твоих друзей, или как иначе сказать о них относительно к тебе; притом из этих спрашивал особенно тех, которые слывут у тебя первыми, стараясь разузнать, что говорено было после сего, и, подражая тебе, держал к ним такую речь: «Почтеннейшие! Как же теперь разуметь слышимые нами увещания Сократа к добродетели? Только ли всего требуется тут, и идти далее в этом деле нельзя, чтобы овладеть им окончательно, но во всю жизнь считать своею обязанностью — убеждать еще не получивших убеждения, и чтобы последние в свою очередь убеждали других? Или, согласившись, что это самое должен делать человек, следует нам спросить Сократа и друг друга[3], что же из этого? Каким образом, скажем, начать нам учение о справедливости? Пусть бы кто-нибудь, видя, что мы, будто дети, и не подозреваем, что есть какая-то гимнастика и медицина, увещевал нас иметь попечение о теле, да еще и укорял, говоря, что стыдно нам всячески заботиться о пшенице,

ячмене, садовых растениях и о всем, над чем трудимся и что́ приобретаем для тела, — а относительно того самого не отыскиваем никакого искусства или способа, как бы вышло наилучшим наше тело, хотя такое искусство и есть. Мы, конечно, спросили бы тогда своего увещателя: скажешь ли ты нам, какие это искусства? А он, может быть, отвечал бы: гимнастика и медицина. Спросим же мы и теперь: в чем состоит искусство о добродетели души? И пусть Сократ отвечает».

Тут казавшийся из них самым сильным взялся отвечать на это и сказал мне: искусство, о котором ты слышишь от Сократа, есть не иное, как справедливость. А я возразил: не имя мне нужно, а вот что: медицина, вероятно, называется каким-нибудь искусством; а она совершает два дела[4]: во-первых, кроме наличных врачей, всегда приготовляет других; во-вторых, восстановляет здоровье. Но одно из этих дел есть еще не искусство, а только способ научить и научиться искусству, называемому восстановлением здоровья. То же самое и в занятии домостроительном: одно — дом, другое — домостроительство; то — дело, а это — наука. Подобное должно быть и в справедливости: одно пусть делает справедливыми, как там — художниками, а другое — то,

что может делать нам справедливый. Скажи же мне, как назвать это последнее? Собеседник мой, помнится, отвечал, что это есть полезное, другой — что это должное, третий, — что это выгодное, четвертый — что это прибыльное. А я опять сказал: ведь и там — в других искусствах те же имена, то есть делать правильно — значит делать прибыльное, полезное и иное тому подобное; но к чему все это клонится? Каждое искусство выскажет свое собственное дело, как, например, строительное объявит своим делом — хорошо, красиво, по-надлежащему приготовлять деревянные вещи, что самое еще не составляют искусства. Пусть же подобно этому сказано будет и о деле справедливости. Тогда наконец, Сократ, кто-то из твоих друзей, говоривший, по-видимому, с самоуверенностью, отвечал мне, что особенное дело справедливости, не относящееся ни к какому иному искусству, есть — установлять в городах дружбу. Этот, по поводу делаемых ему вопросов, полагал, что дружба есть добро и никогда не бывает злом. Но как скоро спросили его о дружеских отношениях детей и зверей, означаемых у нас тоже именем дружбы, — он не хотел признать этого дружбою, ибо приходилось ему согласиться, что те отношения больше вре-

доносны, чем добры. Итак, избегая сделанного возражения, он в такой дружбе не видел дружбы и говорил, что те лгут, которые так называют ее: напротив, существенно и поистине дружба, очевидно, есть единомыслие. Потом, на вопрос о единомыслии, — согласие ли в мнениях или знание разумеется под ним, — согласие мнений он унизил; ибо у людей, по необходимости, бывает много таких согласных мнений, которые вредоносны, тогда как дружбу признавал он во всяком случае добром и делом справедливости и потому говорил, что с единомыслием тожественно знание, а не мнение. Когда же мы в своем недоумении дошли до этого, — присутствовавшие казались способными сделать ему возражение и говорили, что его слово возвратилось к прежнему положению: ведь и медицина, замечали они, и все искусства суть некоторое единомыслие относительно к тому, о чем они рассуждают; стало быть, все еще неизвестно, к чему стремится рассматриваемая тобою справедливость, или единомыслие, и не видно, в чем состоит ее дело. После всех, Сократ, спрашивал я и тебя самого, и ты сказал мне, что дело справедливости вредить врагам, а друзьям делать добро. Но впоследствии оказалось, что вредить-то — справедливый ни-

кому не вредит, ибо делает все на пользу всем. И этого домогался я от тебя не раз и не два, но настойчиво докучал тебе в течение долгого времени — с той мыслью, что хотя ты и прекрасно делаешь, увещевая людей стараться о добродетели, но тут одно из двух: — либо это только и можешь ты, а далее ничего, — что́ уместно в отношении ко всякому другому искусству, как например, и не будучи кормчим, можно усердно хвалить кораблевождение, для людей весьма важное; — то же касательно других искусств, то же вменит тебе иной и касательно справедливости, полагая, что сколь ни прекрасно превозносишь ты справедливость, это еще не делает тебя знатоком ее, и такое мнение, однако ж, не мое, — так тут одно из двух: или ты не знаешь справедливости, или не хочешь сообщить мне о ней. Поэтому со своим недоумением я пойду, думаю, и к Тразимаху, и всюду, куда могу, пока не захочешь ты прекратить эти обращаемые ко мне увещания. Если бы, например, тебе вздумалось убеждать меня относительно гимнастики, что не должно пренебрегать телом; то в заключение увещательной своей речи ты сказал бы, каково по природе мое тело и в каком ухаживании оно нуждается. Пусть то же будет и теперь. Положим, Клитофон

согласен, что смешно об ином иметь попечение, а о душе, ради которой предпринимаются нами все прочие труды, не радеть; положим, то же говорю я и о другом, что за тем следовало и что сейчас было мною изложено: так вот убедительно прошу тебя отнюдь не делать так, чтобы я, как теперь, за одно хвалил тебя пред Лизиасом или пред кем бы то ни было, а за другое порицал. Ведь я буду говорить, Сократ, что для человека, не убежденного тобою, ты дороже всего; а кто почти уже убежден, тому ты полагаешь препятствие для усовершения себя в добродетели и для достижения счастья.

Примечания

[1] Эти первые строки «Клитофона» походят более на надписание, или на схолию, показывающую повод, по которому происходил разговор между Клитофоном и Сократом. Здесь между начальною заметкою и самым текстом нет никакой связи, и заметка эта о Сократе и Клитофоне говорит в третьем лице, чего Платон в своих сочинениях никогда не делает

[2] Всеми силами избегать, φεύξομαι κατὰ κράτος, — выражение, часто встречающееся у Омира и древних греческих трагиков; но невидно, чтобы употреблял его в своих сочинениях Платон,

если исключим диалог под именем Димодоха, в котором оно есть, но который относится также к сочинениям подложным.

[3] *Спросить Сократа и друг друга*, τὸν Σωκράτην καὶ ἀλλήλους ἐπανερωτᾶν. Эта фраза представляется нам вовсе не платоновскою. Платон соединяет собственные имена нередко с каким-нибудь местоимением, но никогда не поставляет пред ними члена, если не требуется особенного указания на лицо, или когда член принимается не вместо местоимения указательного.

[4] *Совершает два дела*, διττὰ τὰ ἀποτελούμενα: выражение не платоновское и вообще неточное, хотя оно было в употреблении, особенно во времена позднейшие.

Гиппарх

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **СОКРАТ И ДРУГ.**

Сокр. Что такое — корыстолюбие? Что оно? И кто корыстолюбцы?[1]

Др. Мне кажется, это те, которые домогаются получить корысть от вещей ничего не стоящих[2].

Сокр. Но знают ли они, по твоему мнению, что эти вещи ничего не стоят, или не знают? Если не знают, то корыстолюбцев ты называешь несмысленными.

Др. Нет, не несмысленными я называю их, а лукавыми и людьми дурными, преданными корысти: они знают, что те вещи ничего не стоят, в которых дерзают находить пищу своему корыстолюбию, и однако ж, по бесстыдству, все-таки осмеливаются питать его.

Сокр. Но не таким ли почитаешь ты корыстолюбца, каков бывает земледелец, когда, сажая растение, хотя и знает, что оно ничего не стоит, однако ж выращивает его, чтобы получить корысть? Не таким ли почитаешь его?

Др. Корыстолюбец-то думает, Сократ, что надобно от всего получать пользу.

Сокр. Ты отвечай мне внимательно, а не так легкомысленно, будто обиженный кем-нибудь[3]. Я спрашиваю тебя как бы опять сначала. Не согласишься ли ты, что корыстолюбец есть знаток в достоинстве того, чем желает он корыстоваться?

Др. Согласен.

Сокр. А кто знаток в достоинстве растений и в том, когда и в какой почве следует сажать их? Давай-ка, и мы привнесем несколько умных слов, какими люди, способные в делопроизводстве, украшают свои речи.

Др. Я думаю, земледелец.

Сокр. Но желать корыстоваться — не значит ли, по-твоему, думать, что надобно корыстоваться?

Др. По-моему, это.

Сокр. Так ты — человек такой молодой, не берись обманывать меня, старика[4], давая мне, как сейчас, такой ответ, какого нет в твоей голове, но скажи правду[5]: точно ли есть, думаешь, какой-нибудь земледелец, который знает, что сажаемое им ничего не стоит, и однако ж предполагает от него корыстоваться?

Др. Клянусь Зевсом, не думаю.

Сокр. Что же? Берейтор, зная, что лошади дает он корм ничего не стоящий, не знает, думаешь, что портит лошадь?

Др. Не думаю.

Сокр. Стало быть, он не полагает уже и корыстоваться от этого ничего не стоящего корма.

Др. Нет.

Сокр. Что же? Кораблеводитель, приготовивший для корабля ничего не стоящие паруса и рули, не знает, думаешь, что он потерпит вред и подвергнется опасности — как сам погибнуть, так и корабль погубить, и все, что везет?

Др. Не думаю.

Сокр. Стало быть, он не предполагает же корыстоваться от ничего не стоящей снасти.

Др. Конечно нет.

Сокр. А военачальник, зная, что войско у него снабжено ничего не стоящим оружием, думает и желает корыстоваться от этого?

Др. Отнюдь нет.

Сокр. Но флейтист, у которого ничего не стоят флейты, или цитрист, у которого такова лира, или стрелок, у которого таков лук, или вообще какой бы ни был мастер, либо иной благоразумный человек, имеющий у себя ничего не стоящие орудия или какие другие снаряды, думает ли от них корыстоваться?

Др. Уж явно, что нет.

Сокр. Кого же называешь ты корыстолюбца-

ми? Ведь уж конечно не тех же, которых мы перечислили, которые, то есть, зная, что вещи у него ничего не стоят, думают, что надо от них корыстоваться. Таким-то образом, почтеннейший, как ты говоришь, между людьми никто не корыстолюбив.

Др. Но корыстолюбивыми, Сократ, я хочу называть тех, которые, по ненасытности, всегда чрезвычайно жадничают и корыстуются даже маловажным, мало или ничего не стоящим[6].

Сокр. Вероятно, не зная, почтеннейший, что это ничего не стоит; потому что иначе — в невозможности этого убедило нас наше же рассуждение.

Др. Мне кажется.

Сокр. А если не зная, то явно, что без сознания думают они, будто ничего не стоящее стоит много.

Др. Явно.

Сокр. Корыстолюбивые-то иное ли что любят, как не корысть?

Др. Да, не иное.

Сокр. А корысть называешь ты противоположным убытку?

Др. Да.

Сокр. Так теперь убыток добро ли кому-нибудь?

Др. Никому.

Сокр. Напротив — зло?

Др. Да.

Сокр. Стало быть, от убытка люди терпят вред?

Др. Терпят вред.

Сокр. Следовательно, убыток — зло.

Др. Да.

Сокр. А корысть противоположна убытку.

Др. Противоположна.

Сокр. Стало быть, корысть — добро.

Др. Да.

Сокр. Так корыстолюбивых называешь ты любителями добра.

Др. Походит.

Сокр. Не сумасшедшими же, друг мой, почитаешь ты корыстолюбцев. А сам любишь ли то, что — добро, или не любишь?

Др. Люблю.

Сокр. Но то, чего не любишь, доброе ли что-нибудь есть или злое?

Др. Клянусь Зевсом, недоброе.

Сокр. Напротив, все доброе ты, может быть, любишь.

Др. Да.

Сокр. Спроси же и меня, не люблю ли и я, — и я признаюсь тебе, что люблю доброе. Да и кроме

меня и тебя, все другие люди — не кажется ли тебе? — доброе любят, а злое ненавидят.

Др. По мне, это явно.

Сокр. Но корысть признали мы добром?

Др. Да.

Сокр. Так вот и открывается, что все люди корыстолюбивы. А прежде мы говорили, что никто не корыстолюбив. Которое же мнение принять, чтобы не ошибиться?

Др. Думаю, мнение того, Сократ, кто правильно понимает человека корыстолюбивого; а правильно понимает его тот, кто занимается подобными делами и желает получать корысть от того, чем добрые корыстоваться не смеют[7].

Сокр. Но видишь, милый мой, мы недавно согласились, что корыстоваться значит получать пользу.

Др. Так что ж из этого?

Сокр. То, что вместе с этим мы признали справедливым, что все и всегда хотят себе добра.

Др. Да.

Сокр. Поэтому и люди добрые хотят всяких корыстей, если только корысть — добро.

Др. Но не тех, Сократ, от которых по крайней мере ожидают вреда.

Сокр. А получать вред — значит ли, скажешь,

терпеть убыток, или представляешь иное что-нибудь?

Др. Нет, говорю терпеть убыток.

Сокр. Так от корысти ли люди терпят убыток, или от убытка?

Др. От того и другого: они терпят убыток и от убытка, и от дурной корысти.

Сокр. Но кажется ли тебе, что какое-нибудь благодетельное и доброе дело бывает делом худым?

Др. Не кажется.

Сокр. Не согласились ли мы немного прежде, что убытку, как злу, корысть противоположна?

Др. Полагаю.

Сокр. А противоположное злу есть добро?

Др. Согласились.

Сокр. Видишь ли? ты берешься меня обмануть: нарочно говоришь противное тому, в чем мы недавно согласились.

Др. Нет, клянусь Зевсом, Сократ: напротив, ты обманываешь меня и, не знаю, как-то вертишься в речи туда и сюда.

Сокр. Говори лучше: ведь я, конечно, нехорошо сделал бы, не слушаясь человека доброго и мудрого.

Др. Кого это и в чем?

Сокр. Моего и твоего согражданина, сына Пизи-

стратова из демы филедской, Иппарха[8], который между детьми Пизистрата был самым старшим и самым мудрым. Этот Иппарх показал много и других прекрасных опытов мудрости[9], да первый принес на эту землю и поэмы Омира[10] и заставил рапсодов преемственно читать их по порядку[11] на панафинеях, как делают они это и теперь. Он же привез в наш город и Анакреона теосского, послав за ним пятидесятивесельное судно; а Симонида кеосского всегда имел при себе и располагал его к тому великими наградами и дарами[12]. Это делал он, желая образовать граждан, чтобы управлять ими, как наилучшими, и не считал нужным завидовать кому-нибудь в мудрости, так как был человек прекрасный и добрый. Когда же жители городские вышли у него образованными и удивлялись его мудрости, — он задумал дать образование и жителям сельским; а для этого по дорогам — и среди города и по демам поставил эрмиады[13], потом из запаса своей мудрости, какая частью была изучена, частью изобретена им самим, избрал по своим мыслям наимудрейшее и, изложив это в элегиях[14], свои стихотворения и образцы своей мудрости начертал на тех эрмиадах, чтобы граждане его не удивлялись уже мудрым надписям дельфий-

ским, каковы: «познай себя», «ничего слишком» и другие подобные, но считали более мудрыми изречения Иппарха и, при прохождении взад и вперед мимо эрмиад, перечитывая начертанное на них и наслаждаясь мудростию Иппарха, приходили из деревень для образования себя и во всем прочем. Надписей было две. На левой стороне каждой эрмиады написан был эрмий, говорящий, что он стоит на средине между городом и демою, а на правой, —

Правило Иппарха: водись помыслом правды.

На других эрмиадах написаны другие стихотворения, и было много прекрасных. Так, например, на стириакской дороге надпись говорила:

Правило Иппарха: друга не обманывай.

Посему я никак не решился бы обмануть тебя, моего друга, и не послушаться того столь мудрого человека, ради которого афиняне, и по смерти его, находились три года под владычеством брата его, Иппиаса. И ты мог бы услышать от всякого старика, что только в эти годы была в Афинах тирания, а в другие времена афиняне жили как бы под скипетром Кроноса. Люди говорливые рассказывают, а за ними повторяет и чернь, будто смерть его последовала от того, что он обесчестил сестру Армодия, носительницу священной кор-

зины: но этот рассказ нелеп. Нет, Армодий был любим Аристогитоном и воспитывался у него. Аристогитон очень заботился о его воспитании и, в отношении к нему, почитал своим соперником Иппарха. В то время и сам Армодий любил одного из прекрасных и благородных тогдашних юношей, — сказывали и имя его, но я не помню. Этот юноша сперва удивлялся Армодию и Аристогитону, как мудрецам; а потом, познакомившись с Иппархом, презрел их. Оскорбленные таким бесчестием, Армодий и Аристогитон умертвили Иппарха.

Др. Так должно быть, ты, Сократ, или не почитаешь меня другом, или и почитаешь, да не слушаешься Иппарха. Ведь я не могу убедиться твоими словами, что ты, не знаю, каким-то образом, не обманываешь меня.

Сокр. Пускай же будет и в речах, как бывает в шахматной игре: я согласен взять какое угодно мое слово назад, лишь бы ты не думал, что я тебя обманываю. Хочешь ли, возьму назад то, что все люди желают благ?

Др. Никак не хочу.

Сокр. Или то, что оставаться в убытке и самый убыток — зло?

Др. И этого не хочу.

Сокр. Ну так то, что корысть и корыстоваться есть противоположное убытку и несению убытка?

Др. И это также.

Сокр. Да не то ли, что корыстоваться, как действие, противоположное злу, есть добро?

Др. Не бери у меня назад ничего этого.

Сокр. Значит, тебе кажется, что в корысти одно — добро, а другое — зло.

Др. Да, кажется.

Сокр. Так я беру назад: пусть одна корысть будет нечто доброе, а другая нечто злое. Но добрая корысть есть не более корысть, как и злая. Не так ли?

Др. Как ты спрашиваешь меня?

Сокр. Я скажу. Хлеб бывает хороший и худой?

Др. Да.

Сокр. Но один из них больше ли хлеб, чем другой, или оба они равно то самое — хлеб, и с этой стороны ничем не отличаются один от другого, поколику, то есть, оба — хлеб, отличаются же тем, что один хорош, другой худ?

Др. Да.

Сокр. Не то же ли самое — о питье и о всем другом? Эти вещи тожественны между собою, и хотя одни из них хороши, а другие нехороши,

однако ж, сами в себе, — с этой стороны взаимно не различаются, как и человек не различается от человека, хотя один будет добр, другой зол.

Др. Да.

Сокр. Человек-то, думаю, кто бы он ни был, не больше и не меньше другого, — ни добрый больше злого, ни злой больше доброго.

Др. Ты говоришь правду.

Сокр. Не так ли мыслить нам и о корысти, что корысть-то — зла она или добра — равно корысть?

Др. Необходимо.

Сокр. Стало быть, ничем не больше корыстуется человек, имеющий добрую корысть, как и злую; потому что никоторая корысть, как мы согласились, не является больше корыстью.

Др. Да.

Сокр. Так как ни к которой из них не прибавляется ни больше ни меньше.

Др. Конечно не прибавляется.

Сокр. Как же может кто-либо делать что, или терпеть больше или меньше, — тою вещью, к которой ничто такое не прибавляется?

Др. Невозможно.

Сокр. Итак, если обе эти корысти равно корыстны, то нам теперь надобно исследовать, на что,

смотря, как на тожественное в той и другой, ты и обеих находишь причину называть их корыстью? Положим, тебе захотелось бы спросить меня: почему я и хороший хлеб и худой — равно тот другой называю хлебом? Я отвечал бы: потому, что тот и другой есть сухая пища тела. Ведь согласишься, конечно, и ты, что таково понятие хлеба. Не так ли?

Др. Так.

Сокр. И о питье была бы та же формула ответа, что, то есть, жидкой пище тела — хороша она или худа — имя одно это — питье; подобным образом отвечал бы я и о других вещах. Так постарайся и ты подражать мне в своем ответе. Корысть добрую и корысть злую — ту и другую называя корыстью, что видишь ты в ней тожественное, почему она есть корысть? А если сам отвечать не можешь, то вникни, что буду говорить я. Корыстью почитаешь ты всякое ли приобретение, какое кому достается, когда приобретший получает много, ничего не истратив или истратив малость?

Др. Кажется, это называю я корыстью.

Сокр. Не так ли разумеешь ты ее? Человек — на пиру: он ничего не тратит, но, разгулявшись, приобретает болезнь.

Др. Нет, клянусь Зевсом.

Сокр. А приобретши от пира здоровье, корысть ли приобрел бы, или убыток?

Др. Корысть.

Сокр. Стало быть, не то-то корысть — приобресть, какое ни случилось, стяжание.

Др. Конечно не то.

Сокр. Не получит корысти тот ли, кто не получит чего худого, или тот, кто — доброго?

Др. Видимо, кто доброго-то.

Сокр. А кто получит худое, тот потерпит, видно, убыток?

Др. Мне кажется.

Сокр. Так видишь? ты опять перебегаешь к тому же: корысть представляется тебе добром, а убыток — злом.

Др. Но я в недоумении, — что сказать.

Сокр. И недоумение твое — не без причины. Отвечай мне и на это. Кто меньше истратил и больше приобрел, тот имеет ли, скажешь, корысть?

Др. Да, лишь бы было, говорю, не худое; лишь бы меньше истратил и больше получил золота или серебра.

Сокр. Об этом и буду я спрашивать. Положим, кто-нибудь, истратив полфунта золота, получил

вдвое серебра: корысть или убыток получил он?

Др. Вероятно, убыток, Сократ; потому что вместо двенадцати частей к нему возвратилось только две части серебра[15].

Сокр. Однако ж он получил больше. Разве двукратное не больше половины?

Др. Но по ценности-то серебро ниже золота.

Сокр. Стало быть, к корысти должно, как видно, присоединяться это — ценность. Вот теперь серебро, хотя его больше, не стоит, говоришь, золота, а золото, хотя его меньше, стоит, говоришь, серебра.

Др. Непременно; это так.

Сокр. Стало быть, корыстна ценность, — мало ли будет чего, или много, — а неценность некорыстна.

Др. Да.

Сокр. Под ценным же иное ли что разумеешь ты, как не то, что стоит приобретения?

Др. Да, что стоит приобретения.

Сокр. А стоящее приобретения бесполезно ли, говоришь опять, или полезно?

Др. Вероятно, полезно.

Сокр. Но полезное не есть ли доброе?

Др. Да.

Сокр. Поэтому, неустрашимейший из всех

смертных, не приходится ли нам опять — в третий или четвертый раз согласиться, что корысть есть доброе?

Др. Вероятно.

Сокр. Помнишь ли, откуда вышло наше слово?

Др. Думаю.

Сокр. А не то, — я напомню. Ты спорил со мною, что добрые хотят корыстоваться не всякою корыстью; но если она — добро, корыстуются, а зло — нет.

Др. Так.

Сокр. Теперь же исследование не заставило ли нас согласиться, что всякая корысть, — мала она, или велика, — есть добро?

Др. Заставило, Сократ, по крайней мере меня — больше, чем убедило.

Сокр. Но после этого, может быть, и убедит. Теперь, по убеждению, или как иначе, ты соглашаешься с нами, что всякая корысть — мала ли она или велика — есть добро.

Др. Конечно соглашаюсь.

Сокр. А все добрые люди хотят всякого добра, — соглашаешься ты или нет?

Др. Соглашаюсь.

Сокр. Но и злые-то, сказал ты сам, любят корысть малую и великую.

Др. Сказал.

Сокр. Так, по твоим словам, все люди корыстолюбивы — добрые и злые.

Др. Явно.

Сокр. Стало быть, кто порицает кого за корыстолюбие, тот неправильно порицает; потому что таков же и сам порицатель.

Примечания

[1] Самое начало этого диалога показывает его подложность, как заметил это еще *Valkenar.* ad Callimach. Fragm. p. 32. Правда, и Платон иногда вводит своих читателей как бы прямо в средину речи: но у него это бывает иначе; стоит только сравнить, например, вступление «Кратила» и «Филеба». Притом начальная фраза Иппарха: Τί γάρ τὸ φιλοκερδές — вовсе не платоническая. К чему здесь это γάρ? Посему Бекк (Præfat. ad. Simonis Socratici Dialogos p. XXVII) хотел читать этот текст так: Τί γαρ; τὸ φιλοκερδὲς τί ποτέ ἐστι, καὶ τίνες οἱ φιλοκερδεῖς, чрез это вступительная речь представляется, конечно, не так странною.

[2] Определение корыстолюбия слишком странное и детски наивное. Писатель при этом, кажется, имел в виду только игру слов: οἱ κερδαίνειν ἀξιῶσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἀξίων, и предпослание

такого положения, которое своею неопределенностью давало бы повод к противоречащим заключениям.

[3] Явно, что такой тон речи нисколько не свойствен Сократу. Собеседник его, как видно из предшествующих ответов, и не думал сердиться или обижаться чем-нибудь, а только настаивал на объявленном своем мнении с надлежащею скромностью, так как оно не было еще достаточно опровергнуто Сократом. Напротив, Сократ досадует, что он не вдруг соглашается с его словами, и относится к нему с какими-то вовсе неприличными выражениями педанта-наставника, что́ никак не в тоне и характере истинного Сократа.

[4] Этот оборот есть явное подражание словам Сократа в «Меноне».

[5] Прежде, то есть, собеседник утверждал, что корыстолюбцы хотят корыстоваться от вещей ничего не стоящих, а теперь полагает, что вещам, которыми корыстуются, они приписывают некоторую ценность. В этом-то Сократ замечает хитрость или неискренность своего собеседника. Но как это неловко, неестественно, несократически!

[6] Это — второе определение корыстолюбия. Корыстолюбивыми называются те, которые, по

жадности, сильно домогаются вещей маловажных, или даже ничего не стоящих. Достойно замечания, каким образом Сократ обличает собеседника во лжи. Сперва опять поставляется на вид мнение его, что корыстолюбивые желают τὰ ὀλίγου καὶ οὐδενὸς ἄξια, и отсюда выводится, что такие люди находятся в крайнем заблуждении и невежестве. Потом полагается, что корысть, поколику она противоположна убытку, есть добро, следовательно, корыстолюбивые любят добро. А так как любовь к добру надобно приписать всем людям, то корыстолюбие есть свойство всех людей. Софизм, очевидно, заключается в том, что из понятия корысти, как добра ad hominem, делается заключение к добру pro genere humano, т. е. из частного выводится общее.

[7] Собеседник делает здесь третье определение корыстолюбия, полагая, что корыстолюбивыми называются те, которые хотят корыстоваться вещами, невыносимыми для человека честного и совестливого. Посему это определение тем только отличается от прежнего, что там принимаемы были в расчет вещи ничего не значащие, а здесь берутся постыдные.

[8] Сократ, с намерением оправдать себя пред собеседником, что не хочет его обманывать, при-

водит мнение Иппарха, что друзей обманывать не должно, и по сему поводу рассказывает об учреждениях Пизистратидов. Этот рассказ сам по себе не неприятен, но в отношении к главному вопросу диалога почти вовсе неуместен. Составляя едва не четвертую часть всего сочинения, он направляется только к убеждению собеседника, что Сократ не намерен его обманывать. Стало быть, это совершенно произвольная и чуждая предмета вставка. Между тем, по этому-то, вероятно, рассказу диалог получил и самое свое надписание, если только писателем его не был какой-нибудь Иппарх.

[9] Примеры его мудрости выставляются у Геродота (IV, 76, 5), где рассказывает о них Анахарсис, γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ᾽ αὐτὴν σοφίην πολλήν.

[10] То, что здесь приписывается одному Иппарху, другие писатели усвояют большею частью Солону и Пизистрату. См. *Wolfii* Prolegg. ad Hom. p. XCIX, CX, CXI sq. *Heynii* Excurs. ad Iliad. XXIV, T. VIII, p. 809. *Heinrich.* Epimenid. p. 157. Его же De diasceustis Homeri, p. 17 sq., а особенно *Perizon.* ad Aelian. V. Hist. VIII, 2. Поэтому не лишнее исследовать, откуда взял свое сказание писатель «Иппарха». Можно сказать почти с уверенностью, что воз-

буждаемый страстью к ораторству, он находил приличным все установления, приписываемые Солону и Пизистрату, отнесть к своему герою. Если это справедливо, то нельзя не согласиться с *Нитшем*, который в книге De Historia Homeri (p. 164) говорит, что для правильной оценки излагаемого в «Иппархе» рассказа нужно бы решить другой вопрос, где у аттиков был Омир и откуда Иппарх мог принесть его. Писатель «Иппарха» ясно сказал: τὰ Ὁμήρου ἔπη πρῶτος ἐκόμησεν εἰς τὴν γῆν ταυτηνί. Потом это сказание без всякой критики принял *Элиан* и стал в прямое противоречие со своими же словами (Libr. XIII, c. 14) о Пизистрате, оговариваясь только: εἰ δὴ ὁ Ἱππάρχος Πλάτωνός ἐστι τῷ ὄντι.

[11] Диоген Лаэрций приписывает это Солону, говоря (in Solone § 57), что он первый установил читать омирические стихи ἐξ ὑποβολῆς, т. е. ἐξ ὑπολήψεως. Снес. *Wolf.* Prolegg. ad Hom. p. 140. С этим почти согласно сказание Цицерона (de Orat. III, 34, 137), который говорит, что книги Омира, сначала смешанные, Пизистрат привел в известный порядок. Об этом же постановлении, скрыв только имя постановителя, говорит *Исократ* — Panegyr. c. 42. *Lycurg.* adv. Leocr. c. 26.

[12] Об Анакреоне и Симониде то же говорит

и Элиан (Vitt. VIII, 2); а Перизоний прибавляет: καὶ γὰρ ὡς ἦν φιλοχρήματος ὁ Σιμωνίδης, οὐδεὶς ἀν — τιφήσει.

[13] *Эрмиады* — Ἑρμᾶς ἔστησεν. Эрмиады, или эрмы, были у греков τετράγωνοι κίονες — четырехугольные статуи, медные или мраморные, без рук и без телесных форм, но с человеческою головою. Они представляли Меркурия и от того получили свое имя. Их нередко поставляли пред дверьми храмов и пред домами знаменитых граждан, чаще же всего на перекрестках или в таких пунктах, где сходилось много дорог. В этом случае на них были надписи, показывавшие, куда ведет дорога, а другие заключали в себе какие-нибудь нравственные правила жизни. Об этих-то эрмиадах говорит *Cornel. Nepos* (v. Alcib. c. 3), что в одну ночь в Афинах все они были опрокинуты, кроме одной, стоявшей пред дверьми Андокида и называвшейся эрмиадою Андокидовою. *Herman.* Lex. v. Hermae.

[14] Здесь говорится об эрмиадах придорожных, стоявших по путям между Афинами и демами. На них было по две надписи: одна на правой стороне, другая на левой. По исследованию Фурмонция, с одной стороны начертывался пентаметр, с другой гексаметр; и это писатель Иппарха называет

ἐλεγεῖον, только, кажется, неправильно; потому что ἐλεγεῖον есть двустишие, каким гномические философы древности обыкновенно выражали ту или другую мысль.

[15] Отношение фунта золота к фунту серебра было как 12 к 1. Это место изъяснил *Letronne* в своем ответе г-ну Гарнье. См. Les considérations générales sur l'évaluation des monnais greques et romaines. Paris. 1817.

Соперники

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **СОКРАТ И СОПЕРНИКИ**

Вошел я в школу грамматиста Дионисия[1] и увидел там, по-видимому, благовоспитаннейших из юношей с их отцами и любителями[2]. Случилось, что в то время два мальчика спорили между собою, а о чем — я не довольно расслушал: казалось только, будто или об Анаксагоре, или об Инопиде[3]. Они, заметно, описывали круги и, разводя руками, старались движением их выразить какие-то наклонения[4]. Тогда я — а мне пришлось сидеть подле любителя одного из них — толкнул его локтем и спросил:

— О чем эти мальчики так серьезно рассуждают? Видно, велик и прекрасен предмет, — прибавил я, — о котором идет у них такая серьезная беседа.

— Какой там великий и прекрасный! — отвечал он. — Говорят о небесных явлениях и вдаются в философское пустословие.

Удивившись его ответу, я сказал:

— Молодой человек! Разве стыдно, кажется

тебе, философствовать? Иначе зачем говоришь с такою досадою?

А другой — соперник его в любви, по случаю, сидевший близко, выслушав мой вопрос и его ответ, промолвил:

— Ты не думаешь о своей пользе, Сократ, когда обращаешься с вопросами к такому человеку, который философию почитает делом постыдным. Неужели не знаешь, что всю свою жизнь провел он, сгибая шею[5], наполняя брюхо и предаваясь сну. Посему что иное, думаешь, будет он отвечать тебе, как не то, что философия есть дело постыдное?

Этот любитель наставлен был в музыке, а другой, которого он порицал, — в гимнастике[6]. И мне показалось, что другого, которого я спрашивал, надобно оставить, потому что сам он выдавал себя опытным не в слове, а в деле, и расспросить первого, того, который брал на себя роль человека мудрейшего, чтобы, по возможности, получить от него пользу. Итак, я сказал, что вопрос предложен был мною всем вообще; поэтому, если ты думаешь ответить лучше, чем он, то я спрашиваю тебя о том же самом, о чем и его: кажется ли тебе, или нет, что философствовать — дело прекрасное?

Едва только начали мы говорить, мальчики,

услышав нас, замолчали, прекратили свой спор и стали нас слушать. Что почувствовали при этом влюбленные, — не знаю: но я был поражен; потому что молодость и красота всегда почти[7] поражают меня. Казалось, впрочем, что и другой был под пытками не меньше моего, и потому весьма почтительно отвечал мне.

— Ведь если бы, Сократ, — говорил он, — и я думал, что философствовать стыдно, то не мог бы назвать человеком ни себя, ни другого, имеющего такое настроение, — указав при этом на своего соперника и говоря громко, чтобы слышал его любимый им мальчик.

А я сказал ему:

— Стало быть, философствовать, по твоему мнению, — хорошо?

— Конечно, — отвечал он.

— Но что? — спросил я, — кажется ли тебе, что возможно знать, прекрасно или постыдно какое-нибудь дело, не узнав наперед, что такое оно?

— Невозможно, — сказал он.

— Следовательно, ты знаешь, — промолвил я, — что значит — философствовать?

— И очень, — отвечал он.

— Что же это такое? — спросил я.

— Что иное, как не дело, указываемое Солоном?

Ведь Солон в одном месте говорит[8]:

Старею, многому во все дни научаясь.

И мне кажется, что намеревающийся философствовать, — молод ли он или стар, — всегда должен изучать что-нибудь одно, так чтобы знать в жизни как можно более.

С первого раза я подумал, что эти слова нечто значат, и потому, несколько поразмыслив, спросил его:

— Не почитаешь ли ты философии многознанием?

А он в ответ:

— И очень.

— Но представляется ли тебе, — спросил я опять, — что философия есть дело только прекрасное или и доброе?

— И очень доброе, — отвечал он.

— А в одной ли философии усматриваешь эту особенность или таковы и другие занятия? Например, любовь к гимнастике почитаешь ты расположением не только прекрасным, но и добрым, или нет?

— Об этом, — сказал он очень иронически, — надвое: для этого пусть будет сказано, говорит, что она — ни то ни се; а для тебя, Сократ, — почитаю ее делом прекрасным и добрым.

— Но думаешь ли, что в гимназиях многотруженичество есть свидетельство любви к гимнастике?

— Да, — отвечал он, — равно как и в философствовании многознание я почитаю любовью к мудрости[9].

Потом я сказал:

— Кажется ли тебе, что любители гимнастических упражнений желают чего-нибудь другого, кроме того, что может улучшать их тело?

— Этого, — отвечал он.

— А правда ли, — спросил я, — что большие труды улучшают тело?

— Да как же небольшими-то трудами мог бы кто улучшить его?

Тут мне показалось, что любитель гимнастических упражнений возбужден уже помогать мне своею опытностью в гимнастике. Поэтому я спросил другого:

— А ты-то что же молчишь у нас, почтеннейший, когда он говорит это? Не кажется ли и тебе, что люди улучшают свои тела скорее большими трудами, чем умеренными?

— Я думал, Сократ, как вообще говорят об этом, — отвечал он, — и теперь знаю, что улучшают тело труды умеренные[10]; а почему? — вот

тебе человек, от забот не знающий ни сна, ни пищи, ни гибкости в шее, ни полноты в теле.

Когда он сказал это, мальчики выразили удовольствие и засмеялись, а тот покраснел. Потом я сказал:

— Что? Ты уже соглашаешься, что и не большие и не малые труды улучшают человеческое тело, а умеренные? Неужели хочешь пустить свое слово в борьбу с нами двумя?

А он в ответ:

— Побороться с этим мне было бы приятно, и я знаю, что мог бы помочь сказанному мною положению, хотя бы даже предложил я другое, еще слабее теперешнего; это ничего не значит: но с тобою спорить против убеждения не имею надобности и соглашаюсь, что благосостояние человеческому телу доставляют труды не большие, а умеренные.

— А что пища? — спросил я. — Когда она в меру или когда ее много?

Согласился и касательно пищи. Потом я заставлял его согласиться и во всем прочем относительно тела, что, то есть, полезнее ему умеренное, а не большое и не малое, и он признал умеренное.

— Что же теперь касательно души? — спросил я. — Умеренное ли полезно ей в вещах предлага-

емых или неумеренное?

— Умеренное, — отвечал он.

— Но одна из вещей, предлагаемых душе, не суть ли науки?

Согласился.

— Стало быть, и в науках полезно умеренное, а не многое?

Подтвердил.

— Но кого спрашивая, спросили бы мы справедливо об умеренных трудах и об умеренной пище относительно тела?

Мы согласились все трое, что врача и педотрива.

— Кого опять о посеве семян, сколько их нужно в меру?

И тут согласились, что земледельца.

— Но о засаждении души науками и о засевании ее, кого спрашивая, спросили бы мы справедливо, сколько и каких будет в меру?

Тут уже все мы пришли в затруднение. И вот я, шутя, спросил их:

— Хотите ли, так как мы теперь в недоумении, спросим этих мальчиков? Или, может быть, нам стыдно, как тем женихам, которые, по словам Омира[11], не соглашались, чтобы кто другой натянул им лук.

Видя, что они моим вопросом приведены в отчаяние, я попытался рассмотреть его иначе и сказал:

— Какие особенно предполагаем мы науки, которые должен изучать человек философствующий, если ему нужны не все и немногие?

На этот вопрос мудрейший отвечал:

— Прекрасно было бы и прилично знать те науки, с которыми можно бы внести в философию больше славы. Философия украшалась бы величайшею славою, если бы казалась опытною во всех науках, а не то, — по крайней мере в весьма многих и особенно важнейших, изучая в них то, что изучать прилично людям свободным, то есть все, относящееся к мыслящей силе, а не к ручной работе[12].

— Так ли ты разумеешь это, как бывает в деле строительном? Там отличного плотника можно нанять за пять или за шесть мин; а архитектора не наймешь и за десять тысяч драхм: их немного во всей Элладе. Не такое ли нечто говоришь ты?

Выслушав меня, он согласился, что и сам так думает. Потом я спросил его:

— Не невозможное ли дело — одному и тому же человеку изучить даже только две науки, не говоря уже о многих и важнейших?

— Но ты не так понимай меня, Сократ, — промолвил он, — как бы я говорил, что философствующему надобно владеть каждою наукою, так чтобы, то есть, в известной науке был он мастер, но лишь сколько прилично человеку свободному и образованному, чтобы, следуя за речью мастера больше других, мог он присоединить и собственную мысль, и таким образом казался приятнее и мудрее в сравнении с теми, которые всегда присутствуют[13] при рассуждениях и делах, имеющих отношение к известным наукам.

А я, так как все еще недоумевал, что хотелось ему выразить, сказал:

— Понимаю ли я, что разумеешь ты под именем философа? Мне кажется, ты говоришь, каковы на поприще пентатлы[14] в сравнении со скороходами и борцами: те хотя и отстают[15] от этих в обычных им подвигах и сравнительно с ними занимают вторую степень, зато первенствуют пред прочими подвижниками и побеждают их. Может быть, такое что-нибудь, по твоему мнению, делает и философствование в тех людях, которые преданы ему. Относительно разумения, они в науках отстают от первых, но занимая второе место, одолевают других: так что человек философствующий бывает по всему подвысшим[16].

По-видимому, на такое нечто указываешь ты.

— А ведь хорошо, кажется мне, Сократ, составил ты понятие о философе, уподобив его пентатлу[17]. Он в самом деле таков, что не порабощается никакому делу и ни над чем не трудится до точности; так что этим одним хотя и отстает от занятия всех других, каковы, например, мастера, однако ж в меру всего касается.

После этого ответа я, желая ясно узнать, что он говорит, спросил его: людей добрых полезными ли почитает он или бесполезными?[18]

— Конечно полезными, Сократ, — отвечал он.

— Но правда ли, что если добрые полезны, то злые бесполезны?

Согласился.

— Что ж? Философов полезными ли почитаешь ты или нет?

Он признал их полезными; и даже весьма полезными, говорит, почитаю их.

— Давай же разузнаем, правду ли ты говоришь. К чему нам полезны эти подвысшие? Ведь явно, что философ хуже каждого из лиц, владеющих наукою.

Согласился.

— Положим, — сказал я, — что либо самому тебе, либо кому из друзей твоих, о которых име-

ешь ты особенное попечение, случилось бы захворать: желая восстановить здоровье, того ли высокого философа привел бы ты в свой дом или взял бы врача?

— Того и другого, — отвечал он.

— Не говори мне: того и другого, — промолвил я, — но кого особенно и прежде.

— В том-то никто не будет сомневаться, что особенно и прежде — врача.

— А на застигнутом бурею корабле кормчему ли вверил бы ты себя и свое или философу?

— Кормчему.

— Не так ли и во всем прочем, пока есть какой-нибудь мастер, философ бесполезен?

— Явно, — сказал он.

— Так нужен ли нам теперь философ? Ведь у нас есть мастера, и мы согласились, что добрые полезны, а злые бесполезны.

Принужден был согласиться.

— Что же, спрашивать ли тебя о том, что отсюда следует?[19] Нельзя ли предложить вопрос погрубее?

— Спрашивай, о чем хочешь.

— Не ищу ничего, кроме соглашения высказанных положений, — промолвил я. — Беседа шла так: мы согласились, что философия — дело

прекрасное[20], что философы добры, и что добрые полезны, а злые бесполезны. Потом опять согласились, что философы, пока есть мастера, бесполезны; а мастера всегда есть. Не дано ли на это согласия?

— Конечно, — отвечал он.

— Стало быть, мы, как видно, согласились, по крайней мере на твоем основании, что если философствовать значит быть знатоком наук по тому способу, о каком ты говоришь, то философы, пока между людьми есть науки[21], также злы (и бесполезны[22]). Но как бы не нашлось, что они не таковы, друг мой, и не открылось, что философствовать значит не то, что заниматься науками и, развлекаясь пытливостью, проводить жизнь в корпении и многознании, а нечто другое. Ведь мне думалось, что люди, занимающиеся науками, составляют ненавистный класс чернорабочих.

— Мы яснее узнаем, правду ли я говорю, если ты ответишь на следующий вопрос: кто умеет правильно наказывать лошадей? Те ли, которые делают их лучшими, или иные?

— Которые делают лучшими.

— Ну а собак — не улучшающие ли их умеют правильно и наказывать?

— Да.

— Стало быть, та же наука как делает лучшими, так и правильно наказывает?

— Полагаю, — сказал он.

— Что еще? Та ли наука, которая делает лучшими и правильно наказывает, — эта ли самая различает добрых и худых, или иная?

— Эта самая, — сказал он.

— Но захочешь ли то же принять и относительно людей? Та ли наука, которая делает их лучшими, эта ли самая и правильно наказывает и различает добрых от худых?

— Конечно, — отвечал он.

— И которая одного, та и многих, а которая многих, та и одного?

— Да.

— То же ли в отношении к лошадям и ко всем другим животным?

— Полагаю.

— Какое же есть знание, правильно наказывающее в городах людей развратных и беззаконных? Не судебное ли?

— Да.

— А иным ли каким называешь и справедливость[23], или этим?

— Не иным, а этим.

— Но которым правильно наказывают, не тем

же ли узнают, кто добр и кто зол?

— Тем.

— И кто знает одного, тот узнает и многих?

— Да.

— А кто не знает многих, тот не узнает и одного?

— Полагаю.

— Поэтому, если лошадь не знает добрых и худых лошадей, то не знает и себя, какова она?

— Полагаю.

— И если бык не знает худых и добрых быков, то не знает и себя, каков он?[24]

— Да, — сказал он.

— То же, если и собака?

— Согласился.

— Что же, когда человек какой не знает добрых и злых людей, неужели не знает и себя, добр ли он, или зол, так как и сам человек?

— Уступил.

— А не знать себя — рассудительным ли значит быть, или нерассудительным?

— Нерассудительным.

— Следовательно, знать самого себя — значит быть рассудительным?[25]

— Полагаю, — сказал он.

— Это-то, видно, предписывает и дельфийская

надпись, когда внушает рассудительность и справедливость?

— Вероятно.

— Ею же умеем мы и правильно наказывать?[26]

— Полагаю.

— Но то, чем умеем мы правильно наказывать, не есть ли справедливость, а то, чем различаем себя и других, не есть ли рассудительность?

— Вероятно, — сказал он.

— Стало быть, справедливость и рассудительность — одно и то же.

— Видимо.

— Да ведь так-то и города благоденствуют, когда люди, поступающие несправедливо, бывают наказываемы.

— Ты правду говоришь, — промолвил он.

— Стало быть, и политика — то же самое.

— Подтвердил.

— Что же? Когда правильно устрояется город одним человеком, — имя ему не тиран ли и царь?

— Полагаю.

— И не царскою ли и тиранскою наукою устрояет он?

— Так.

— Стало быть, эти науки одни и те же с преж-

ними?

— Видимо.

— Что же? когда один человек правильно устрояет дом, — какое имя ему, — не домоправитель ли и господин?

— Да.

— Справедливостью ли также и он благоустрояет дом или иною какою наукою?

— Справедливостью.

— Стало быть, царь, тиран, политик, домоправитель, господин, человек рассудительный, справедливый, как видно, — одно и то же; и наука царская, тираническая, политическая, властительная, домоправительная, справедливость, рассудительность — наука одна.

— Явно, что так, — сказал он.

— А не стыдно ли философу, когда врач говорит о больных, не иметь силы ни следовать за ним, ни принимать участие в словах и делах его, равно как и всякого другого мастера? Таким же образом, когда говорит судья, царь, или другой кто из тех, о которых недавно рассуждали, не стыдно ли ему не мочь ни следовать за их речами, ни привносить собственное слово о предметах их беседы?

— Как не стыдно, Сократ, о таких-то важных делах не уметь ничего промолвить со своей сто-

роны?

Так неужели и тут скажет мы, говорил я, что философ должен быть пентатлом, лицом подвысшим, и занимая между всеми второе место, в то же время оставаться бесполезным, пока есть кто-нибудь из тех? Во-первых, он не может вверять свой дом другому и иметь в нем второе место; но надобно наказать его, чтобы он судил правильно, и тогда только дом его будет хорошо управляем.

Он уступил мне.

— А если потом-то уже и друзья станут вверять ему ходатайство[27], и город велит разбирать общественные дела либо судить; то в этом случае, друг мой, стыдно ему являться вторым или третьим и не занимать первого места.

— Мне кажется.

— Стало быть, далеко нам до того, почтеннейший, чтобы философствование поставлять в многознании и занятиях науками.

Когда я сказал это, тот мудрец, пристыженный вышесказанными рассуждениями, замолчал; а этот, неученый, подтвердил мои слова. Прочие же похвалили все, что было говорено.

Примечания

[1] У этого Дионисия, по свидетельству Диогена Лаэрция (III, 5) и других, учился грамматике и Платон. По Олимпиодору, который признавал этот диалог подлинным, Платон для того именно и избрал сценою его школу Дионисиеву, ἵνα μηδὲ Διονύσιος ὁ διδάσκαλος ἄμοιρος εἴῃ τῆς παρὰ Πλάτωνι μνήμης. Но нет никакой вероятности, чтобы философ наш оставил такой памятник своему учителю — во-первых, потому, что этот разговор слишком короток, во-вторых, потому, что имя Дионисия упомянуто в нем как бы мимоходом, и ничто другое не относится к его чести. А что Сократ зашел в его школу — из этого ничего не следует; потому что он посещал разные места общественных собраний.

[2] Это вступление в разговор напоминает о вступлениях Лизиса и Хармида. Можно думать, что первое есть подражание последним.

[3] Об Анаксагоре, философе ионийской школы, ученике Анаксимена и учителе Перикла, Эврипида, а по некоторым, и Сократа, говорит история философии. Есть древние свидетельства и об Инопиде. Диодор сицилийский, Элиан, Плутарх, Секст Эмпирик, Стобей и другие называют его

Хиосцем, современником Анаксагора, и говорят, что он путешествовал в Египет, находился там в сношении со жрецами и астрономами и вывез оттуда множество сведений в геометрии и астрономии. *Aelian.* Varr. Hist. X, 6. *Procl.* in Eucl. p. 19, 75, 87.

[4] Они рассуждали, то есть, о предметах астрономии и руками изображали движение и наклонение небесных тел, стараясь приблизиться к воззрениям Анаксагора и Инопида. А что это были за наклонения, видно из учения, приписываемого Диогеном Лаэрцием Анаксагору: «Звезды сначала восходят куполообразно, так что на высоте земли всегда бывает видима Полярная звезда. Потом они принимают движение наклонное». Причину этого наклонения Плутарх (de plac. Philosoph. II, 8) объясняет так: «оно бывает или ἐκ τοῦ αυτομάτου, или, может быть, ὑπὸ προνοίας, ἵνα ἃ μέν τινα ἀοίκητα γένηται, ἃ δὲ οἰκητὰ μέρη τοῦ κόσμου κατὰ ψύξιν καὶ ἐκπύρωσιν καὶ εὐκρασίαν.

[5] *Сгибая шею* — τραχηλιζόμενος. Этот глагол, по всей вероятности, имел употребление провербиальное и, кажется, значил то же, что у нас — *гнуть шею,* то есть всем кланяться, у всех заискивать милости и покровительства. Что это именно значение надобно соединять здесь со

словом τραχηλιζόμενος, видно из того, что далее противуполагается ему ἀτριβῆ τὸν τράχηλον ἔχων, то есть человек, у которого *не терта шея*, или, как у нас говорят, у кого *палка в спине*. Впрочем, употребление глагола τραχηλίζεσθαι объяснили *Cuper.* Obss. II, 12. *Faber.* Agonist. I, 11.

[6] Указание на воспитание соперников сделано здесь, конечно, не без цели. Известно, что на музыку и гимнастику Платон смотрел, как на искусства противоположные: музыка, по его мнению, относилась к образованию души, а гимнастика — к развитию и укреплению тела. De Rep. II, p. 246. Legg. X, p. 795. Prot. p. 326. Поэтому музыканты причислялись к людям мыслящим и ученым, а гимнастики — к практикам; те — περὶ λόγων ἔμπειροι, а эти — περὶ ἔργων.

[7] *Всегда почти* — ἀεί ποτε. Такое именно значение получают эти частицы в соединении. *Eurip.* Heracl. v. 330. *Sophocl.* Aiac. v. 320. *Herodot.* I, 58. VII, 193.

[8] Этот стих Солона приводится также в «Лахесе» (p. 188 B) и в «Государстве» (VII, p. 536 B).

[9] Сократ сравнивает φιλοσοφίαν и φιλογυμναστίαν; потому что как первой свойственна πολυμάθεια, так последней — πολυπονία. Но потом он доказывает, что πολυπονία, которую почитают средством

для укрепления тела, в самом деле не полезна телу: а потому и πολυμάθεια, говорит, не полезна философии.

[10] Это мнение взято, кажется, у Иппократа, который, рассуждая о народных болезнях (§ 6), говорит так: πόνοι, σιτία, ποτά, ὕπνος, ἀφροδίσια, πάντα μέτρια. И это мнение было, по-видимому, очень распространено, как показывает прибавленная здесь формула: τὸ λεγόμενον δη τοῦτο.

[11] См. Odyss. XXI, v. 285 sqq.

[12] Говорящий это имеет в виду различие искусств благородных и низких и колет своего соперника, полагающего достоинство человека в силе рук и в ремесленнических упражнениях. Под искусствами благородными здесь разумеются те, которыми развивается рассудок и приобретается способность мыслить и говорить обо всем. Впрочем, это видно и из следующего далее примера τῶν τεκτόνων и τοῦ ἀρχιτέκτονος: строители, или плотники, как ремесленники, сравнительно с архитектором, которого цель состоит в сообразительности и развитии идеи, бывают дешевы.

[13] *Присутствуют*, τῶν παρόντων, — указывается на силы исполнительные или рабочие.

[14] Собеседник Сократа под именем философа хочет понимать, очевидно, энциклопедиста,

который знает все науки, не изучая ни одной до точности. Заметив это, Сократ представляемого им философа сравнивает с пентатлом, рассматриваемым относительно к скороходам и борцам. А пентатлом древние греки провозглашали такого подвижника на публичных гимнастических играх, который одерживал победу или получил венок во всех пяти родах принятых тогда состязаний телесной силы. Эти состязания были: беганье, скаканье, бросанье диска (круглого каменного кружка), метанье копья, борьба. Симонид (Ανθολ. l. 1, c. 1) все эти роды гимнастических подвигов высказал в следующем стихе: Ἅλμα, ποδωχείην, δίσκον, ἄκοντα, πάλην. А Евстафий поставляет их в таком порядке: ἅλμα, πάλην, δίσκευμα, ἀκόντιον καὶ δρόμον.

[15] Это место имел, кажется, в виду Лонгин (De sublim, sect. 3, 4), сравнивая Иперида с Димосфеном: ἔστι γὰρ αὐτοῦ (Иперид) πολυφωνότερος καὶ πλείους ἀρετὰς ἔχων καὶ σχεδὸν ὕπακρος ἐν πᾶσιν, ὡς ὁ πεντάθλος, ὥςτε τῶν μὲν πρωτείων ἐν ἅπασι τῶν ἄλλων ἀγωνιστῶν λείπεσθαι, πρωτευειν δὲ τῶν ἰδιωτῶν.

[16] *Подвысшим* — ὕπακρόν τινα, который, то есть, уступает только первому, или специалисту в известной науке, и потому удерживает за собою

τὰ δευτερεῖα. Это слово, сколько можем помнить, у Платона нигде не встречается.

[17] Древность многих ученых людей называла пентатлами, когда видела, что они имеют много сведений во всех родах наук. Так Диоген Лаэрций (IV, 37) говорит о Демокрите: ἦν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐν φιλοσοφία πένταθλος, ἤσκετο γὰρ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ἠθικά, ἀλλὰ καὶ τὰ μαθηματικὰ καὶ τοὺς ἐγκυκλίους λόγους, καὶ περὶ τεχνῶν πασῶν εἶχεν ἐμπειρίαν. По той же причине и Эратосфен киринейский прозван был Βῆτα καὶ πένταθλος, потому что τὸ δευτερεύειν ἐν παντὶ εἴδει παιδίας τοῖς ἄκροις ἐγγίσατο. См. *Svid.* h. v. *Plat.* Hipp. min. p. 368 sqq. Hipp. maj.

[18] Когда собеседник Сократа определил философию так, что поставил ее в обладании многими познаниями по всем наукам; тогда Сократ начинает доказывать, что ὕπακρος ἀνὴρ имеет меньше значения сравнительно со специалистами по каждой науке и что, следовательно, пока специалисты есть, — философы бесполезны. Таким образом прежние положения собеседника оказываются опровергнутыми.

[19] *Что же? Спрашивать ли тебя о том, что отсюда следует?* Греческий текст читается так: τί οὖν μετὰ τοῦτο ἔρωμαί σε; то есть, *о чем после этого спросить тебя?* Но такой вопрос представляется

крайне нелепым. Как будто бы, то есть, Сократ недоумевал, о чем бы еще говорить, тогда как из вышесказанного явно следовало, что философы не только бесполезны, но и злы; и вывод этого следствия мог казаться действительно грубым или жестким. Посему Стефан, мне кажется, справедливо догадывается, что приведенный текст надобно читать так: τί οὖν; τὸ μετὰ τοῦτο ἔρωμαί σε; формула τὸ μετὰ τοῦτο в таком смысле употребляется и у Платона, Criton. p. 49 E. Euthyphr. p. 12 D. При этом изъяснении понятен будет и тон дальнейшей речи: *не ищу ничего, кроме соглашения высказанных положений*.

[20] После слов: *философия — дело прекрасное*, следует по-гречески: καὶ αὐτοὶ φιλόσοφοι εἶναι. Но это — явная вставка, даже искажающая конструкцию. Посему эти слова надобно почитать глоссемою. Здесь делается указание на стр. 133 D.

[21] *Пока между людьми есть науки*, ἕως ἂν ἐν ἀνθρώποις τέχναι ὦσιν. Гевзде правильно замечает, что здесь, вместо τέχναι, надобно читать τεχνίται; потому что бесполезность философов доказывается существованием не наук, а старшин, большаков или мастеров в науках.

[22] *И бесполезны* — καὶ ἀχρήστους. Это слово здесь мне кажется вовсе излишним, как ни к чему

не служащее повторение того, что сказано перед этим: τοὺς φιλοσόφους ὡμολόγήσαμεν, ἕως ἂν δημιουργοὶ ὦσιν, ἀχρήστους εἶναι.

[23] Писатель здесь смешивает науку судопроизводства со справедливостью. Платон в «Горгиасе» говорит не так. Наука судопроизводства определяется формою законов; а справедливость имеет в виду самое существо их и, основываясь на идее истины и добра, стоит выше всякого положительного закона.

[24] Нетрудно ни для кого заметить, как нелепо приводятся эти примеры. У Платона, если берутся они и из низшей области предметов, то всегда как-то кстати, и приводятся со вкусом.

[25] Это самое определение рассудительности читается в «Хармиде» (p. 164 D. E) и в «Алкивиаде I-м» (p. 124 A); писатель, вероятно, имел в виду эти места.

[26] Этими словами начинается доказательство того, что для философа πολυμαθεία не нужна, а требуется только σωφροσύνη и δικαιοσύνη. Есть наука наказывать людей и делать их лучшими, говорит Сократ, и эта наука называется *справедливостью*. Но справедливость должна соединяться с познанием себя и других; а это познание себя есть *рассудительность;* следовательно, рассу-

дительность и справедливость — одно и то же. Потом, справедливость состоит в сохранении правды при управлении обществом и домом; а наука управлять обществом есть *политика*, наука же управлять домом называется *экономикою;* следовательно, справедливость, политика и экономика опять — одно и то же. Но так как во всем этом философ занимает не второе, а первое место, то философия должна состоять не в приобретении многоразличных познаний, а только в справедливости и рассудительности.

[27] У афинян было два рода ходатаев по делам, или адвокатов: одни избираемы были жребиями публично на год, и потому их называли κληρωτοὺς διαιτητάς; а другие, о которых здесь говорится, были κατ᾽ ἐπιτροπὴν διαιτηταί. К этим обращались люди частные и вверяли ведение тяжебных своих дел. О тех и других подробнее говорит *Буддей* Comment. in lingv. Gr. p. 150. Этот же вопрос хорошо раскрыт в книге *Гутвалькера* über die öfentlichen u. Privatschiedsrichter in Athen.

Кратил

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: **ЕРМОГЕН, КРАТИЛ и СОКРАТ.**

Ерм. Хочешь ли[1], сообщим свое рассуждение и Сократу?

Крат. Если тебе угодно.

Ерм. Кратил этот говорит, Сократ, что правильное название каждой вещи прирождено ей природою и что не то ее имя, которым называют ее некоторые, условившись называть так и издавая часть своего голоса, но и у греков и у варваров есть прирожденная всем им правильность наименований. Так вот я и спрашиваю его: имя ему «Кратил» — истинно или нет? Он соглашается, что это действительное его имя. «Ну, а Сократу?» — спросил я. «Сократ», — отвечает он. Не так же ли и всем другим людям, каким именем каждого называем, то и есть его имя? «Однако ж тебе-то имя не „Ермоген“[2], — говорит он, — хотя бы и все так называли тебя». Когда же стал я спрашивать и усиливался узнать, что́ тут разумеется, он не объяснил мне ничего, а только смеется надо мною, показывая вид, что предо-

ставляет собственному моему уму знать об этом. Между тем если бы он захотел высказать ясно, то привел бы к убеждению и меня, и я говорил бы то же, что́ говорит он. Итак, если ты можешь как-нибудь разгадать[3] оракул Кратила, то я с удовольствием послушал бы. Или еще приятнее было бы удостовериться, что́ кажется самому тебе в рассуждении правильности имен, если бы ты захотел сказать это.

Сокр. Ермоген, сын Иппоника! Есть старинная пословица, что прекрасное трудно[4], когда приступаешь к его изучению. Так-то и об именах — учение не маловажное. Если бы я слышал пятидесятидрахмовый урок Продика[5], по выслушании которого, говорит он, становишься знающим это; то ничто не помешало бы тебе сейчас узнать истину о правильности имен: но я не слышал его, а слышал драхмовый; так не знаю, сколько тут истинного. Я готов исследовать это сообща с тобою и Кратилом. А что имя тебе, говорит он, поистине не «Ермоген», то я подозреваю здесь его шутку. Может быть, он думает, что ты, стараясь собирать деньги, всякий раз встречаешь неудачи. Но я уже сказал, что знать такие вещи трудно; надобно это дело рассмотреть сообща, — как ты будешь говорить о нем и как Кратил.

Ерм. Что касается до меня, Сократ, то, часто-таки разговаривая об этом со многими другими, я не мог убедиться, будто есть какая-то иная правильность имен, кроме утвержденной условием и согласием; ибо мне кажется, что какое кто чему дал имя, такое и правильно. И если бы опять одно название заменено было другим, то первое было бы уже нехорошо, хотя и последнее тоже не более правильно. Когда, например, мы даем другие имена своим слугам[6], тогда имя новое не более бывает правильно, как и прежнее; ибо ничему никакое имя не прирождается от природы, но все имена зависят от закона и обычая лиц, которые приурочивают и называют вещи. Если же это не так, я готов поучиться и слушать не только Кратила, но и всякого другого.

Сокр. Может быть, и есть что-то в словах твоих, Ермоген; но рассмотрим положение: ка́к кто называет каждую вещь, так ей и имя.

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Хотя бы частный человек называл, хотя бы город?

Ерм. Полагаю.

Сокр. Но что́, если я назову какую-нибудь вещь, например то, что теперь мы называем человеком, — если это самое я назову лошадью, а

теперешнюю лошадь человеком: ведь общественное имя одному и тому же предмету будет тогда «человек», а частное «лошадь»; и опять — частное имя «человек», а общественное «лошадь»? Согласен?

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Хорошо; скажи мне вот что: называешь ли ты что-нибудь — говорить истинно и ложно?

Ерм. Называю.

Сокр. Не возможна ли одна речь истинная[7], а другая ложная?

Ерм. Конечно.

Сокр. Не правда ли, что кто о сущем говорит, что оно есть, тот говорит истину, а кто утверждает, что его нет, тот лгун?

Ерм. Да.

Сокр. Стало быть, возможно словом выражать то, что́ есть, и то, чего нет?

Ерм. Конечно.

Сокр. Слово истинное в целом ли только бывает истинным, а части его не истинны?

Ерм. Нет, и части.

Сокр. Бо́льшие ли только части истинны, а меньшие нет, или все?

Ерм. Я думаю, все.

Сокр. В том, что́ ты говоришь, есть ли часть

меньше *имени*?

Ерм. Нет, это самая малая.

Сокр. Следовательно, имя, заключающееся в речи истинной, произносится?

Ерм. Да.

Сокр. И само оно истинно, говоришь ты?

Ерм. Да.

Сокр. А речи лживой часть не лжива ли?

Ерм. Полагаю.

Сокр. Стало быть, можно произнесть имя и ложное и истинное, если можно произнесть речь?

Ерм. Как не можно!

Сокр. Но как кто назовет вещь, так ей и имя?

Ерм. Да.

Сокр. И сколькими бы кто ни назвал вещь именами, столько их и будет? И тогда будет, когда назовет?

Ерм. У меня, Сократ, нет иной правильности имени, кроме той, что каждую вещь я могу назвать другим именем, какое ни придам ей, а ты — другим, какое ни придашь. Вижу, что так и в городах, — каждый к одним и тем же предметам иногда прилагает имена собственно для себя, — и эллины особо от иных эллинов, и эллины особо от варваров.

Сокр. Хорошо, увидим, Ермоген, таковыми ли

представляются тебе вещи, что сущность их есть особая для каждого, — как говорил Протагор, полагая, что мера всех вещей есть человек[8], то есть какими представляются предметы мне, таковы они для меня, а какими тебе, таковы для тебя; или вещи, по твоему мнению, в самих себе имеют некоторую основу сущности.

Ерм. Некогда, Сократ, и я, колеблясь сомнением, приходил к тому, что́ говорит Протагор; однако ж это, мне кажется, не совсем так.

Сокр. Что? Ты уже приходил к тому, что тебе не казалось, чтобы был кто-нибудь человеком злым?

Ерм. Нет, клянусь Зевсом; напротив, часто-таки я и сам терпел, так что некоторые люди мне кажутся очень злыми, даже весьма многие.

Сокр. Что ж? а людей очень добрых тебе еще не представлялось?

Ерм. Весьма немного.

Сокр. Так представлялись?

Ерм. Представлялись.

Сокр. Как же ты полагаешь это? Не так ли, что люди очень добрые — очень умны, а очень злые — очень безумны?

Ерм. Мне кажется, так.

Сокр. Но возможно ли, если Протагор говорил

истину, — если, то есть, истина[9] в том, что что́ каждому из нас кажется, то́ и есть, — возможно ли, чтобы одни из нас были разумны, а другие безумны?

Ерм. Конечно нет.

Сокр. И это-то, я думаю, тебе очень кажется, что если есть разумность и неразумность, то решительно невозможно, чтобы Протагор говорил истину, потому что один, по правде, ничем не был бы умнее другого, если бы что́ каждому представляется, то для каждого было бы и истинно.

Ерм. Так.

Сокр. Равным образом не кажется тебе, думаю, и учение Эвтидема, что для всех вместе и всегда все равно; ибо тогда не было бы ни добрых, ни злых, если бы добродетель и порок были равны для всех.

Ерм. Справедливо говоришь.

Сокр. А когда и не для всех все вместе и всегда равно[10], и не для каждого в каждой вещи свое, так уже явно, что есть предметы, имеющие какую-то непреложную сущность сами[11] в себе, не для нас и не от нас, — влекомые нашим представлением туда и сюда, — но существующие по себе, для своей сущности, с которою срослись.

Ерм. Это, Сократ, мне кажется, так.

Сокр. Неужели же сами они таковы, а действия их не такого свойства? Или и это самое — действия — не есть ли один какой-то вид вещей?

Ерм. Конечно, и это.

Сокр. Стало быть, и действия совершаются по их природе, а не по нашему мнению. Если, например, мы возьмемся что-нибудь существующее рассечь, то надобно ли нам отдельную вещь рассекать, как бы мы ни захотели и чем бы ни захотели, или, желая известный предмет рассечь, мы будем это делать согласно с природою, чтобы, то есть, и рассекать его, и он рассекался естественно? Ведь тогда только, рассекая его, мы успеем в этом и поступим правильно: напротив, рассекая вопреки природе, погрешим и ничего не сделаем?

Ерм. Мне кажется, так.

Сокр. Равным образом, если мы возьмемся жечь, следуя ли всякому мнению будем жечь или только правильному? А это мнение, — то, по которому каждый предмет жгут, и он жжется, — естественно и согласно с природою.

Ерм. Так.

Сокр. Не так ли и прочее?

Ерм. Конечно.

Сокр. Но и говорить не есть ли одно из дей-

ствий?

Ерм. Да.

Сокр. Так ли говоря, как кому покажется говорить, будет он говорить правильно, или больше успеет и скажет, если начнет говорить о вещах естественно и как позволяют они говорить о себе, а когда не так, — погрешит и ничего не сделает?

Ерм. Мне кажется, так, как ты говоришь.

Сокр. Но наименование не есть ли часть говора? ибо выражают речи, вероятно, именами.

Ерм. Конечно.

Сокр. Не есть ли и наименование некоторое действие, если и говор о вещах был некоторым действием?

Ерм. Да.

Сокр. Действия же представлялись нам действиями не для нас, но чем-то имеющим собственную свою природу.

Ерм. Так.

Сокр. Поэтому не следует ли и именовать вещи так, как и чем естественно именоваться им, а не так, как мы захотели бы, если думаем устоять в прежних своих соглашениях? И таким образом мы успешнее были бы в наименовании, а иначе нет.

Ерм. Видимо.

Сокр. Хорошо же; что надлежало рассечь, то надлежало, говорили мы, рассечь чем-нибудь?

Ерм. Да.

Сокр. Также, что надлежало ткать, надлежало ткать чем-нибудь, и что надлежало просверлить, надлежало просверлить чем-нибудь?

Ерм. Конечно.

Сокр. А что надлежало назвать, надлежало назвать чем-нибудь?

Ерм. Так.

Сокр. Чтó же будет то, чем надлежало просверлить?

Ерм. Бурав.

Сокр. А то, чем ткать?

Ерм. Челнок.

Сокр. А то, чем назвать?

Ерм. Имя.

Сокр. Ты хорошо говоришь. Стало быть, и имя есть некоторое орудие.

Ерм. Конечно.

Сокр. Но если бы я спросил: что за орудие челнок? Не то ли это, чем ткут?

Ерм. Да.

Сокр. А что делаем мы, когда ткем? Не уток ли и не разделяем ли сплошную основу?

Ерм. Да.

Сокр. Не то же ли скажешь ты и о бураве, и о прочем?

Ерм. Конечно.

Сокр. Так не сказать ли того же и об имени? Назвав имя орудием, что делаем мы им?

Ерм. Не могу сказать.

Сокр. Не учим ли чему друг друга и не различаем ли вещей, каковы они?

Ерм. Конечно.

Сокр. Стало быть, имя есть орудие какое-то учительное и назначенное для разделения сущности, как челнок для разделения основы.

Ерм. Да.

Сокр. А челнок есть орудие ткацкое?

Ерм. Как же не ткацкое!

Сокр. Стало быть, ткач будет действовать челноком хорошо; хорошо же, — значит, по-ткацки. А учитель будет пользоваться именем хорошо; хорошо же, — значит, по-учительски.

Ерм. Да.

Сокр. Но чьим делом ткач действует хорошо, когда действует челноком?

Ерм. Делом плотника.

Сокр. Всякий ли — плотник или только тот, кто знает искусство?

Ерм. Кто знает искусство.

Сокр. Чьим делом хорошо действует сверлильщик, когда действует буравом?

Ерм. Делом кузнеца.

Сокр. А всякий ли кузнец или только тот, кто знает искусство?

Ерм. Кто знает искусство.

Сокр. Пускай. Но чьим делом пользуется учитель, когда пользуется именем?

Ерм. И этого не могу сказать.

Сокр. И того-то не можешь ты сказать, кто передал нам имена, которыми мы пользуемся?

Ерм. В самом деле не могу.

Сокр. Не кажется ли тебе, что передал нам их закон?

Ерм. Походит.

Сокр. Стало быть, учитель пользуется делом законодателя[12], когда пользуется именем?

Ерм. Мне кажется.

Сокр. А законодателем кажется тебе всякий человек или только тот, кто знает искусство?

Ерм. Кто знает искусство.

Сокр. Итак, давать имена, Ермоген, есть дело не всякого человека, а только художника имен. А художник их, как видно, есть законодатель, который из художников между людьми весьма редкий.

Ерм. Походит.

Сокр. Рассмотри же теперь, на что смотря, законодатель дает имена? Исследуй это из прежнего. На что смотря, плотник делает челнок? Не на то ли, что́ способствует тканью?

Ерм. Конечно.

Сокр. Что же? Если челнок, когда он делает его, раскалывается, то, смотря ли на расколовшийся, будет он делать другой, или на тот вид, по которому делал и расколовшийся?

Ерм. Мне кажется, на тот вид.

Сокр. Так не совершенно ли справедливо тот вид назовем мы челноком самим в себе?

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Если же челнок делается, для тонкой ли то или толстой, для льняной или шерстяной ткани, — вообще для какой бы ни было; то не надобно ли смотреть на вид челнока, и для какой именно ткани был бы он наилучшим, не таким ли по природе следует и приготовлять его для каждой работы?

Ерм. Да.

Сокр. И в отношении к прочим-то орудиям тот же способ. Изобретши для неделимого орудие, свойственное ему по природе, надобно полагать его в той материи, из которой оно сделано, и

полагать не как сам хочешь, а как свойственно; потому что бурав, например, по природе надобно к неделимому уметь полагать в железе.

Ерм. Конечно.

Сокр. А челнок, по природе свойственный неделимому, — в дереве.

Ерм. Так.

Сокр. Ибо особый челнок у нас по природе был, как видно, для каждого рода ткани; то же и о прочем.

Ерм. Да.

Сокр. Так и имя, свойственное по природе неделимому, почтеннейший[13], не должно ли тому законодателю уметь полагать в звуках и слогах и, смотря на это самое, что́ такое имя, составлять и придавать все имена, если он хочет быть верным их придавателем? А что каждый законодатель полагает название не в тех же самых слогах, то относительно этого не должно оставаться в незнании. Ведь и всякий кузнец, делая то же самое орудие для той же самой вещи, полагает его не в то же самое железо, хотя, из другого ли железа сделано оно, здесь ли сделано, или у варваров, пока имеется в виду одна и та же идея, — оно правильно. Не так ли?

Ерм. Конечно.

Сокр. Таким образом, не допустишь ли ты, что законодатель и здесь и у варваров, пока он держится вида имени, приличного неделимому в каких бы то ни было слогах, ничем не хуже законодатель здесь, как и во всяком другом месте?

Ерм. Конечно.

Сокр. Кто же будет знать, приличный ли челноку вид положен в каком-нибудь дереве? Сделавший ли его плотник или пользующийся им ткач?

Ерм. Больше правдоподобно, Сократ, что пользующийся.

Сокр. А кто будет пользоваться делом лирщика? не тот ли, кто умеет наилучшим образом наблюдать над работающим и судить о его работе, хорошо ли она произведена или нет?

Ерм. Конечно.

Сокр. Кто, то есть?

Ерм. Цитрист.

Сокр. А судить о работе кораблестроителя?

Ерм. Кормчий.

Сокр. Но кто в состоянии наилучшим образом наблюдать над делом законодателя и судить о его работе, как здесь, так и у варваров? Не тот ли, кто будет ею пользоваться?

Ерм. Да.

Сокр. А это не тот ли, кто умеет спрашивать?

Ерм. Конечно.

Сокр. Равно как и сам отвечать?

Ерм. Да.

Сокр. Умеющего же спрашивать и отвечать иначе ли назовешь ты, чем диалектиком?

Ерм. Не иначе, а так.

Сокр. Стало быть, строить руль есть дело плотника, под надзором кормчего, если руль должен быть построен хорошо.

Ерм. Явно.

Сокр. А давать имя-то есть, как видно, дело законодателя, состоящего под надзором диалектика, если имена должны быть даваемы хорошо.

Ерм. Так.

Сокр. Поэтому не худо должно быть и то, как ты думаешь[14], Ермоген, — что, то есть, прикладывание имен есть дело не плохих и не случайных людей; да справедливо говорит и Кратил, утверждая, что вещи получают свои имена от природы и что не всякий есть составитель имен, а только тот, кто смотрит на имя каждого предмета в отношении к природе и может вид сего полагать в буквах и слогах.

Ерм. Я не нахожу, Сократ, что́ надлежало бы противопоставить твоим словам. Впрочем, нелег-

ко так вдруг согласиться с тобою; мне кажется, скорее можно поверить тебе, если ты покажешь, что́, по твоему мнению, составляет правильность имени по природе.

Сокр. Я, почтеннейший Ермоген, не говорю ни о какой правильности; ты забыл сказанное мною немного прежде, что я не знаю этого и что могу рассматривать это только вместе с тобою. И вот теперь, когда мы, я и ты, рассматриваем это, нам, против прежнего, представляется уже так много, что имя имеет у нас какую-то правильность по природе, и что не всякому человеку подручно уметь хорошо прилагать его к чему бы то ни было. Не так ли?

Ерм. Конечно.

Сокр. Итак, после сего мы должны исследовать, если желаешь знать, что такое его правильность.

Ерм. Да, я конечно желаю знать.

Сокр. Рассматривай же.

Ерм. Но каким образом рассматривать?

Сокр. Самое правильное дело, друг мой, рассматривать со знающими, платя им деньги и воздавая благодарность. Такие люди — софисты, переплатив которым много денег, и брат твой Каллиас[15] кажется мудрецом. А так как ты не

распоряжаешься отцовским наследством, то должен докучать брату и просить его, чтобы он научил тебя правильности касательно этого, как узнал о ней от Протагора[16].

Ерм. Вот уж странною была бы моя просьба, Сократ, если бы тогда, как истины Протагоровой я вовсе не принимаю, то, что говорится в такой истине, принимал, как нечто стоящее внимания.

Сокр. Когда же не нравится тебе это, так надобно учиться у Омира[17] и у других поэтов.

Ерм. А что же говорит Омир об именах, Сократ? И где?

Сокр. Во многих местах, особенно же важно и прекрасно там, где он различает, какими именами одни и те же предметы называют люди и какими боги. Разве ты не думаешь, что в этих случаях слова его важны и удивительны относительно правильности имен? Ведь уж явно, что боги-то употребляют имена точно те, какие свойственны природе. Или не думаешь?

Ерм. Да, я, конечно, хорошо знаю, что если они называют, то называют правильно: но на что именно указываешь ты?

Сокр. Разве тебе не известно, что троянскую реку, которая единоборствовала с Идестом, боги, по словам Омира, называют Ксанфом[18], а люди

Скамандром?

Ерм. Известно.

Сокр. Так что же? Не думаешь ли, что важное дело знать, почему больше правильно называть ту реку Ксанфом, чем Скамандром? Теперь, если хочешь, и касательно птицы, по его же словам,

В сонме бессмертных слывущей Халкидой, у смертных Киминдой, —

худое ли дело знать, насколько правильнее той же самой птице придавать название Халкиды, чем Киминды?[19] Встречаем мы также Ватиею[20] и Мирину, и многие другие названия, как у этого поэта, так и у иных. Но исследования прочих названий может быть выше нас, — меня и тебя: рассмотрение же Скамандрия и Астианакса соразмернее, как мне кажется, с силами человеческими и легче; а эти имена, говорит Омир, принадлежали сыну Гектора, и показывает, какова их правильность. Вероятно, ты знаешь стихи, в которых заключается то, о чем я говорю.

Ерм. Конечно.

Сокр. Так думаешь ли, что Омир из этих имен почитал более правильным прилагать к сыну имя Астианакса, чем Скамандрия?

Ерм. Не могу сказать.

Сокр. Но рассматривай вот как. Если бы кто

спросил тебя: умные ли люди правильнее дают имена или неразумные?

Ерм. Очевидно, я сказал бы, что умные.

Сокр. Но женщины ли в городах, если говорить о целом роде, кажутся тебе умнее или мужчины?

Ерм. Мужчины.

Сокр. Не знаешь ли ты, что, по словам Омира, ребенок Гекторов назван Астианаксом от троянцев, Скамандрием же, явно, что от[21] женщин, так как у мужчин-то он был Астианакс?

Ерм. Походит.

Сокр. А троянцев не почитал ли и Омир более мудрыми, чем женщин их?

Ерм. Я думаю.

Сокр. Стало быть, он полагал, что к сыну его правильнее прилагать имя Астианакса, чем Скамандрия?

Ерм. Видимо.

Сокр. Рассмотрим же, почему это? Или сам он не открывает ли нам прекрасно причину этого, когда говорит: «Мог он один защищать их город и длинные стены». Значит, потому, как видно, правильно было сыну этого защитника дать имя Астианакса, что оно выдержано отцом его, как говорит Омир.

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Что же это будет? Я и сам тут ничего не понимаю, Ермоген; а ты понимаешь?

Ерм. Клянусь Зевсом, — и я.

Сокр. И Гектору-то, добряк, приложил имя не сам ли Омир?

Ерм. Почему так?

Сокр. Потому, мне кажется, что и оно близко к Астианаксу, и оба эти имени походят на эллинские, — так как ἄναξ и ἕκτωρ означают почти одно и то же, — оба эти имени царские; ибо чей кто был бы ἄναξ (царь), в отношении к тому он был бы, вероятно, и ἕκτωρ (обладатель), так как, очевидно, господствует над ним, обладает им и имеет его. Или тебе кажется, что я ничего не говорю, что я недоразумеваю и думаю, как бы лишь напасть на какой-то след Омировой мысли о правильности имен?

Ерм. Нет, клянусь Зевсом, не то, как мне кажется; ты, может быть, напал на что-то.

Сокр. Ведь правильно-таки, как мне представляется, порождение льва называть львом, а порождение коня — конем. Не говорю о том, что́ рождается как бы уродом, — от коня чем-то не таким, что́ конь; говорю о родовом порождении, согласном с природою. Если конь, вопреки природе, производит порождение быка по природе,

то уже не жеребенком надобно назвать его, а теленком. Равным образом, если бы и от человека, думаю, произошло порождение не человека, этого порождения не следует называть человеком. И дерева, и все таким же образом. Или тебе не кажется?

Ерм. Кажется.

Сокр. Ты хорошо говоришь. Наблюдай же за мною, чтобы я как-нибудь не обманул тебя. Ведь на этом же основании, если порождение происходит от царя, — оно должно быть называемо царем: теми ли слогами означается оно или другими — это все равно; прибавляется какая буква или отбрасывается — и это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность дела.

Ерм. Как это говоришь ты?

Сокр. Не хитро. Ты знаешь, что мы произносим имена стихий (слова), а не самые стихии, — за исключением четырех: ε, υ, ο, ω, — и что, обстанавливая их другими гласными и согласными, означаем таким образом прочие буквы и составляем их имена. И пока в имени полагается проявляющаяся сила стихии, правильно будет называть именем то, что́ она открывает нам. Например, «бете» присоединение η, τ и α, видишь,

нисколько не повредило, чтобы целым именем этой стихии, которого хотел законодатель, нельзя было выразить ее природы. Так умел он хорошо давать имена буквам.

Ерм. Мне кажется, ты говоришь правду.

Сокр. Не то же ли самое и о царе? Ведь от царя, вероятно, будет царь, от доброго добрый, от прекрасного прекрасный, и все таким же образом, — из каждого рода другое такое же порождение, если не произойдет урод. Поэтому надобно прилагать к ним те же имена. Можно оразноображивать их слогами, чтобы показать неразумному, что, при существенном своем тожестве, они отличны друг от друга. Как лекарства врачей, различающиеся цветом и запахом, нам, при их тожественности, кажутся иными, а врачу, рассматривающему силу лекарств, представляются теми же и не изумляют его примесью; так, может быть, и знаток в именах смотрит на силу их и не изумляется, если прибавляется к ним буква, или переставляется, или отбрасывается, или сила имени заключается и в совершенно иных буквах. Вот и в сказанном сейчас примере Астианакс и Гектор состоят вовсе не из тех же букв, кроме буквы т, однако ж означают одно и то же. Так-то и Археполис что общего имеет в буквах?

А выражает то же самое. Много и других имен, которые не означают ничего, кроме царя; а иные-то опять означают военачальника, каковы: Агис, Полемарх, Эвполем. Бывают также и врачебные, например: Ятрокл, Акесимврот. Может быть, нашли бы мы множество и других, по слогам и буквам различных, а по силе выражающих одно и то же. Кажется так или нет?

Ерм. Уж конечно кажется.

Сокр. Так рождающимся по природе надобно давать те же названия.

Ерм. Конечно.

Сокр. Но что, если против природы, — если рождаются в виде уродов? Например, когда от человека доброго и благочестивого рождается нечестивый: не так же ли надобно поступить, как мы сказали прежде, если бы конь произвел порождение быка, — надлежало бы, то есть, порождению дать имя не родившего, а рода, к которому оно относится?

Ерм. Конечно.

Сокр. Стало быть, и нечестивому, родившемуся от благочестивого, надобно дать имя его рода.

Ерм. Так.

Сокр. То есть имя, как видно, не Феофила, не Мнисифеоса и никакое подобное, а такое, которое

имеет противное этим значение, если только названия должны быть правильны.

Ерм. По крайней мере всего более, Сократ.

Сокр. Так-то и Орест, должно быть, правильно назван, Ермоген, искусство ли какое приложило к нему это имя, или какой поэт, указывая именем на зверство его природы, на его дикость и горную (ὀρεινὸν) натуру.

Ерм. Видимо, так, Сократ.

Сокр. Пристало ведь это имя и отцу его по природе.

Ерм. Видимо.

Сокр. Должно быть, такой какой-то и Агамемнон, когда над тем, что показалось ему, работает и упорствует, положив конец мнениям для добродетели. Доказательством его упорства служит неотступное стояние греческой толпы под Троею. Так что этот человек был по своей стоянке (ἐπιμονή) удивителен (ἀγαστός): это самое выражается именем Агамемнон. Может быть, правильно приложено к нему и имя Атрей[22], ибо убиение Хризиппа и то, что́ жестокого сделал он по отношению к Фиэсту, — все это вредоносно и гибельно (ἀτηρά) для добродетели (ἀρετήν). Так название его этим именем мало отступает от дела и прячется под покрывалом, чтобы не всем была известна

природа этого человека: говорящим об именах довольно видно, что́ значит Атрей. Возьмешь ли τὸ ἀτειρές (несокрушимый), или τὸ ἄτρεστον (бестрепетный), или τὸ ἀτηρόν (гибельный), — во всяком случае имя к нему приложено правильно. Мне кажется, что прилично дано имя и Пелопсу; потому что Пелопс означает человека близорукого, и такого названия он заслуживает.

Ерм. Как же это?

Сокр. Об этом человеке говорят, например, что в убийстве Миртила[23] он не предугадывал и не предвидел ничего, что́ в будущем произойдет для всего рода, какому от того подвергнется он бедствию, — когда, смотря только на близкое и настоящее, — что́ и значит πέλας, — старался всеми силами взять сторону жены своей Ипподамии. А что касается до Тантала, то всякий согласится, что к нему имя приложено правильно и по природе, если только справедливо все, о нем рассказываемое.

Ерм. Что же это такое?

Сокр. Он еще при жизни испытал много ужасных несчастий, в заключение которых и отечество его было всецело разрушено, а после смерти, в преисподней, над его головою, в соответствие его имени, удивительно повешен камень. И

просто выходило, будто бы кто, желая назвать висящее (ταλάντανον), назвал прикровенно, и, вместо ταλάντανον, сказал Τάνταλον. Такое-то, как видно, жребий молвы произвел имя и для него. Явно, что и к отцу его, так называемому Зевсу, прекрасно приложено было имя; только не легко понять его. Ведь имя Зевса есть просто как бы слово: разделив же его надвое, одни из нас пользуются одною его частью, другие — другою, — одни, то есть, называют его Зином (Ζῆνα), другие Дием (Δία). Сложенные же в одно, эти части выражают природу Бога, — что́ и свойственно, говорим, делать имени; ибо ни в нас, ни во всех других нет ничего, почему бы кто больше был причиною жизни (τοῦ ζῆν), чем правитель и царь всех. Итак, следует, что он правильно называется богом, чрез которого всегда получают жизнь (δι᾽ὃν ζῆν) все существа живущие. Но это выражение распалось, как говорю, надвое, на имена Дия и Зина. Слушающему же сразу может показаться, что этот сын Кроноса своеволен; да так и следует, чтобы Зевс был порождением некоего великого разума: потому что Кронос означает не мальчика (κόρον), а чистоту и незапятнанность его ума (νοῦς). Этот же, как говорит предание, есть сын Урана, — и таким именем хорошо выражается смотрение

вверх. Урания значит: смотрящая на выспреннее (ὀρῶσα τὰ ἄνω). Оттого-то и говорят, Ермоген, что верхогляды являются чистыми умами и что небу (οὐρανῷ) правильно дано имя. И если бы я помнил генеалогию Исиода, о каких еще отдаленнейших предках их говорит он, то не перестал бы доказывать, как правильно приложены к ним имена, пока не испытал бы, что́ может сделать такая мудрость, замолчит ли она или нет, — та мудрость, которую теперь вдруг навеяло на меня, не знаю откуда-то.

Ерм. Ты и в самом деле, Сократ, представляешься мне просто-таки как те восторженники, произносящие сразу свои провещания.

Сокр. И причина-то восторженности, Ермоген, перешла в меня, думаю, особенно от Эвтифрона проспалтийского; потому что я поутру долго беседовал с ним и слушал его. Так вот, в своем восторге он гениальною мудростию, должно быть, не только наполнил мои уши, но и занял мою душу. Поэтому, мне кажется, надобно нам поступить так: сегодня воспользоваться ею и рассмотреть прочее относительно имен; а завтра, если вам будет угодно, отвратить ее жертвенно и очиститься, нашедши, кто в силах очищать это, — из жрецов ли кого-нибудь или из софистов.

Ерм. Я-то согласен; потому что с большим удовольствием слушал бы, что́ еще остается сказать об именах.

Сокр. Сделаем же так. Откуда, хочешь, начнем мы свое исследование, теперь, как уже вошли в пределы какого-то типа[24], — чтобы видеть, будут ли нам свидетелями самые имена, что каждое из них полагается не вовсе так, случайно, но имеет некоторую правильность? Упомянутые имена героев и людей могли бы, может быть, обмануть нас, потому что многие из них даются, как мы прежде говорили, по фамилиям предков и к иным вовсе не идут; а многие также прилагаются, как знаки желания, — например, Эвтихид (счастливый), Сосия (сохраненный), Феофил (боголюбезный), и подобные. Так все такие, мне кажется, надобно оставить. Вероятно, найдем мы гораздо правильнее приложенными те, которые всегда существенны и согласны с природою; потому что приложение имен с этой стороны, надобно думать, было предметом особенной заботливости. Некоторые же из них, может быть, приложены и божественною — больше нежели человеческою силою.

Ерм. Ты, кажется, хорошо говоришь, Сократ.

Сокр. Так не справедливо ли будет начать нам

исследование от богов, — каким образом боги назвали правильным это самое имя?

Ерм. И естественно.

Сокр. Тут я подозреваю следующее. Первые из людей, населявших Элладу, мне кажется, чтили тех только богов, которых чтут теперь многие из варваров, то есть солнце, луну, землю, звезды и небо. Видя, что все они всегда идут своим путем, бегут, от этой природы[25] бежания (θεῖν) те люди наименовали их богами (θεούς); а впоследствии, признав и всех других, они уже и этим усвоили то же название. Походит ли несколько на правду, что́ я говорю, или нет?

Ерм. Конечно, походит.

Сокр. Что же после этого будем исследывать? Или уж явно, что гениев, героев и людей?

Ерм. Гениев.

Сокр. И в самом деле, Ермоген, что означает имя гений? Наблюдай, покажется ли тебе, что я нечто говорю.

Ерм. Говори только.

Сокр. Знаешь ли, кого Исиод называет демонами?

Ерм. Не приведу на мысль.

Сокр. И того не приведешь на мысль, что сперва был золотой род людей?

Ерм. Это-то знаю.

Сокр. Так вот что Исиод говорит о нем:

Потом, когда тот род судьбы веленьем скрылся,
Земными чистые те гении зовутся; Щиты они от зол, благие стражи смертных.

Ерм. Так что же?

Сокр. Думаю, то говорит он, что золотой род по природе был не золотой, а добрый и прекрасный. Доказательством же служит мне то, что и нас называет он родом железным.

Ерм. Ты говоришь правду.

Сокр. Не думаешь ли, что и из нынешних того, кто добр, относит он к роду золотому?

Ерм. Естественно.

Сокр. А добрые иное ли что, чем[26] разумные?

Ерм. Разумные.

Сокр. Так вот такими-то более всего, кажется мне, называет он гениев: так как они были разумны и знающи (δαήμονες), то Исиод и наименовал их гениями (δαίμονες). Да на древнем-то нашем языке этому слову соответствует именно такое значение. Хорошо говорит и он, говорят и многие другие поэты, что когда добрый человек умрет, тогда получит важнейший жребий и честь, и, по имени разумности, сделается гением. Поэтому и я полагаю, что человек знающий (δαήμων),

который был бы добр, есть существо гениальное (δαιμόνιον), жив он или умер, и правильно называется гением.

Ерм. И я, как мне кажется, Сократ, в этом совершенно схожусь с твоим мнением. Что же будет герой-то?

Сокр. Это не очень трудно понять. Имя героев несколько уклонилось; но явно, что оно произошло от Эроса.

Ерм. Как ты говоришь?

Сокр. Разве не знаешь ты, что герои — полубоги?

Ерм. Так что ж?

Сокр. То есть все они произошли от любви либо бога к смертной, либо смертного к богине. Если будешь рассматривать так, и притом на основании аттического древнего языка, то узнаешь и больше. Тебе откроется, что от имени Эроса, от которого произошли герои, слово «герой» немного отступило как название. Герои либо имеют это происхождение, либо они были софисты, сильные риторы и диалектики, способные предлагать вопросы; ибо εἴρειν значит говорить. Поэтому на аттическом языке, как мы сейчас заметили, так называемые герои, некоторые риторы и эротики сходятся в своем значении, так что род риторов

и софистов оказывается племенем героев. Так не это трудно понять, а скорее имя людей, — почему называются они людьми. Ты можешь сказать?

Ерм. Куда мне, добряк? Если бы я и был в состоянии найти это, то не настаивал бы, ибо думаю, что ты скорее найдешь, чем я.

Сокр. Видно же, ты веришь воодушевлению Эвтифрона.

Ерм. Очевидно.

Сокр. Да и правильно веришь. Вот я и теперь уже видимо настроен к мышлению хитрому и, должно быть, если не поостерегусь, ныне же буду мудрее надлежащего. Наблюдай, что́ я говорю. Во-первых, относительно имен надобно заметить то, что мы часто одни буквы вносим в них, а другие изгоняем из них, когда хотим от чего-нибудь взять название, да переставляем и ударения. Например, Διὶ φίλος (Зевсу любезен): чтобы это, вместо выражения, было у нас именем (Δίφιλος), вторую йоту в нем мы уничтожаем и, вместо острого ударения на среднем слоге, произносим тяжелое; в другие же имена, напротив, вносим буквы, и тяжелое ударение произносим как острое.

Ерм. Ты правду говоришь.

Сокр. Так между прочими именами одно, под-

вергшееся подобной перемене, есть, как мне кажется, и имя людей; потому что из выражения оно, по отнятии от него одного α и по перенесении на конец тяжелого ударения, сделалось именем.

Ерм. Как ты говоришь?

Сокр. Вот как. Это имя значит ἄνθρωπος (человек) — потому, что прочие животные того, что́ видят, не рассматривают, не рассчитывают, не соображают; напротив, человек, как только увидел, — а это то же, что ὄπωπε, — тотчас сообразил (ἀναθρεῖν) и рассчитал, что увидел. Отсюда-то из животных только человек правильно назван ἄνθρωπος, — соображающий, что́ увидел, — ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν.

Ерм. Что же? после этого спросить ли тебя о том, что́ узнал бы я с удовольствием?

Сокр. Конечно.

Ерм. Это дело, мне кажется, как бы по порядку следует за прежним. Мы называем нечто в человеке душою и телом.

Сокр. Как не называть?

Ерм. Постараемся же и это разобрать, как прежнее.

Сокр. Ты говоришь об исследовании души, что она прилично носит это имя, а потом опять об исследовании тела?

Ерм. Да.

Сокр. Чтобы сказать об этом сразу[27], — назвавшие душу имели, думаю, в виду ту мысль, что душа (ψυχὴ), пока присуща она телу, есть причина его жизни, так как дает ему способность дышать и охлаждаться (ἀναφύχειν), и если охлаждения недостает, тело разрушается и кончается. Поэтому-то, кажется мне, назвали ее душою. Но, если хочешь, потерпи; потому что я, следуя Эвтифронам, кажется, усматриваю нечто убедительнее этого. Такое мнение, как мне представляется, могут, конечно, презирать и почитать затейливым; однако ж рассматривай, не понравится ли оно и тебе?

Ерм. Только говори.

Сокр. Природу всего тела, чтобы оно и жило и ходило, что́ иное поддерживает и водит, по твоему мнению, как не душа?

Ерм. Не иное.

Сокр. Что ж? А природу всех прочих вещей, — разве не веришь Анаксагору, — устрояет и поддерживает ум[28] и душа?

Ерм. Верю.

Сокр. Стало быть, это имя хорошо бы прилагать к той способности, которая водит и держит (ὀχεῖ καὶ ἔχει) природу, и изменить его в φυσέχην

(держащее природу). Впрочем, изрядно говорить и ψυχή.

Ерм. Конечно; мне даже кажется, что это искуснее того.

Сокр. Да, так и есть; ведь смешно же, в самом деле, имя употреблять так, как оно положено.

Ерм. Но то, что́ после сего, — что скажем о нем?

Сокр. Разумеешь тело?

Ерм. Да.

Сокр. Это-то представляется мне различным образом: отступи хоть несколько, — и производств множество. Так, некоторые тело (σῶμα) называют гробом[29] (σῆμα) души, которая в настоящее время как бы положена в нем. А как телом опять означается то, что́ означает душа, то тело (σῶμα) правильно поэтому называется и знаком (σῆμα). Но это имя особенно установили, мне кажется, орфисты, — полагая, что душа несет здесь наказание за то, за что несет, и что она имеет этот покров, чтобы могла быть соблюдена (σώζηται) будто в темнице. Итак, это имя σῶμα, как оно произносится, выражает узилище души, пока душа не воздаст должного, и тут не надобно изменять ни одной буквы.

Ерм. Об этом, мне кажется, довольно сказано,

Сократ; но нельзя ли бы нам таким же образом сделать исследование об именах богов, подобно тому, как ты говорил сейчас об имени Зевса, — какая правильность заключается в их наименованиях?

Сокр. Да, клянусь Зевсом, Ермоген, мы-то, если только есть в нас ум, могли бы привесть одно прекрасное основание, что о богах ничего[30] не знаем, — ни о них самих, ни об именах, какими они называют себя; хотя явно, что они-то называют себя справедливо. Другое же опять основание правильности в том, как в молитвах[31] нам велит закон молиться, (ибо) какими которые боги любят называться именами, так, не зная других наименований, должны называть их и мы; и это, мне кажется, узаконено хорошо. Так, если хочешь, будем рассуждать, как бы предупреждая богов, что относительно их мы не исследуем ничего, ибо не считаем себя способными исследывать, а обратим свои рассуждения к людям, которые, составив себе некогда понятие о них, прилагали к ним имена: это — дело не укоризненное.

Ерм. Ты говоришь, кажется, дельно, Сократ; так и сделаем.

Сокр. Так иначе ли начнем, чем с Весты[32], по закону?

Ерм. В самом деле справедливо.

Сокр. Какая же, говорят, была мысль назвать Весту Вестою?

Ерм. Клянусь Зевсом, — и это, думаю, не легко.

Сокр. Первые прилагатели имен, добрый Ермоген, должно быть, не худые в самом деле были люди, но какие-то верхогляды[33] и болтуны.

Ерм. Почему же?

Сокр. Приложение имен мне представляется делом каких-то таких людей. И кто стал бы рассматривать даже имена иностранные, все-таки нашел бы, что́ значит каждое из них. Например, здесь, — что́ мы называем οὐσίαν (сущностью), то другие зовут ἐσίαν, а еще другие — ὡσίαν. И так сперва, применительно ко второму из сих имен, было основание сущность вещей назвать ἑστίαν (Вестою). А так как у нас и то опять, что причастно сущности, называется также ἑστία (Вестою), то вот наша ἑστία (Веста) вышла и правильным именем. В древности, видно, и мы οὐσίαν (сущность) называли ἐσίαν. Притом, и судя по жертвам, можно полагать, что прилагатели имен имели такую мысль; потому что те, которые Весту называли сущностью всего, находили приличным приносить жертву первой Весте, прежде чем всем богам. А у кого опять употреблялось ὡσία, те

почти усвояли взгляд Гераклита, полагая, что все сущее идет и ничто не стоит. Поэтому причиною и вождем у них был толчок (τὸ ὠθοῦν), и отсюда хорошо было назвать это ὠσίαν. Так вот как мы, люди, ничего не знающие, рассудили об этом. После Весты справедливо будет исследовать Рею и Кроноса, хотя имя Кроноса-то мы уже и рассматривали. Впрочем, может быть, это не отговорка.

Ерм. Почему же, Сократ?

Сокр. Ах, добряк! Мне пришел на мысль рой мудрости.

Ерм. Какой же это?

Сокр. Очень смешно сказать; между тем дело, думаю, правдоподобное.

Ерм. Что это за дело?

Сокр. Я как будто вижу Гераклита, произносящего некоторые древние изречения мудрецов, из времен Кроноса и Реи, приводимые также и Омиром.

Ерм. Как ты это говоришь?

Сокр. Гераклит говорит, что все идет и ничто не стоит, и уподобляя сущее течению (ῥοῇ) реки, прибавляет, что дважды в одну и ту же реку войти невозможно.

Ерм. Так.

Сокр. Что же? Кажется ли тебе, что чужда была

Гераклита мысль, что прилагатель имен предкам прочих богов дал имена Реи (течения) и Кроноса (времени)? Ужели случайно, думаешь, с обоими богами соединил он наименования текучести? Так-то опять и Омир[34] отцом богов называет Океан, а материю Тифису. То же, думаю, и Исиод[35]. Говорит негде и Орфей[36], что

Первый вступил тогда в брак Океан красиво текущий, Взял за себя сестру от матери общей — Тифису.

Так вот на что смотри, как они и между собою согласны, и все направляют к Гераклитову взгляду.

Ерм. Видимо, в твоих словах что-то есть, Сократ; однако ж я не знаю, что значит имя Тифисы.

Сокр. Да почти то же самое, что называется сокровенным именем ручья; потому что слова διαττώμενον (пропускаемое) и ἠθούμενον (вливаемое чрез лейку) указывают на ручей. Из этих-то обоих имен и сложилось имя Тифиса.

Ерм. Это изысканно, Сократ.

Сокр. Почему не так? Но что за этим? О Зевсе мы уже сказали.

Ерм. Да.

Сокр. Так будем говорить о его братьях, Посидоне и Плутоне, и о другом имени, которым

называют его.

Ерм. Конечно.

Сокр. Первый, назвавший Посидона Посидоном, назвал его, кажется, потому, что, когда он шел, природа моря удержала его и не позволила ему идти далее, но была для него как бы ножными узами (δεσμὸς τῶν ποδῶν). Так вот начальник этой силы, бог, и назван Посидоном, как бы Ποσίδεσμον (скованным по ногам); буква же ε внесена сюда, может быть, для благоприличия. Впрочем, пожалуй, и не то здесь говорится, но вместо сигмы сперва стояли в этом слове две ламвды; так что оно было именем многознающего (πολλὰ εἰδότος) бога. А может быть, он назван от глагола σείειν (трясти) σείων (потрясающим), и потом к этому слову прибавлены π и δ. Что же касается до Плутона, то он получил это имя от даяния богатства (πλοῦτος), так как богатство достается глубоко из земли. А преисподнюю (ᾅδης), кажется, многие понимают как невидимое (ἀειδές), прилагают к ней это имя и, боясь такого имени, называют ее Плутоном.

Ерм. А тебе как представляется, Сократ?

Сокр. Мне кажется, люди относительно этого бога силы многоразличным образом ошибались и недостойно боялись его. Ведь боятся того, что,

когда кто из нас умрет, навсегда там останется; испугались и того, что душа отходит к нему обнаженною от тела: а мне кажется, что все стремится к чему-то тому же, — и власть этого бога, и его имя.

Ерм. Каким же образом?

Сокр. Я скажу тебе, что́ именно представляется мне. Скажи, какое бы то ни было животное которыми узами сильнее понуждается оставаться где-нибудь, — необходимостью или пожеланием?

Ерм. Пожелание гораздо выше, Сократ.

Сокр. Так думаешь ли, что многие не избавились бы от преисподней, если бы преисподняя не связывала их сильнейшими тамошними узами?

Ерм. Явно.

Сокр. Стало быть, преисподняя связывает их, как видно, каким-то пожеланием, если связывает узами крепчайшими, — а не необходимостью.

Ерм. Видимо.

Сокр. А пожеланий опять, не правда ли, много?

Ерм. Да.

Сокр. Стало быть, преисподняя связывает их пожеланием, величайшим из пожеланий, если хочет удержать их узами сильнейшими.

Ерм. Да.

Сокр. А есть ли какое пожелание больше, как, обращаясь с кем-нибудь, думать, что чрез него сделаешься лучшим человеком?

Ерм. Клянусь Зевсом, никакого, Сократ.

Сокр. Поэтому скажем, стало быть, Ермоген, что из тамошних никто не захочет удалиться сюда, даже самые Сирены[37], но и эти, и все другие там очарованы: так хороши, как видно, речи, которые умеет говорить им преисподняя. И надобно думать посему, что этот бог — совершенный софист и великий благодетель находящихся у него душ, если в самом деле подает тамошним столь великие блага; и так много у него там избытков, что от этого получил он и имя Плутона. Да и то опять, — не хочет он обращаться с людьми, имеющими телá, но тогда только вступает с ними в связь, когда душа бывает чиста от всех, относящихся к телу, зол и пожеланий. Не дело ли философа, мужа благонастроенного, и то, что он таким образом связал и держит их в узах добродетели, тогда как, при порывах и неистовстве тела, не мог бы и Кронос — отец — удержать их, связав так называемыми своими узами?[38]

Ерм. Ты, должно быть, дело говоришь, Сократ.

Сокр. Да и имя-то преисподней (Ἅιδης), Ермоген, произошло далеко не от невидимого (ἀειδοῦς), а

гораздо скорее от того, что она знает (εἰδέναι) все прекрасное. Применительно к этому-то слову законодатель назвал преисподнюю (Ἅιδης).

Ерм. Пускай. Но от чего Димитру, Иру, Аполлона, Афину, Ифеста, Арея и прочих богов? Как скажем?

Сокр. Димитра (Δημήτηρ) названа, по-видимому, от пищи, которую раздает, как мать (μήτηρ); а Ира — как некая любимица (ἐρατή), отчего и говорится, что Зевс был ее любовником (ἐρασθεὶς). А может быть, законодатель, смотря на явления небесные, Ирою прикровенно наименовал воздух (ἀέρα), то есть положил начало в конце: ты можешь это узнать, если будешь чаще произносить имя Иры. Что же касается до Ферефатты, то многие, как видно, по неопытности относительно правильности имен, боятся и этого имени, и Аполлона. Изменивши название, они представляют Ферсефону, и страшным кажется им это имя; а между тем оно дает знать, что богиня мудра; ибо, когда производятся дела, прикасаться к ним, браться за них и мочь преследовать их было бы мудростью. Итак, эта богиня, за мудрость и ухватливость в производящихся делах (τὴν ἐπαφήν τοῦ φερομένου), могла бы быть правильно названа Ферепафою или чем-то таким. Потому-то с нею

сопоставляется преисподняя, как мудрая, какова она и есть. А теперь, предпочитая благозвучие истине, уклоняют это имя от его значения и богиню называют Ферефаттою. То же, как говорю, и об Аполлоне: многие боятся имени этого бога, как будто оно выражает что страшное. Или ты не замечал?

Ерм. Конечно замечал, и ты правду говоришь.

Сокр. А между тем оно-то, как мне кажется, для показания силы этого бога, приложено к нему прекрасно.

Ерм. Как же?

Сокр. Я постараюсь сказать, что́ именно мне представляется. Ведь нет имени, которое бы, при своем единстве, более принаровлено было к выражению четырех сил этого бога; так что оно касается всех их и некоторым образом указывает на искусства — и музыкальное, и провещательное, и врачевательное, и стрелковое.

Ерм. Так говори; ведь, по твоим словам, это имя есть что-то странное.

Сокр. А между тем оно самое гармоничное, так как этот бог — музыкант. Во-первых, умилостивление и очищения[39], предписываемые как врачами, так и провещателями, священные обходы то с врачебными, то с провещательскими

средствами, омыванья при этом и опрыскиванья, все это в состоянии сделать одно: представить человека чистым и по телу и по душе. Или нет?

Ерм. Конечно.

Сокр. Но этот бог не есть ли очиститель, омыватель и освобождатель от таких зол?

Ерм. Конечно.

Сокр. Так по своим освобождениям (ἀπολύσεις) и омываниям (ἀπολούσεις), как врач в таких делах, он правильно может быть назван Омывателем (Απολούων). Потом, по провещательности, весьма правильно было бы называть его, как называют фессалийцы, истинным и простым (ἁπλοῦν), что — одно и то же; а все фессалийцы произносят его имя «Аплон». Далее, по всегдашнему метанию, как сильный в стрельбе, он может быть назван всегда метающим (ἀεὶ βάλλων). Наконец, что касается до музыки, — должно заметить, что α, как в словах ἀκόλουθος и ἄκοιτις, часто значит *вместе*; так и здесь означает совместную полюсность (πόλησιν), — и на небе, которого крайние точки называются полюсами, и в гармонии пения, где полюсы получают имя симфонии. И вот это, как говорят знатоки в музыке и астрономии, связывает все вместе (ἅμα πολεῖ) некоторою гармониею. Итак, этот бог владычествует своею гармониею,

выражая ее в совместном вращании (ὁμοπολῶν) всего и у богов и у людей. Поэтому, как ὁμοκέλευθον (сопутника жизни) и ὁμόκοιτιν (разделительницу ложа) мы, переменив о на α, назвали ἀκόλουθον и ἄκοιτιν; так назвали и Аполлона, который прежде был ὁμοπολῶν (вместе вращающий), прибавили, то есть, другую λ, так как без этого ὁμοπολῶν соименно было со страшным словом ἀπολῶν (имеющий погубить). Неправильно рассматривая это имя, некоторые и теперь подозревают в нем такую силу и боятся его, как означающего какую-нибудь гибель. Между тем оно, как сейчас говорено, приложено к богу так, что касается всех его свойств, — простоты, всегдашнего стреляния, омывания, совместного вращания. А Муз и вообще искусство музыкальное законодатель наименовал этим именем, как видно, от ощупывания (μῶσθαι), или от исследования и философии; Литу же — от кротости этой богини, так как она выражает свое благожелание всякому, о чем кто просит ее. Может быть, впрочем, верно и то, как называют ее иностранцы; а из иностранцев многие называют ее Лифо́. Видно, они не за суровость нрава, а за кротость и мягкость (λεῖον) нашли приличным назвать ее Лифо, когда так называют. Артемида же получила имя,

по-видимому, от непорочности (ἀρτεμές) и скромности, за ее любовь к девственности. Впрочем, назвавший эту богиню, может быть, назвал ее за знание добродетели[40] (ἀρετῆς) или за то, что она ненавидела женскую ниву (ἄροτον), осеменяемую мужчиною. Итак, прилагавший имена дал такое имя богине или за что-нибудь в этом роде, или за все сказанное.

Ерм. Что же Дионис и Афродита?

Сокр. О великом деле спрашиваешь ты, сын Иппоника. Но способ исследования имен, принадлежащих этим богам, есть и серьезный и шуточный: о серьезном спроси кого-нибудь другого; а шуточный ничто не мешает рассмотреть и нам, потому что шутку любят и боги. Если Дионис означает дающего вино (διδοὺς οἶνον), то Дионисом в этом случае он назван был бы шуточно; а вино (οἶνος), располагающее многих пьяниц, не имеющих ума, думать (οἴεσθαι), будто у них есть ум (νοῦν ἔχειν), по всей справедливости, также в шутку, могло бы быть названо винным умом (οἰόνους). Что же касается до Афродиты, то не следует противоречить Исиоду, но согласиться, что Афродита названа по ее рождению из морской пены (ἀφρός).

Ерм. Но ты, как афинянин, Сократ, конечно, не

забудешь ни об Афине, ни об Ифесте и Арее.

Сокр. Да и не естественно.

Ерм. Конечно нет.

Сокр. О другом-то ее имени не трудно сказать, почему оно приложено.

Ерм. О каком?

Сокр. Мы называем же ее Палладою.

Ерм. Как не называть.

Сокр. Но полагая, что это имя взято от пляски в вооружении, мы правильно, думаю, положили бы, потому что потрясать (πάλλειν) и потрясаться (πάλλεσθαι), прыгать (ὀρχεῖν) и кружиться (ορχεῖσθαι) — значит у нас поднимать себя или что другое вверх, взять что с земли или держать в руках.

Ерм. Конечно.

Сокр. Так Паллада поэтому.

Ерм. Да и правильно. Но как скажешь о другом?

Сокр. Об имени Афины?

Ерм. Да.

Сокр. Это тяжелее, друг мой. Об Афине и древние думали, по-видимому, так, как думают нынешние знатоки Омира. Ведь многие из этих, истолковывая поэта, говорят, что Афина сотворила самый ум и мысль, и составитель имен такое что-то пред-

ставлял относительно ее; еще же величественнее говорит он, называя Афину как бы умом Бога (θεοῦ νόησιν), как бы она есть Феоноя (θεονόα), и в этом слове, по произношению иностранному, употребив, вместо η, α, и отняв буквы ι и σ. А может быть, и не так; но составитель имен, предпочтительно пред прочими, назвал ее Феоноею, поколику она мыслит божественное. Ничто не мешает полагать и то, что он разумел помышление сердца (τὴν ἐν τῶ ἤθει νόησιν) и, олицетворяя его в этой богине, хотел назвать ее Ифоноею. Впоследствии же либо сам он, либо другие, направляя это имя, как думали, к лучшему, назвали ее Афиною.

Ерм. Но что об Ифесте? Как скажешь?

Сокр. Ты спрашиваешь о благородном знатоке света (φάεος ἴστορα)?

Ерм. Выходит.

Сокр. Да не он ли это всем известный Фест, притянувший к себе η?

Ерм. Должно быть, если только тебе, сколько видно, не кажется как-нибудь иначе.

Сокр. Но чтó бы ни казалось, спрашивай об Арее.

Ерм. Спрашиваю.

Сокр. Арей, если угодно, мог быть назван по мужескому полу (ἄῤῥεν) и по мужеству (ἀνδρεῖον);

да хотя бы опять назывался он по жесткости и неуступчивости, что́ выражается словом ἄῤῥατον (несокрушимое), — воинственному богу и в этом и во всяком смысле прилично называться Ареем.

Ерм. Конечно.

Сокр. Теперь от богов отстанем, ради богов; потому что я боюсь рассуждать о них. Предлагай мне вопросы о чем хочешь другом, чтобы тебе видеть, каковы кони Эвтифроновы[41].

Ерм. Конечно, сделаю так; но по крайней мере об одном еще спрошу тебя, об Эрмии; ибо Кратил не соглашается, что я «Ермоген»[42]. Постараемся же рассмотреть Эрмия, что́ значит это имя, чтобы видеть, говорит ли этот что-нибудь.

Сокр. Да это-то имя, «Эрмий», по-видимому, относится несколько и к предмету, потому что означает истолкователя, вестника, хищника и обманщика на словах и деятеля на торговой площади: все эти занятия касаются содержания нашей речи. Итак, что говорили мы и прежде, глагол εἴρειν[43] означает употребление слова, а другой, часто встречающийся у Омира[44] в форме ἐμήσατο, значит *измышлять*. Из обоих этих глаголов как бы повелевает нам законодатель составлять имя бога, введшего в употребление речь и выдумавшего слово. Люди! Кто выдумал упо-

треблять речь (τὸ εἴρειν), тот может справедливо называться у вас εἰρέμης. А мы теперь, заботясь, думаю, о прикрасах, изменили это имя в Эрмия. Да и Ирида названа, видно, от εἴρειν, потому что она была вестницею.

Ерм. Клянусь Зевсом, — Кратил, стало быть, как мне кажется, хорошо говорит, что я не Ермоген; потому что вовсе не легко измышляю слово.

Сокр. Но ведь и Пан-то, сын Эрмия, вероятно, имеет две природы[45], друг мой.

Ерм. Как же так?

Сокр. Ты знаешь, что это слово означает все (τὸ πᾶν); оно всегда круговращает и перевертывает; оно — двойное: истинное и ложное.

Ерм. Конечно.

Сокр. Истинная сторона его легка и божественна, она живет вверху между богами; а ложная — внизу, среди народной черни, — она жестка и трагична[46] (козлиста). Отсюда-то в трагичной (козлистой) жизни множество басен и лжи.

Ерм. Конечно.

Сокр. Стало быть, все (τὸ πᾶν), показывающее и всегда вращающее (ἀεὶ πολῶν), правильно называется Паном, пастухом коз (αἰπόλος), двухприродным сыном Эрмия, который вверху легок, а внизу жесток и козловиден. Притом Пан есть

или слово, или брат слова, если только он — сын Эрмия; брат же если походит на брата, — нет ничего удивительного. Но, как я уже говорил, отстанем от богов, почтеннейший.

Ерм. От таких-то, Сократ, пожалуй, если хочешь; но о других чтó мешает тебе рассуждать, — например, о солнце, о луне, о звездах, о земле, об эфире, о воздухе, об огне, о воде, о годовых временах, о годе?

Сокр. Ты слишком многое приказываешь мне. Впрочем, если это будет тебе приятно, я готов.

Ерм. Сделай одолжение.

Сокр. О чем же сперва хочешь слышать? Или, как сказал, будем рассуждать о солнце?

Ерм. Конечно.

Сокр. Но речь о солнце, по-видимому, сделалась бы более наглядною, если бы говорящий воспользовался дорийским его именем; у дорян же оно называется ἅλιος. Дорийское ἅλιος, применительно к глаголу ἁλίζειν, значит — собираться людям в одно место, когда солнце восходит; могло быть оно названо и потому, что всегда (ἀεὶ) в своем ходе вращается (εἱλεῖ) около земли, или и потому, что своим движением разнообразит (ποικίλλει) произведения земли; а разнообразить и испещрять цветами (αἰολεῖν) — одно и то же.

Ерм. Что́ же будет луна?

Сокр. Это имя — σελήνη, — видимо, дразнит Анаксагора.

Ерм. Отчего так?

Сокр. Выходит, что он открыл только старое, сказав недавно, что луна заимствует свой свет от солнца.

Ерм. Как это?

Сокр. Так, что τὸ σέλας (блеск) и τὸ φῶς (свет) — то же самое.

Ерм. Да.

Сокр. Но этот свет вокруг луны всегда нов и древен, если только анаксагорейцы[47] говорят правду. Всегда ходя около нее, солнце постоянно обливает ее новым светом, старый же остается от прежнего месяца.

Ерм. Конечно.

Сокр. А Селанеею-то (Σελαναία) называют ее многие.

Ерм. Конечно.

Сокр. Поколику же она всегда имеет блеск (σέλας) новый (νέον) и старый (ἔνον), то по всей справедливости могла бы быть названа составным именем σελαενονεοάεια, которое в слитном виде произносится σελαναία.

Ерм. Это имя по крайней мере дифирамби-

ческое, Сократ. Но как ты говоришь о месяце и звездах?

Сокр. Месяц (μεὶς) мог бы, от уменьшаемости (μειοῦσθαι), правильно быть назван μείης; а звезды (ἄστρα) получили имя, по-видимому, от молнии (ἀστραπή); молния же (ἀστραπή), — так как она заставляет отвращать глаза (ὤπα), — могла бы быть названа ἀναστρωπή; между тем как теперь, для красоты, она называется ἀστραπή.

Ерм. Чтó же огонь и вода?

Сокр. Касательно огня я недоумеваю: должно быть, либо муза Эвтифронова оставила меня, либо это очень трудно. Смотри же, каким пользуюсь я средством в отношении ко всему тому, в чем недоумеваю.

Ерм. Каким же?

Сокр. Я открою тебе. Отвечай-ка мне: можешь ли сказать, каким образом получил имя огонь?

Ерм. Клянусь Зевсом, не могу.

Сокр. Наблюдай же, чтó я подозреваю в отношении к нему. Я замечаю, что эллины, и особенно те из них, которые живут под властью варваров, многими именами обязаны варварам.

Ерм. Так что же?

Сокр. Кто исследывает это имя по законам эллинского языка, естественно ли оно придано, а

не по законам того, от которого оно произошло, тот, знай, будет недоумевать.

Ерм. Естественно.

Сокр. Смотри же, и это имя — огонь — не есть ли что-то варварское; потому что не легко привить его к языку эллинскому; и вот фригийцы, произнося это слово, очевидно уклоняются несколько от эллинского его произношения. Таковы же слова: вода, собака и многие другие.

Ерм. Так.

Сокр. Стало быть, тут не должно быть насилия; потому что могут ведь и вспомнить их. Поэтому огонь и воду я устраняю. Но воздух, Ермоген, не потому ли назван воздухом (ἀὴρ), что поднимает (αἴρει) наземное; или — что он всегда течет (ῥεῖ), или — что от его течения происходит ветер? Потому что ветры у поэтов называются дуновениями (ἀήται). Может быть, смысл его такой, как бы кто говорил πνευματόῤῥουν (поток ветра), ἀητόῤῥουν (поток дуновений). А эфир я понимаю как-то так, что он всегда бежит (ἀεὶ θεῖ), обтекая воздух (ἀέρα), и потому справедливо мог бы быть назван ἀειθεήρ (непрестанным обтекателем воздуха). Земля же (γῆ) скорее имеет то значение, какое соединяют с нею, называя ее Геею (Γαῖα); потому что Гея правильно называется родительницею, как говорит

Омир, у которого γεγάασι значит *порождены*.

Ерм. Пускай.

Сокр. Что же было у нас предположено после этого?

Ерм. Годовые времена, Сократ, и самый год.

Сокр. Годовые времена[48] (ὧραι), если хочешь знать это имя по надлежащему, надобно произносить аттически, как произносили его в древности; ибо годовые времена (ὅραι) названы так потому, что ими определяются (ὁρίζονται) зимы, лета, ветры и произрастающие из земли плоды. А как определяющие, они справедливо называются ὅραι. Слова же ἐνιαυτὸς и ἔτος (год) должны составлять нечто одно. Ведь это — всякая вещь, преемственно выводящая на свет то, что рождается и бывает, и выводимое испытывающая (ἐξετάζον) в себе (ἐν ἑαυτῷ): как прежде видели мы, что Зевса, разделив имя его надвое, люди стали называть то Зином (Ζῆνα), то Дием (Δία); так и теперь — год одни называют ἐνιαυτόν, потому что он в себе (ἐν ἑαυτῷ), а другие — ἔτος, потому что он испытывает. Целое же выражение, которым означается испытующее в себе, показывает одно, разделенное надвое; так что в одном слове вышли два имени — ἐνιαυτός и ἔτος.

Ерм. В самом деле, Сократ, ты оказал большие

успехи.

Сокр. Да, в мудрости, думаю, я далеко ушел.

Ерм. Конечно.

Сокр. Вероятно, еще будешь говорить.

Ерм. Да, после этого вида я охотно рассмотрел бы те прекрасные[49] имена, — в какой степени справедливо они приложены, — имена, относящиеся к добродетели, как то: разумность, смышленость, справедливость и все подобные этим.

Сокр. Ты поднимаешь, друг, немаловажный род имен; но так как теперь я одет в кожу льва[50], то не надобно робеть; надобно, как видно, рассматривать и разумность, и смышленость, и думу, и знание, и прочие, все те, о которых говоришь, прекрасные имена.

Ерм. Конечно, не следует нам отказываться.

Сокр. Однако ж, клянусь собакою, мне кажется, я не худо догадываюсь-то, как и сейчас думал, что самые древние люди, занимавшиеся приложением имен, как и теперь многие из софистов, от частого верченья, при поисках того, в чем состоит существо дела, страдают кружением головы, и оттого им представляется, будто кружатся и всячески вращаются самые вещи; причину, то есть, этого своего мнения видят они не в себе,

не в собственном своем состоянии, но таковы, говорят, самые вещи, что ничто между нами не стоит, не бывает твердо, а все течет, несется и всегда беременеет всяким движением и рождением. Так я говорю, имея в виду все упомянутые теперь имена.

Ерм. Как же это, Сократ?

Сокр. Может быть, ты не понял сейчас сказанного, что имена прилагаются все как будто к вещам несущимся, текущим и происходящим.

Ерм. Не очень вдумался.

Сокр. Однако ж первое это, что́ как первое высказано нами, непременно таково?

Ерм. Что такое?

Сокр. Разумность (φρόνησις), ведь это есть мысль (νόησις) о движении (φορᾶς) и течении (ῥοῦ); а можно понимать и выгоду движения (φορᾶς ὄνησιν); по крайней мере здесь говорится о движении. Потом, дума (γνώμη), если угодно, всячески указывает на рассматривание и колебание (νώμησιν) порождения (γονῆς); ибо колебать (νομᾶν) и рассматривать — одно и то же. Далее, если хочешь, самая мысль (νόησις) есть желание нового (νέου ἔσις), а новым означается то, что всегда происходит. Это-то расположение души хотел выразить положивший имя νεόεσιν;

потому что в древности говорили не νόησις, но вместо η надлежало читать двойное ε, — νεόεσιν. А рассудительность[51] (σωφροσύνη), которую мы сейчас только рассматривали, есть сохранение разумности (σωτηρία φρονήσεως). Даже и знание-то[52] (ἐπιστήμη) показывает как бы последование (ἑπομένης) замечательной души за ходом дел, причем она и не отстает, и не забегает вперед. Поэтому в слово ἐπιστήμη надобно внесть ι и читать ἐπιίστημη. И смышленость (σύνεσις) опять может казаться чем-то таким, как соображение; когда говорят: ξυνιέναι (ξὺν ἰέναι), тогда это говоримое совершенно соответствует τῷ ἐπίστασθαι (знанию), ибо шествие вместе означает душу, идущую рядом с вещами. Так и мудрость (σοφία) значит — касаться движения. Это, конечно, довольно темно и странно: но мы должны припомнить по местам слова поэтов, которые, когда говорят о чем-нибудь таком, что начинает идти быстро, употребляют слово ἐσύθη (шел торопливо). А у одного из благородных лаконцев было и имя Σοῦς, которым лакедемоняне называют быстрое стремление. Осязанием (ἐπαφὴ) этого-то движения, когда движутся вещи, означается ἡ σοφία. Что же касается слова τὸ ἀγαθόν (добро), то это имя естественно прилагается к тому, чтó по всей

своей природе ἀγαστόν (достойно удивления); ибо так как вещи идут, то есть в них скорость, есть и медленность. Но таково не все, а нечто, достойное удивления (ἀγαστόν), быстрое (θόον). Этому-то достойному удивления (ἀγαστῷ) дано название — добро (ἀγαθόν). Справедливость, так как это имя прилагается к разумению правого, легко понять, а самое правое — трудно; да и видно, что до некоторой степени большинство соглашается в этом, а потом начинает разногласить. Ведь держащиеся той мысли, что все — в ходу, представляют в мире, конечно, много такого, что есть не более как преходящее; однако ж во всем этом допускают и нечто, чем проникается целое и что производит все бывающее. Это нечто есть быстрейшее и тончайшее, потому что не иначе можно проникать все преходящее, как будучи самым тонким, чтобы ничем не задерживаться, и самым быстрым, чтобы пользоваться всем другим, как бы оно стояло. Но так как проникающее (διαϊόν) управляет всем прочим, то это имя правильно дано справедливому (δίκαιον), приняв для благозвучия звук к. И вот доселе, как мы теперь говорили, большинство соглашается, что это есть справедливое. Но я, Ермоген, человек в этом отношении докучливый, разузнал все

здесь тайно, будто справедливое (δίκαιον) тожественно с причиною (αἴτιον), — ибо то, чрез что (δι᾽ ὅ) нечто бывает, есть причина, — и иные собственно ради причины почитали это название правильным. А когда, выслушав такое мнение, я тем не менее снова потихоньку спрашиваю: что же такое будет справедливое, почтеннейший, если это так? — тогда мой вопрос, кажется, заходит уже далее надлежащего, перескакивает[53] чрез предмет исследуемый. Довольно, говорят, знать мне и слышать; думая же удовлетворить меня, начинают утверждать — один то, другой — другое, и тут более не сходятся между собою. Иной, например, полагает: справедливое (δίκαιον) вот что, — солнце; потому что оно одно, все проникая (διαϊόντα) и разгорячая (κάοντα), управляет сущим. А как скоро, выслушав это, будто что-то прекрасное, я начинаю с удовольствием пересказывать кому-нибудь то же самое, — этот слушатель смеется надо мною и спрашивает: неужели, думаешь, у людей не бывает ничего справедливого, когда солнце зашло? Потом, склоняясь на мои докуки, он со своей стороны заявляет, что справедливое есть самый огонь. Но в этом не легко удостовериться. Другой разумеет здесь не самый огонь, а скрывающуюся в огне

теплоту. Третий смеется над всеми подобными мнениями и говорит: справедливое есть то, чем признает его Анаксагор, — это ум; потому что ум, по мнению Анаксагора, самодержавно и ни с чем не смешиваясь, проходит всюду и устрояет все вещи[54]. Так здесь, друг мой, я прихожу гораздо в большее недоумение, чем в каком находился, когда только что начал изучать справедливое, что́ такое оно. Впрочем, имя-то, ради которого было у нас исследование, приложено к справедливому, явно поэтому.

Ерм. Мне представляется, Сократ, что ты слышал это от кого-нибудь, а не сам сочинил.

Сокр. А касательно других-то имен?

Ерм. Те не так.

Сокр. Слушай же. Может быть, я и в остальном обману тебя, будто говорю, не слушав никого. Что еще остается у нас после справедливости? Думаю, мы не рассматривали еще мужества. Несправедливость-то (ἀδικία) ведь, в существе дела, очевидно, есть только помеха тому, что́ проникает (διαϊόντος), а мужество (ἀνδρεία) значит, что это имя получило свое начало от борьбы; борьба же, когда что течет (ῥεῖ), существенно условливается не иным чем, как противным течением (ἐναντίαν ῥοὴν). Поэтому если из имени ἀνδρεία мы выки-

нем δ, то самое дело укажет на имя ἀνρεία. Но явно, что не всякому течению противное течение есть ἀνδρεία, а только тому, которое направляется против справедливого; ибо иначе мужество не было бы похваляемо. И мужеский пол (ἄῤῥεν) и мужчина (ἀνήρ) близко подходят к сказанному значению, то есть к течению вверх (ἄνω ῥοῆ). Напротив, женщина (γυνή), по моему представлению, значит порождение (γονὴ). Женский же пол (θήλυ) назван, кажется, от сосца (θηλῆς); а сосец-то (θηλὴ), Ермоген, не от того ли, что орошаемое им он заставляет цвести (θηλεῖν)?

Ерм. Видно, так, Сократ.

Сокр. Даже самое слово ботеть (θάλλειν), по моему мнению, выражает возрастание юношей, так как возрастание их совершается скоро и вдруг. Подделывая это слово, наименователь сложил его из глаголов θεῖν (бежать) и ἅλλεσθαι (скакать). Но ты не замечаешь, что я несусь как бы вне поприща, хватаясь за легкое: тогда как у нас остается еще много такого, что кажется серьезным.

Ерм. Ты говоришь правду.

Сокр. И между серьезными-то вещами надобно взглянуть на искусство, что́ значит оно.

Ерм. Конечно.

Сокр. Но искусство-то (τέχνη) не означает ли

обладания умом (ἕξιν νοῦ), если отнимешь букву τ, а между χ, ν и η внесешь ο.

Ерм. Это-то очень натянуто, Сократ.

Сокр. Ты не знаешь, почтеннейший, что первые установленные имена уже завалены теми, которые хотели придать им трагический характер, чрез прибавку и убавку букв ради благозвучия и чрез различное перевертывание их, в видах украшения и по вкусу времени. Вот и в слове κάτοπτρον (зеркало) не кажется ли тебе странною вставка буквы ρ? Ведь это делают, думаю, те, которые нисколько не заботятся об истине, а только фигурничают устами; так что, внесши многое в первые имена, они наконец производят то, что ни один человек не понимает, что́ значит известное имя; например, и сфинкса (σφίγγα), вместо финкса (φιγγὸς), называют сфинксом, и многое другое.

Ерм. Это так, Сократ.

Сокр. С другой стороны, кто позволит себе вносить в имена и отнимать от них, что заблагорассудит, тот будет иметь большое удобство прилаживать всякое имя ко всякой вещи.

Ерм. Ты правду говоришь.

Сокр. Конечно, правду. Поэтому тебе, мудрому вождю речи, надобно, да и естественно, думаю, соблюдать меру.

Ерм. Желал бы.

Сокр. И я вместе с тобою желаю, Ермоген; только не слишком гоняйся за точностью, любезнейший, чтобы не надорвать моих сил[55]. Ведь я приступаю к главнейшему в том, о чем говорил; так как после имени τέχνη мы будем рассматривать слово μηχανή. Μηχανὴ (машина), мне кажется, есть знак длинного пути к совершенству (ἄνειν); потому что μῆκος (долгота) означает длинный путь. Так из обоих этих слов — μῆκος и ἄνειν, — сложено имя μηχανή. Но, как я и сейчас сказал, нам надобно идти к главнейшему в том, о чем было говорено: теперь должно исследовать, что́ значат имена: добродетель (ἀρετή) и порок (κακία). Одного из них я еще не достигаю своим взглядом, а другое кажется мне очевидным, потому что согласно со всем прежним. При всеобщем движении вещей, все идущее дурно (κακῶς) есть порок (κακία); а когда это совершается в душе, — что она дурно направляется путем дел, — тогда оно, от имени целого, называется пороком по преимуществу. А что́ значит идти дурно, мне кажется явно и из слова δειλία (робость), которое мы прошли не рассмотревши, тогда как следовало рассмотреть его вместе с ἀνδρεία (мужеством); должно быть, пропущено у нас и многое другое. Слово δειλία

(робость души) означает крепкие узы; ибо λίαν (слишком) есть некоторая сила: поэтому δειλία должно выражать сильные и величайшие узы души; равно как и словом ἀπορία (недоумение) и всяким другим, которым, как видно, указывается на препятствие в хождении и движении, выражается зло. Так вот что, по-видимому, значит дурно идти: значит задерживаться и встречать препятствия в хождении; и когда это бывает в душе, тогда она становится полна порока. Если же в этом имя «порок», то имя «добродетель» (ἀρετὴ) будет противно сему, означая сперва удобное хождение, а потом — разрешенное течение доброй души; так что это имя досталось, как видно, тому, что всегда течет (ἀεὶ ῥέον) неудержимо и беспрепятственно. Посему добродетель правильно было бы называть ἀειρείτη (всегда текущею). Впрочем, может быть, разумеют под нею и αἱρετήν (избранную), так как она есть состояние самое избранное. Сокращенно же назвали ее ἀρετή. Теперь, может быть, не станешь говорить, что я выдумываю. Полагаю, что если правильно сказанное мною перед сим, что такое порок, то правильно и это имя — добродетель.

Ерм. Но что будет значить имя κακὸν (зло), о котором прежде ты много говорил?

Сокр. Странным, клянусь Зевсом, кажется мне это имя, и трудным для объяснения. Так и к нему я прилаживаю ту машину.

Ерм. Какую это?

Сокр. Ту, которую назвали мы чем-то варварским.

Ерм. Походит-таки, что говоришь правду. Впрочем, если хочешь, оставим это и постараемся рассмотреть прекрасное и постыдное; что́ в них скрывается основательного.

Сокр. Смысл слова αἰσχρὸν (постыдное) представляется мне даже явным; ибо он согласен с прежними исследованиями. Мне думается, что налагатель имен всегда укоряет вещи, препятствующие течению и задерживающие его; а потому и здесь всегда задерживающему течение (ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν) дал это имя ἀεισχοροῦν, сокращенно произносимое теперь αἰσχρόν.

Ерм. Что же будет прекрасное?

Сокр. Это труднее понять, хотя смысл-то его зависит только от гармонии и долготы слога οὖ.

Ерм. Как это?

Сокр. Это имя, по-видимому, есть наименование рассудка.

Ерм. Как ты говоришь?

Сокр. Ну да по какой причине, думаешь, назва-

на каждая вещь? Не эта ли причина дала имена?

Ерм. Непременно.

Сокр. И не в рассудке ли она или богов, или людей, или тех и других?

Ерм. Да.

Сокр. Но τὸ καλέσαν (назвавшее) вещи и τὸ καλὸν (прекрасное) не то же ли самое, — не рассудок ли это?

Ерм. Видимо.

Сокр. А все, что производится умом и рассудком, не есть ли произведение похвальное? Напротив, что не ими, — достойно порицания?

Ерм. Конечно.

Сокр. Но врачебным производится врачебное, плотническим — плотническое? Или как ты скажешь?

Ерм. Скажу так.

Сокр. Стало быть, прекрасным — прекрасное?

Ерм. По крайней мере, надобно полагать.

Сокр. А это-то — не рассудок ли, как мы говорим?

Ерм. Конечно.

Сокр. Стало быть, это наименование, τὸ καλὸν (прекрасное), правильно прилагается к разумности, когда она совершает такие вещи, которые мы с удовольствием называем прекрасными.

Ерм. Видимо.

Сокр. Что же еще остается у нас из этого?

Ерм. Остаются слова, относящиеся к доброму и прекрасному: пригодное, выгодное, полезное, прибыльное и противное всему этому.

Сокр. Ξυμφέρον (пригодное), вероятно, найдешь и ты, если будешь соображать прежнее, ибо оно родственно со знанием: оно выражает не иное что, как движение (φορὰν) души вместе с вещами; поэтому происходящие отсюда дела, от совместного движения (ξυμπεριφέρεσθαι) названы пригодными (συμφέροντα), или вместе движущимися (σύμφορα).

Ерм. Походит.

Сокр. А κερδάλεον (прибыльное) происходит от κέρδος (прибыль). Κέρδος же обнаружит свое значение, если вместо δ поставить в нем ν; потому что им иначе только именуется доброе. Проходя во все, оно смешивается (κεράννυται), и налагатель имен, чтобы означить эту его силу, дал ему такое и имя; а потом, вместо ν, поставили δ и стали произносить κέρδος.

Ерм. Λυσιτελοῦν же (выгодное) что такое?

Сокр. По-видимому, употреблять это слово, Ермоген, надобно не так, как употребляют его торговцы, разумея под ним вознаграждение рас-

хода; не этот, мне кажется, смысл заключает в себе λυσιτελοῦν (выгодное), а тот, что оно, будучи быстрее всего, не позволяет останавливаться делам и, когда движение пришло к концу, не дает ему застаиваться и прекращаться, но всегда разрешает остановку (λύει τέλος), если бы она хотела осуществиться, и делает движение беспрерывным и бессмертным. Поэтому-то, мне кажется, добро почтили словом выгоды (λυσιτελοῦν), ибо выгодным (λυσιτελοῦν) назвали движение, разрешающее конец (λύον τὸ τέλος). Ὠφέλιμον же (полезное) — слово иностранное, которым часто пользуется и Омир в форме ὀφέλλειν: это — название увеличения и возрастания.

Ерм. Но что будут у нас имена, этим противные?

Сокр. Те, которыми выражается отрицание их, по крайней мере по моему мнению, не должны быть исследуемы.

Ерм. Какие это?

Сокр. Ἀξύμφορον (непригодное), ἀνωφελὲς (бесполезное), ἀλυσιτελὲς (невыгодное), ἀκερδές (неприбыльное).

Ерм. Правду говоришь.

Сокр. А βλαβερὸν (гибельное) и ζημιῶδες (вредное) достойны исследования.

Ерм. Да.

Сокр. И βλαβερὸν-то (гибельное) есть вредящее течению (βλάπτον τὸν ῥοῦν); а вредящее (βλάπτον) опять есть желающее связать (ἅπτειν); связывающее же и вяжущее (ἅπτειν καὶ δεῖν) — одно и то же: это имена порицания. И так, что́ желает связать течение (τὸ βουλόμενον ἅπτειν ῥοῦν), то правильно могло бы быть названо βουλαπτεροῦν, а для красоты, как мне представляется, стали называть это βλαβερόν.

Ерм. Пестры выходят у тебя имена-то, Сократ; ты как будто насвистываешь теперь прелюдию посвященной Афине песни[56], когда произносишь это имя — βουλαπτεροῦν.

Сокр. Не моя вина, Ермоген; виноваты полагатели имен.

Ерм. Правда. Но ζημιῶδες (вредное) что же будет?

Сокр. Что будет ζημιῶδες? Смотри, Ермоген, как я справедливо говорю, полагая, что чрез прибавку и отнятие букв сильно переиначивается смысл имен; так что иногда хоть чуть-чуть переверни имя, — тотчас выйдет противное значение. Таково, например, и слово δέον (вяжущее): я привел его на мысль и вспомнил сейчас по поводу того, о чем хотел тебе говорить, — что новый наш

язык, такой прекрасный, скрывая свой смысл, так перевернул слова τὸ δέον и τὸ ζημιῶδες, что они показывают противное, тогда как древний тем и другим словом выражает именно то, что́ они значат.

Ерм. Как ты говоришь?

Сокр. Я скажу тебе. Ты знаешь, что древние наши весьма часто употребляли ι и δ; не менее употребляют эти буквы и женщины, которые особенно сохраняют древний язык. А теперь вместо ι ввертывают в слова или ει, или η, вместо же δ — ζ, так как эти буквы великолепнее.

Ерм. Как же это?

Сокр. Например, ἡμέραν (день) древнейшие называли ἱμέραν, другие — ἐμέραν, а нынешние называют ἡμέραν.

Ерм. Так.

Сокр. А знаешь ли, что только этим древним именем выражается мысль налагателя имен? Ведь он назвал день ἱμέραν потому, что применялся к радующимся людям, которые желают (ἱμείρουσιν) из тьмы перейти в свет.

Ерм. Видимо.

Сокр. А теперь-то подняли это слово на ходули, так что и не поймешь, какой смысл имеет ἡμέρα, хотя некоторые думают, будто день (ἡμέρα) делает

людей кроткими (ἥμερα) и потому так назван.

Ерм. Мне кажется.

Сокр. И ζυγὸν-то (ярмо), знаешь, древние называли δυογόν.

Ерм. Конечно.

Сокр. И ζυγὸν-то ничего не выражает, между тем как двум (δυεῖν), связанным для везения (ἐς τὴν ἀγωγὴν), справедливо дано имя δυογόν. А теперь ζυγόν. Множество и других имен этого рода.

Ерм. Видимо.

Сокр. Так вот таким же образом, во-первых, так называемым δέον (вяжущее) означается противное всем именам, относящимся к добру; потому что, по идее добра, δέον есть δεσμός (узы) и препятствие в движении, сродное вредному.

Ерм. И очень так представляется, Сократ.

Сокр. Но не то выйдет, если мы воспользуемся именем древним, которое положено, вероятно, гораздо правильнее, чем нынешнее, и которое будет согласно с прежними именами добра, если, вместо ε, мы внесем в него ι, как произносили древние; ибо не δέον значит оно, а διὸν — проницающее добро, и его-то налагатель имен действительно хвалит. Да таким образом не будет он противоречить и самому себе, но тем же самым со словом δέον будет представляться ему

и полезное, и выгодное, и прибыльное, и доброе, и пригодное, и благоуспешное; — это слово выразится только различными именами и, проходя своим благоустроением всюду, будет представлять достойное похвалы, тогда как задерживая и связывая, оно вызывает порицание. Даже и ζημιῶδες (вредное), если, по требованию древнего языка, вставить в это имя дельту вместо зиты, переменившись в δημιῶδες, представится тебе именем, вяжущим идущее.

Ерм. Но что будут значить, Сократ, слова: ἡδονὴ (удовольствие), λύπη (скорбь), ἐπιθυμία (пожелание) и подобные этим?

Сокр. Это, как мне кажется, Ермоген, не очень трудные. Ведь ἡδονὴ (удовольствие) получило это имя, как действие, стремящееся, по-видимому, к полезному (ὄνησιν); а дельта вставлена в него с тою целью, чтобы оно, вместо ἡονῆς, произносилось ἡδονή. А λύπη (скорбь) названо так, кажется, от разложения (διαλύσεως), которому в этом состоянии подвергается тело. И ἀνιά (печаль) тоже есть препятствие к шествию (ἰέναι). А ἀλγηδὼν (мучение) представляется мне словом иностранным, происшедшим от ἀλγεινὸν (мучительное). Потом, ὀδύνη (грусть) получило это имя, по-видимому, от вхождения (ἐνδύσεως) скорби. А ἀχθηδὼν (тоска),

как явно для всякого, есть имя, уподобляющееся тяжелости движения. Теперь χαρὰ[57] (веселье) обязано своим именем, по-видимому, разливу (διαχύσει) и свободе течения (ῥοῆς) души. Τέρψις (увеселение) произведено от τερπνόν (увеселительное); а τερπνὸν (увеселительное) названо по подобию пресмыкающегося (ἕρψεως) в душе дыхания (πνοῇ): по правде произносили его ἔρπνουν, но с течением времени оно перешло в τέρπνον. Что же касается до εὐφροσύνη (радость), то нет нужды говорить, почему она так названа; ибо для всякого явно, что она получила это имя, εὐφροσύνη, от хорошего (εὖ) сдружения (ξυμφέρεσθαι) с делами, и это-то справедливо; несмотря, однако ж, на это, мы называем ее εὐφροσύνη. Не трудно и слово ἐπιθυμία (пожелание); ибо явно, что это имя получило свое начало от силы, идущей к сердцу (ἐπὶ τὸν θομόν); а θυμὸς (сердце) ведет свое название от пыла (θύσεως) и горячности души. Но ἵμερος-то (приманка любви) придано особенно влекущему душу потоку (ῥῷ); ибо так как оно сильно течет (ἱέμενος ῥεῖ), жаждая дел, и таким образом желанием течь могущественно привлекает душу, то от этой всей силы и называется ἵμερος. Ἵμερος называется также и πόθος, означая этим стремление не к настоящему, а к находящемуся где-то

и отсутствующему, отчего и наименовано πόθος. Πόθος, когда предмет желания был присущ, называлось ἵμερος; а то же самое ἵμερος, когда предмет в отсутствии, называется πόθος.Ἔρως же (любовь), так как он втекает (ἐςρεῖ) извне, входит чрез глаза, а не составляет домашнего потока в том, кто его имеет, по этой причине, от втечения (ἐςρεῖν), в древности назывался ἔςρος; ибо тогда вместо ω мы употребляли[58] ο, а теперь, о заменив ω, стали называть его ἔρως. Не укажешь ли еще чего-нибудь, что должны мы рассмотреть?

Ерм. Как представляется тебе δόξα (мнение) и подобное этому?

Сокр. Δόξα наименована или по преследованию (διώξει), — когда душа идет преследовать знание, каковы вещи, или по полету стрелы (τόξου) к последнему подходит ближе: потому что с этим согласуется мнимость (οἴησις). Полетом стрелы указывается, по-видимому, на стремление души к вещи, какова каждая из них, равно как и воля (βουλή) имеет значение в отношении к полету стрелы (βολή); иметь же волю (βούλεσθαι) значит желать, а желать значит советоваться (βουλεύεσθαι). Все это, взятое вместе, изображается подобием летящей стрелы; равно как и противное — ἀβουλία (необдуманность) есть, кажется,

неудача, когда кто не добросил (οὐ βαλόντος) и не попал в то, во что бросал, чего хотел, к чему стремился и о чем советовался.

Ерм. Твой разбор, Сократ, кажется, пошел уже гуще.

Сокр. Потому что хочу кончить. Думаю только разобрать ἀνάγκην (необходимость), которая в связи с прежним, и слово ἑκούσιον (добровольное). Ἑκούσιον есть уступающее, не противоборствующее, однако ж, как говорю, уступающее тому, что идет (εἶκον τῷ ἰόντι): этим именем выражается уступка по желанию. А ἀναγκαῖον (необходимое) и ἀντίτυπον (противоборствующее), как происходящее против воли, есть то, что относится к погрешности и невежеству; это слово приноровлено к шествию по ущельям (κατὰ τὰ ἄγκη), где препятствия, скалы и поросты задерживают движение. Оттого-то, может быть, и вышло ἀναγκαῖον, что движение уподоблено шествию по ущельям (διὰ τοῦ ἄγκους). Но пока будет у нас сила, не оставим ее праздною; не оставляй и ты, а спрашивай.

Ерм. Спрашиваю о важнейшем и прекраснейшем, — об истине и *лжи*, о сущем и о том самом, о чем у нас теперь речь, — об имени: для чего бывает имя?

Сокр. Называешь ли ты что-нибудь μαίεσθαι?

Ерм. Да, это-то значит искать.

Сокр. Так ὄνομα есть имя, выраженное словом, показывающим, что это есть сущее искомое. В этом ты еще более можешь увериться из того, что́ называем мы именуемым; ибо здесь ясно высказывается, что сущее есть то, относительно чего бывает изыскание (μάσμα). И слово ἀλήθεια (истина) также составлено, по-видимому, из других слов; потому что этим словом — истиною — означается божественное движение сущего, или как бы божие хождение (θεία ἄλη). А ψεύδος (ложь) противоположно движению; потому что, задерживаемое и принуждаемое молчать, становясь опять предметом порицаемым, оно взято по подобию спящих (καθεύδουσι), и только приданное ψ скрывает значение этого имени. Потом, ὄν (сущее) или οὐσία (сущность), приняв ι, приходят к согласию с истинным, так как оно в этом случае означает идущее (ἰὸν), а οὐκ ὄν опять, как некоторые и называют его, не идущее (οὐκ ἰόν).

Ерм. Это-то, кажется мне, Сократ, ты составил мужественно. Но если бы кто спросил об этих именах: τὸ ἰόν (идущее), τὸ ῥέον (текущее), τὸ δοῦν (вяжущее), — какая заключается в них правильность?

Сокр. То что́ отвечали бы мы ему, говоришь? Не так ли?

Ерм. Конечно.

Сокр. Мы сейчас вывели одно, на чем основываясь, можем, кажется, отвечать дельно.

Ерм. Что именно?

Сокр. Можем то, чего не знаем, принимать за что-то варварское. Иногда, пожалуй, и в самом деле встретится нечто такое, а иногда начала имен надобно отыскивать у древних: ведь если имена везде извращаются, то не удивительно, что древний язык от нынешнего варварского ничем не отличается.

Ерм. Невероятного-то в твоих словах ничего нет.

Сокр. Да, я говорю вещи обыкновенные. Впрочем, это не кажется мне поводом уклоняться от борьбы: напротив, надобно старательно исследовать дело. Вникнем же: кто будет всегда спрашивать о словах, из которых состоит имя, а потом опять станет направлять свои вопросы к тому, из чего составлены слова, и не захочет прекратить своих расспросов; то отвечающий не будет ли наконец приведен к необходимости отказаться?

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Но отказывающийся по усталости когда перестал бы отвечать справедливо? Не тогда ли, как пришел бы к тем именам, которые оказывались бы стихиями других слов и имен? Ведь эти стихии уже несправедливо было бы почитать сложенными из других имен, если они таковы. Например, недавно τὸ ἀγαθὸν (добро) мы признали сложенным из слов ἀγαστὸν (удивительное) и θοόν (быстрое): но θοόν, может быть, произошло из других слов, а ἀγαστὸν опять из других. Предположим однако, что эти имена не сложены уже из каких-нибудь других — тогда мы справедливо можем сказать, что пришли уже к стихиям и что этого больше не надобно относить к другим именам.

Ерм. Ты, мне кажется, правильно говоришь.

Сокр. Так не стихии ли и те имена, о которых ты теперь спрашиваешь, и не должно ли уже каким-нибудь иным способом исследывать их правильность, в чем она состоит?

Ерм. Вероятно.

Сокр. В самом деле вероятно, Ермоген: по-видимому, и все прежнее-то приходит к этому. Если же это так, как представляется мне, то смотри сюда вместе со мною, не с ума ли я схожу, полагая, в чем должна состоять правильность первых имен?

Ерм. Говори; лишь бы только достало у меня силы, — буду рассматривать вместе с тобою.

Сокр. Что одна-то некоторая правильность у всякого имени, первого и последнего, и что никоторое из них, как имя, ничем не отличается от другого, — думаю, и тебе кажется.

Ерм. Конечно.

Сокр. Но правильность рассмотренных-то нами теперь имен была у нас такова, что ею показывалось, каково каждое сущее.

Ерм. Как не показывалось.

Сокр. А такими-то должны быть не менее первые, как и последние, если это будут имена.

Ерм. Конечно.

Сокр. Последним же возможно было сделаться такими, как видно, чрез прежние.

Ерм. Видимо.

Сокр. Пускай. Но первые-то, пока им еще не подлежат другие, каким образом с надлежащею ясностью выразят нам вещи, если надобно им быть именами? Отвечай мне вот на что: представь, что у нас не было бы ни голоса, ни языка, а хотелось бы дать знать другим о вещах; — не стали ли бы мы, как теперь глухонемые, делать знаки руками, головою и прочими частями тела?

Ерм. Как же иначе, Сократ?

Сокр. И вот если бы, думаю, захотели мы выразить верхнее и легкое, то, подражая самой природе вещи, подняли бы руку к небу; а когда бы нижнее и тяжелое, — к земле. Равным образом, желая означить бегущего коня или иное животное, мы уподобляем им, знаешь, свое тело и его положения.

Ерм. Необходимо бывает так, как говоришь.

Сокр. Стало быть, выражение чего-нибудь совершается телом, поколику оно подражает, как видно, другому телу, которое хочет выразить.

Ерм. Да.

Сокр. А когда мы хотим выразить что-нибудь голосом, языком и устами, тогда выражение каждой вещи будет происходить у нас не от этих ли орудий, поколику чрез них делается подражание чему-либо?

Ерм. Мне кажется, необходимо.

Сокр. Стало быть, имя есть, как видно, подражание посредством голоса тому, чему подражает и что называет подражающий голосом, когда подражает.

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Но, клянусь Зевсом, друг мой, это, по моему мнению, что-то не так у нас выходит.

Ерм. Почему же?

Сокр. Мы должны бы были согласиться, что подражающие овцам, петухам и другим животным называют то, чему подражают.

Ерм. Правда.

Сокр. Так это кажется тебе хорошо?

Ерм. Мне не кажется. Но какое подражание, Сократ, составляло бы имя?

Сокр. Во-первых, мне кажется, — не такое, как если бы мы подражали вещам — как подражаем музыкой, хотя бы в то же время подражали им и голосом; во-вторых, и не такое, чтобы подражать тому же, чему подражает музыка, не означая подражаемого именем. Я говорю вот что: каждой вещи приличен свой голос и образ, а многим и цвет.

Ерм. Конечно.

Сокр. Так имя — не там, где есть это подражание, и не такими подражаниями занимается искусство наименовательное; ибо эти-то подражания свойственны, во-первых, музыке, во-вторых, живописи. Не так ли?

Ерм. Да.

Сокр. А что будет вот это? Не кажется ли тебе, что во всякой вещи есть сущность, как есть цвет и все, что мы рассмотрели? Во-первых, самому цвету и голосу, тому и другому порознь, равно

как и всем прочим свойствам, стоящим быть наименованиями чего-нибудь, не принадлежит ли какая-нибудь сущность?

Ерм. Мне кажется.

Сокр. Что же? Если бы кто мог этому самому, — сущности каждой вещи, — подражать буквами и слогами, то выразил ли бы, что́ значит каждая вещь? Или нет?

Ерм. Конечно, выразил бы.

Сокр. А чем признать могущего сделать это? Из прежних одного назвал ты музыкантом, другого живописцем, — а этого кем?

Ерм. Мне кажется, Сократ, что это тот, кого мы давно ищем, — это наименователь.

Сокр. Но если ты говоришь правду, то, видно, надобно уже исследовать те имена, о которых спрашивал, то есть слова: ῥοὴ (течение), ἰέναι (шествие) и σχέσις (удержание), — выражают ли они буквами и слогами вещи, к которым прилагаются, так, чтобы подражали сущности, или не выражают.

Ерм. Конечно.

Сокр. Давай же посмотрим, одни ли только эти имена принадлежат к числу первых, или есть и многие иные.

Ерм. Я думаю, есть иные.

Сокр. Вероятно. Но какой возможен способ различения их, чтобы подражателю начать подражание? Так как подражают сущности обыкновенно слогами и буквами, то не всего ли правильнее сперва различать стихии, подобно тем, которые, приступая к ритмам, сперва различают силы стихий, потом силы слогов, и таким образом переходят уже своим исследованием к ритмам, — прежде же не переходят?

Ерм. Да.

Сокр. Не так ли и мы должны сперва различить гласные, а потом и другие, по видам их, то есть согласные и безгласные: ведь так говорят люди, в этом отношении сильные. За тем опять, которые буквы не гласные, хотя впрочем и не безгласные? Да и между самыми гласными сколько есть разных видов! И когда мы хорошо разберем все это, надобно будет снова взять имена и смотреть, есть ли что такое, к чему все они относятся, как стихии, из которых можно узнавать вещи, и есть ли у них виды таким же образом, как в стихиях. Хорошо рассмотревши все это, надобно уметь каждое имя приложить по подобию, — нужно ли будет одной вещи приписать одно, или с одним смешать многие, — как делают живописцы, которые, стараясь о сходстве, употребляют то одну

пурпуровую краску, то какое-нибудь иное снадобье, а иногда смешивают многие цвета, когда, например, приготовляют цвет человеческого тела, или что другое в этом роде, так как всякое изображение требует, думаю, особого состава. Подобно этому будем и мы применять стихии к вещам, и, то одну соединяя с одной, где покажется это нужным, то взявши многие, станем образовать так называемые слоги, а потом опять устанавливать соединение слогов, из чего составятся[59] имена и глаголы; из имен же и глаголов наконец разовьем уже что-нибудь большое, прекрасное и целое, — разовьем, как там, например, животное — живописью, так здесь речь — именословием, или риторикою, или какое оно ни будь, это искусство. Или, лучше сказать, будем делать это не мы, — я увлекся словом; имена, как сложены они, сложили их так древние: нам же надобно, если только положим исследывать все это научно, так различив их, рассматривать с той стороны, — правильно ли приложены первые и последние или нет; а соединять их иначе — ка́к бы не было худо и неметодично, любезный Ермоген.

Ерм. Может быть, клянусь Зевсом, Сократ.

Сокр. Что же? Надеешься ли на себя, что мо-

жешь таким образом различить их? Ведь я-то не могу.

Ерм. А мне далеко до того.

Сокр. Так оставим это; или, не хочешь ли, сделаем, что можем, — возьмемся хоть немного рассмотреть это, по силам, сказав наперед, как недавно говорили богам, что, нисколько не зная истины, мы гадаем о ней по человеческим мнениям: позволим себе таким же образом сказать и теперь, что если полезно должно быть кому другому или нам различение имен, то так надобно различать их; а потому в настоящее время мы и обязаны, как говорится, по силам заняться этим. Кажется это? Или как ты скажешь?

Ерм. Конечно, мне-то и очень кажется.

Сокр. Смешными, по-видимому, окажутся вещи, Ермоген, выраженные подражательно буквами и слогами; однако же это необходимо. Для нас нет ничего лучше, как отнести к чему-нибудь истинность первых имен, подражая сочинителям трагедий, которые, когда в чем недоумевают, тотчас бегут к машинам, чтобы поднять богов: так отделаемся и мы, если скажем, что первые имена наложены богами, и оттого они правильны. Не будет ли и для нас это сильнейшим из оснований? Или — то, что мы приняли их от каких-нибудь

варваров, так как варвары древнее нас? Или со стороны древности нельзя рассматривать их и как варварские? Потому что все они легко могли быть отклонительными уловками того, кто не хотел давать отчета в первых именах, правильно ли они наложены. Между тем, кто каким-нибудь образом не узнал правильности первых имен, тому нельзя знать правильность и последних; потому что эти необходимо объясняются теми, о которых он ничего не знает. Стало быть, явно, что называющий себя искусником в отношении этих, должен иметь готовность особенно и яснейшим образом показать свое искусство относительно к именам первым, а не то — быть уверенным, что о последних-то он будет только пустословить. Или тебе кажется иначе?

Ерм. Нисколько не иначе, Сократ.

Сокр. Но то, что́ я знаю об именах первых, кажется мне очень надутым и смешным. Я передам тебе это, если хочешь; а ты, как скоро можешь откуда взять что-нибудь лучшее, постарайся передать мне.

Ерм. Сделай это. Говори же смело.

Сокр. Во-первых, буква ρ (р) представляется мне как бы орудием всякого движения; но мы и не сказали, откуда происходит это имя — κίνησις

(движение). Впрочем явно, что им означается ἴεσις (шествие), ибо в древности мы употребляли не η, а ε. Начало же его от κίειν; а κίειν имя иностранное и значит «идти». Итак, кто открыл бы соответственное нашему языку древнее его наименование, тот стал бы правильно называть его ἴεσις. А теперь от иностранного κίειν, от замены в нем гласной итою (η) и от внесения в него ν оно названо κίνησις, хотя следовало бы произносить κιείνησις, или ἴεσις. Но στᾶσις (стояние) означает отрицание τοῦ ἰέναι (шествия) и для красоты названо στάσις. Так стихия ρ, как говорю, есть, кажется, прекрасное орудие движения в устах устанавливателя имен, желающего выразить движущееся (φορά), — и он в самом деле часто пользуется этим орудием для сказанной цели: буква ρ есть явное подражание движению, во-первых, уже в глаголе ῥεῖν (течь) и в слове ῥοὴ (течение), потом в слове τρόμος (трепет), далее в имени τραχύς (страшный), а сверх сего и в таких глаголах, каковы κρούειν (ударять), θραῦειν (ломать), ἐρείκειν (раскалывать), θρύπτειν (тереть), κερματίζειν (раздроблять), ῥυμβεῖν (вертеть); все это выражается по большей части буквою ρ. Ведь налагатель имен видел, думаю, что язык, произнося ее, не бывает неподвижен, но сотрясается; потому-то, представляется мне, и

пользовался ею для этого. А ι опять употреблял он для выражения всего тонкого, что особенно идет чрез все; потому-то ἰέναι (идти) и ἵεσθαι (поспешать) выговаривает чрез ι; тогда как чрез φ, ψ, σ и ζ, имеющие характер букв дышащих, подражает всему такому, и в именах говорит, например: ψυχρόν (холодное), ζέον (кипящее), σείεσθαι (сотрясаться) и вообще σεισμός (сотрясение). Отсюда наименователь, подражая чему-нибудь дующему, везде в таких случаях вносит в речь большею частью такие, по-видимому, и буквы. Буквы же: δ, выражающая сжатие языка, и τ — твердость его, каждая, имеют, думал он, силу подражать вязанию (δεσμὸς) и стоянию (στάσις). Или опять, состояние падения (ὀλισθάνειν) языка замечая в букве λ, по подобию характеризовал он ею τὰ λεῖα (легкое), самый глагол ὀλισθάνειν, также слова: λιπαρόν (тучное), κολλῶδες (клейкое), и все такие. А сила буквы γ противодействует падению языка, и отсюда, по подражанию, вышли слова: τὸ γλισχρόν (скользкое), γλυκύ (сладкое), γλοιῶδες (вязкое). Заметив опять, что буква ν издает звук внутри, и буквами выражая вещи, наименователь обозначал ею внутреннее, сокрытое. Равным образом α придавал он большому (μεγάλῳ), а η — длинному (μήκει), так как это буквы долгие. А

требуя знака для выражения круглоты (γογγύλον), он большею частью вносил в имя букву о. Так, кажется, поступал налагатель имен, образуя знаки и имена для каждой вещи по буквам и слогам, а из этих уже подражательно составляя и прочее, им соответствующее. И вот что, Ермоген, по моему мнению, означается правильностью имен, если не иное что-нибудь говорит об этом Кратил.

Ерм. Да и в самом деле, Сократ, много-таки докуки, как я и поначалу говорил, делает мне Кратил, толкуя о правильности имен, но не говоря ясно, в чем она состоит; так что я не могу понять, добровольно или поневоле он столь темно рассуждает об этом. Скажи-ка вот теперь, Кратил, лично Сократу: нравится ли тебе, как Сократ говорит об именах, или ты можешь рассуждать об этом иным, лучшим образом? Если можешь, говори, чтобы или научиться у Сократа, или научить обоих нас.

Крат. Что ты это, Ермоген? Разве легко, кажется тебе, так скоро научиться и научить всякому делу, не то что этому, которое принадлежит, повидимому, к делам величайшим?

Ерм. Мне-то, клянусь Зевсом, не кажется. Но я нахожу весьма хорошими вот эти слова Исиода: кто к малому прибавит хоть немногое, — дело

подвинется[60]. Поэтому, если малое нечто ты в состоянии сделать бóльшим, не отказывайся от труда, но облагодетельствуй и этого Сократа и, по справедливости, меня.

Сокр. Да ведь и сам-то я, Кратил, ничего не утверждал, о чем говорил, а рассматривал дело с Ермогеном, как мне представлялось; так и поэтому-то смело говори, если знаешь чтó лучшее, в той мысли, что слова твои будут приняты. Ведь я и не удивился бы, когда бы ты мог говорить что-нибудь лучшее; потому что, кажется, и сам исследовал это, и учился у других. Так если думаешь сказать нечто лучшее, относительно правильности имен, то по этому вопросу запиши и меня в число твоих учеников.

Крат. Пусть бы, Сократ, как говоришь ты, я и в самом деле занимался этим предметом и, может быть, сделал бы тебя своим учеником; но я боюсь, как бы не вышло совершенно противного, и мне приходит в голову повторить тебе слова Ахиллеса, которые сказал он в молитвах[61] Аяксу:

Сын Теламонов, Аякс Зевсородный, властитель народа! Все, что ты мне говорил, как будто из сердца лилося.

Подобным образом и ты, Сократ, изливал мне свои вещания от души, под влиянием ли Эв-

тифрона было твое воодушевление, или давно таилась в тебе другая какая-то не сознаваемая тобою муза.

Сокр. Ах, добрый Кратил! Я и сам давно дивлюсь своей мудрости и не верю ей. Поэтому, кажется, надобно исследовать, говорю ли я что. Ведь быть обманываемым самому от себя всего хуже; потому что если обманщик ни на шаг не отступает, но всегда присущ, то как это ужасно! Так видно, надобно чаще оглядываться на то, что сказано было прежде, и стараться, по словам того поэта[62], смотреть взад и вперед. Вот и теперь мы видим, что у нас сказано. Правильность имени, говоришь, состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь. Достаточно ли, скажем, это положение?

Крат. Мне кажется, Сократ, очень достаточно.

Сокр. Стало быть, имена говорятся для научения?

Крат. Конечно.

Сокр. Так не скажем ли, что есть такое искусство, есть и мастера в нем?

Крат. Конечно.

Сокр. Кто же они?

Крат. Те, о которых ты говорил поначалу, — законодатели слова.

Сокр. Скажем ли, опять, что и это искусство живет между людьми, как прочие, или не скажем? Я хочу выразить вот что: между живописцами есть ли одни лучшие, другие худшие?

Крат. Конечно.

Сокр. Лучшие же не лучшими ли представляют нам свои работы, изображения, а другие худшими? И не таким же ли образом домостроители, — одни строят лучшие дома, а другие — худшие?

Крат. Да.

Сокр. Не то же ли и законодатели, — одни представляют нам свои дела лучшими, а другие — худшими?

Крат. Это мне еще не кажется.

Сокр. Стало быть, тебе не кажется, что одни законы бывают лучше, другие хуже?

Крат. Конечно нет.

Сокр. Так и имя, как видно, по твоему мнению, в приложении своем не бывает одно хуже, другое лучше?

Крат. Конечно нет.

Сокр. Стало быть, все имена прилагаются правильно?

Крат. По крайней мере все имена.

Сокр. Что же? Этому Ермогену (Ερμογένει), как

мы недавно говорили, и не приложено, значит, такое имя, если оно не сближает его с родом Ермия (ἑρμοῦ γένεσις), или хотя и приложено, да только неправильно?

Крат. И не приложено, мне кажется, Сократ, а только представляется приложенным: это имя другого, которого именем выражается самая природа[63].

Сокр. Так не лжет ли тот, кто называет его Ермогеном? Ведь и того опять не было бы, чтобы его называли Ермогеном, если он не Ермоген.

Крат. Как ты говоришь?

Сокр. Не та ли сила твоего слова, что вовсе нельзя говорить ложно? Ведь много людей есть и теперь, было и прежде, любезный Кратил, которые утверждали это.

Крат. Как же бы, Сократ, кто-нибудь, говоря то, что говорит, мог говорить о не существующем? Не то ли значит говорить ложь, когда говоришь о том, чего нет?

Сокр. Хитро твое слово, — не по мне, не по моему возрасту, друг мой; однако ж скажи мне вот что: говорить ли только, думаешь, нельзя ложно, а полагать можно?

Крат. Мне кажется, и полагать ложно нельзя.

Сокр. Ни сказать, ни примолвить? Например,

пусть бы кто-нибудь, встретившись с тобою на чужой стороне, взял тебя за руку и сказал: здравствуй, афинский иностранец, сын Смикриона, Ермоген! — этот, — говорил ли бы он, полагал ли бы это, сказал ли бы, или примолвил, — назвал бы не тебя, а этого Ермогена? Или никого?

Крат. Мне кажется, Сократ, что он напрасно издавал бы такие звуки.

Сокр. Мило и это. Но верные ли издавал бы звуки издающий их или ложные? Или, опять, одни из звуков были бы верны, а другие ложны? Ведь и этого достаточно.

Крат. Я сказал бы, что такой человек шумит, напрасно сам себя приводит в движение, как будто бы ударом двигал что медное.

Сокр. А ну-ка не переменимся ли, Кратил: не полагаешь ли ты, что иное дело имя, и иное — то, чему принадлежит имя?

Крат. Полагаю.

Сокр. А не соглашаешься ли, что имя есть подражание вещи?

Крат. Всего более.

Сокр. Не говоришь ли также, что живописные изображения каким-то иным образом суть подражания некоторых вещей?

Крат. Да.

Сокр. Хорошо. Может быть, я не понимаю, что за смысл твоих слов, хотя ты говоришь, пожалуй, и правильно. Можно ли распределять и сопоставлять оба эти подражания, то есть живописные изображения и имена, применительно к вещам, которых они подражание, или нельзя?

Крат. Можно.

Сокр. Так, во-первых, смотри вот на что: изображение мужчины не отнесет ли кто-либо к мужчине, а изображение женщины — к женщине, и прочее таким же образом?

Крат. Конечно.

Сокр. И противное этому — изображение мужчины к женщине, а женщины к мужчине?

Крат. Можно и это.

Сокр. Но оба ли такие распределения будут правильны, или одно которое-нибудь?

Крат. Одно.

Сокр. Думаю, то, которое к каждому предмету относит приличное ему и подобное.

Крат. Мне кажется.

Сокр. Итак, чтобы нам не сражаться словами, тебе и мне, так как мы друзья, — прими то, что я говорю. Ведь такое-то распределение в обоих подражаниях, друг мой, в изображениях и именах, называю я правильным, и в именах не только

правильным, но и истинным; другое же, которым приписывается и усвояется вещи не подобное, называю неправильным, а когда это в именах, то и ложным.

Крат. Но как бы не было этого, — неправильного распределения, Сократ, — только в живописных изображениях; а в именах — не так: там оно всегда по необходимости правильно.

Сокр. Как ты говоришь? Что за различие между этим и тем? Разве нельзя, подошедши к мужчине, сказать ему: вот твой портрет, а указать — на что случится, на его ли изображение, или на изображение его жены? Указать же значит поставить предмет пред чувством зрения.

Крат. Конечно.

Сокр. Что же? Разве нельзя опять, подошедши к нему, сказать: вот твое имя? Ведь и имя есть подражание, как живописное изображение. Так вот я и говорю: разве нельзя было бы сказать ему: вот твое имя, — и после того пред чувством его слуха поставить что́ случится, его ли подражание, говорящее, что он мужчина, или подражание женскому полу человеческого рода, говорящее, что он женщина? Не кажется ли тебе, что это возможно и иногда бывает?

Крат. Готов согласиться с тобою, Сократ; пусть

будет так.

Сокр. Да и хорошо делаешь, что соглашаешься, друг мой, если так: теперь об этом слишком спорить не надобно. Если же таково распределение и здесь, то одно из них мы хотим называть говорящим правду, другое — ложь. А когда так, то распределять имена неправильно и приписывать вещи не то, что ей прилично, но иногда то, что не прилично, значило бы такие составлять и глаголы. А как скоро так составлены глаголы и имена, — таковы по необходимости будут и речи; потому что речь, как я думаю, есть состав из этого. Или как ты говоришь, Кратил?

Крат. Так; ты, мне кажется, хорошо судишь.

Сокр. Если первые имена мы уподобим опять начертаниям живописи, то, как в живописные изображения, можно вносить в них все приличные им цветá и формы, и не все, но некоторые оставлять, а другие прибавлять, в большем или меньшем количестве. Или нельзя?

Крат. Можно.

Сокр. Вносящий же в них все прекрасные черты не делает ли прекрасными и изображений, а прибавляющий или отнимающий черты, хотя тоже производит образы, но не худые ли?

Крат. Да.

Сокр. Что же сказать о том, кто подражает сущности вещей посредством слогов и букв? Не таким же ли способом и у него, — если будет отнесено к ним все, им приличное, выйдет образ прекрасный, и это есть имя; а когда он немногое пропустит или иногда прибавит, — хотя и выйдет образ, но не прекрасный, — так что одни имена будут составлены хорошо, а другие — худо?

Крат. Может быть.

Сокр. Следовательно, может быть один хорошим мастером имен, а другой — худым?

Крат. Да.

Сокр. И имя ему было законодатель?

Крат. Да.

Сокр. Следовательно, может быть, клянусь Зевсом, как в других искусствах, так и между законодателями, что будет один хороший, другой — худой, если в прежнем мы уже согласились.

Крат. Так. Но видишь, Сократ, — когда эти буквы, α, β, и каждую из стихий мы будем грамматически придавать именам, когда станем что-нибудь отнимать, присоединять, или переставливать, — имя хотя и напишется, однако ж неправильно, как будто бы оно вовсе не было написано, даже выйдет прямо другое, если подвергнется таким переменам.

Сокр. Чтобы, рассматривая дело так, не рассматривать нам худо, Кратил!

Крат. Как же?

Сокр. Может быть, все, что ты говоришь, испытывает то же, что необходимо испытывать вещи, зависящей от бытия или небытия какого-нибудь числа. Вот, например, десять, или какое хочешь иное число: если отнимешь от него, или прибавишь к нему что-нибудь, — тотчас выйдет другое. Но не такова правильность какого-либо предмета качественного и всякого подобия: напротив, вполне даже и невозможно выразить, каков предмет, которому выражение уподобляется, если имеет быть подобие. Смотри, дело ли я говорю. Два ли будут такие предмета, каковы Кратил и его изображение, если кто из богов изобразит не только твой цвет и вид, как делают живописцы, но и все внутреннее, — такое, какое именно твое, — выразит ту самую и мягкость, и теплоту, вложит в них и движение, и душу, и разумность, какая у тебя, — одним словом, все, что ты имеешь, представит таким особо и поставит возле тебя? Будут ли эти предметы — Кратил и его изображение или два Кратила?

Крат. Мне кажется, это будут два Кратила, Сократ.

Сокр. Так видишь ли, друг мой, что должно искать иной правильности изображения и того, о чем мы теперь рассуждали, а не настаивать, будто, когда что убывает или присоединяется, изображения уже не бывает? Разве не замечаешь, сколько недостает изображениям, чтобы сделаться им теми, кого они изображают?

Крат. Замечаю.

Сокр. Смешные вещи, Кратил, происходили бы от имен для тех, по отношению к которым эти имена суть имена, если бы все они во всем были похожи на самые предметы. Тогда каждый предмет был бы двойным, и ни о чем нельзя было бы сказать, что́ тут самый предмет и что́ его имя.

Крат. Правда.

Сокр. Итак, смело допускай, почтеннейший, что одно имя прилагается хорошо, другое нет, и не требуй всех букв таких, чтобы непременно выходило имя, точь-в-точь соответствующее предмету, но давай место и букве несоответственной; если же внесешь не соответствующую вещи букву, то внесешь и имя в выражение, а когда имя, то и выражение в речь, — и вещь, тем не менее, будет означаться именем и высказываться, пока сохранится тип вещи, о которой идет дело, — как мы, я и Ермоген, помнишь ли, недавно говорили

о стихиях наименований.

Крат. Помню.

Сокр. Хорошо же. Когда в имени это есть, — пусть и не все приличное, — вещь по крайней мере наименована; и наименована хорошо, если прилично все, — худо, если немногое. Оставим же ее, почтеннейший, называться, чтобы не сделаться нам смешными, подобно эгинянам, бродящим позднею ночью по дорогам, — чтобы не показалось, будто и мы к вещам на самом деле как-то так вышли позднее надлежащего. Либо ищи какой-нибудь иной правильности имени, и не соглашайся, что имя вещи заявляется слогами и буквами; потому что, принимая оба эти положения, ты не можешь быть в согласии с самим собою.

Крат. Мне кажется, ты, Сократ, говоришь ладно, и я подтверждаю слова твои.

Сокр. Но если в этом мы согласились, то после сего рассмотрим вот что: как скоро имя будет приложено хорошо, — скажем ли, что оно должно иметь приличные буквы?

Крат. Да.

Сокр. Прилично же то, что подобно вещам?

Крат. Конечно.

Сокр. Стало быть, хорошо приложенное бывает

приложено так, а что нехорошо приложилось, то, может быть, состоит большею частью из приличных и подобных букв, если это будет изображение, но имеет и нечто неприличное, отчего имя выйдет не хорошим и нехорошо составленным. Так ли скажем, или иначе?

Крат. Не надобно, думаю, спорить, Сократ, хотя и не нравится мне положение, что имя есть, а между тем оно приложено нехорошо.

Сокр. То ли не нравится тебе, что имя есть заявление вещи?

Крат. То самое.

Сокр. А не хорошо ли, по твоему мнению, говорится, что одни имена сложены из первоначальных, другие — первые?

Крат. Мне кажется.

Сокр. Но если заявлениями некоторых вещей должны сделаться первые, то имеешь ли ты какой иной, лучший способ сообщить им значение заявлений, чем представить их сколько можно более такими, каковы самые вещи, которые надобно выразить ими? Или больше нравится тебе способ, о котором говорит Ермоген и многие другие, что, то есть, имена суть условные знаки, что они служат знаками для условившихся, которые наперед знают вещи, и что в этом состоит

правильность имени, — в условии; разницы же в том нет, так ли кто условливается, как ныне принято, или, напротив, нынешнее малое называет великим, а нынешнее великое — малым? Который способ нравится тебе?

Крат. Полное и совершенное различие, Сократ, — выражать подобием, что́ выражаешь, а не случайностью.

Сокр. Ты хорошо говоришь. Поэтому, если имя будет подобно вещи, то по природе необходимо, чтобы вещам подобны были стихии, из которых кто-либо захочет слагать первые имена. Я говорю так: составил ли бы когда кто-нибудь, как мы сейчас рассуждали, живописное изображение, похожее на какую-либо вещь, если бы материалов, из которых составляются живописные изображения, природа не представляла подобными вещам, служащим предметами подражания для живописи? Или это невозможно?

Крат. Невозможно.

Сокр. Не таким же ли образом и имена никогда и ничему не уподоблялись бы, если бы то, из чего они слагаются, не заключало в себе некоторого подобия вещам, относительно которых имена суть подражания? Не стихии ли это, из чего надобно слагать их?

Крат. Да.

Сокр. Итак, пристань же и ты к нашему слову, как недавно принял его Ермоген. Ну-ка, хорошо ли мы, кажется тебе, говорим, что ρ подходит к стремлению, движению и жесткости, или нехорошо?

Крат. Мне кажется, хорошо.

Сокр. А λ — к легкому, мягкому и к тому, о чем недавно говорили?

Крат. Да.

Сокр. Но знаешь ли, что в отношении к одному и тому же мы произносим σκληρότης (жесткость), а эретрийцы σκληρότηρ?

Крат. Конечно.

Сокр. Так обе эти буквы, ρ и σ, то же ли значат, и то же ли выражается у них, когда приведенное слово они оканчивают на ρ, что́ у нас, оканчивающих его на σ, или для одних из нас не выражается того, что́ для других?

Крат. Выражается для обоих.

Сокр. Потому ли, что буквы ρ и σ подобны, или потому, что нет?

Крат. Потому, что подобны.

Сокр. Во всем ли подобны они?

Крат. По крайней мере в том, что выражают стремление.

Сокр. А внесенная λ не выражает ли противного жесткости?

Крат. Может быть, она внесена неправильно, Сократ. Как недавно, разговаривая с Ермогеном, ты отнимал и прибавлял буквы, где следовало, и мне казалось это правильным, — так, может быть, и теперь вместо λ надобно говорить ρ.

Сокр. Ты хорошо говоришь. Что же? Говоря, как говорим теперь, мы не понимаем друг друга, когда кто произносит σκληρόν (жесткое), и ты не знаешь, что́ я теперь говорю?

Крат. Понимаю, — по крайней мере по обыкновению, любезнейший.

Сокр. Но, говоря об обыкновении, думаешь ли, что оно есть нечто отличное от условия? Иное ли что называешь ты обыкновением, чем я, — что, то есть, произнося это, я мыслю то, а ты знаешь, что я то́ мыслю? Не это ли говоришь ты?

Крат. Да.

Сокр. Поэтому, если ты знаешь, когда я произношу, то не заявление ли делается тебе от меня?

Крат. Да.

Сокр. Но заявление-то — посредством неподобного тому, что́, произнося, я думаю, — если только λ не подобна понимаемой тобою жесткости (σκληρότητι). Если же так, то что́ иное значит

это, как не соглашение твое с самим собою, и правильность имени основывается у тебя на условии, поколику для выражения-то назначаются и подобные и неподобные буквы, по случайному обыкновению и условию. А как обыкновение есть всего менее условие, то не хорошо было бы сказать, что подобие есть заявление; скажем, — обыкновение; потому что оно заявляет, как видно, подобным и неподобным. Сошедшись же в этом, Кратил, — ибо твое молчание я буду принимать за согласие, — необходимо нам, для заявления своих мыслей словом, привнесть и условие, и обыкновение. Ведь если захочешь ты, любезнейший, обратиться к числу, то откуда думаешь взять имена и приложить, как подобные, к каждому из чисел, пока не дашь сколько-нибудь своего согласия, что и условие имеет силу относительно правильности имен? Так мне хотя и самому нравится, что имена, по возможности, подобны вещам, но чтобы это изыскивание подобия, как говорит Ермоген[64], не было в самом деле слишком привязчиво, необходимо сверх того, для правильности имен, пользоваться и этим грубым способом, — условием. Впрочем, по возможности, была бы речь прекраснейшею, когда бы или вся она, или большею частью выражалась именами

подобными, то есть приличными; противное же тому делало бы негоднейшею. После этого отвечай мне еще вот на что: какую силу имеют у нас имена и что делают они, скажем, хорошего?

Крат. Мне кажется, они учат, Сократ; да и то очень просто, что кто знает имена, тот знает и вещи.

Сокр. Может быть, ты разумеешь то, Кратил, что кто знает имя, каково оно, — а оно есть как бы вещь, — тот будет знать и вещь, так как существующее — подобно имени; для всего же взаимно подобного — одно искусство. Это-то, кажется, разумеешь ты, когда говоришь: кто знает имена, тот будет знать и вещи.

Крат. Весьма справедливо.

Сокр. Давай же посмотрим, что это за способ изучения вещей, о котором ты теперь говоришь, и есть ли какой-нибудь иной, — только этот лучше того, — или иного вовсе нет, кроме этого. Как ты думаешь?

Крат. Я думаю так, что иной-то едва ли есть, — что этот — единственный и наилучший.

Сокр. Этот самый способ не есть ли и изыскание вещей, и изыскавший имена не изыскал ли и то, чему они принадлежат? Или искать и находить — должен быть другой способ, а учиться — этот?

Крат. Всего вернее то, что искать и находить — тот же способ, этот самый.

Сокр. А ну-ка размыслим, Кратил, точно ли кто-нибудь, при искании вещей, следует именам: рассматривая, что́ значит каждое имя, не думаешь ли, что настоит немалая опасность обмануться?

Крат. Как?

Сокр. Явно, скажем мы, что первый установитель имен, какими почитал вещи, такие положил и имена. Не так ли?

Крат. Да.

Сокр. И если он понимал вещи неправильно, а давал им имена соответственно своему понятию, то следующие ему в чем, думаешь, уверятся? Не в том ли, что будут введены в обман?

Крат. Смотри, чтоб не было иначе, Сократ: установитель имен необходимо знал, почему дает их; а не то, — как я и прежде говорил, — они не были бы и именами. Что установитель имен не погрешал против истины, вот тебе важнейшее доказательство: у него никогда не было бы все так согласно. Разве не замечаешь этого сам, когда говоришь, что все имена происходили таким же образом и потому же?

Сокр. Но эта-то защита, добрый Кратил, ничего

не значит. Ведь если установитель имен ошибся вначале, то не удивительно, что принужден был ошибаться и потом и поставлялся в необходимость согласоваться с самим собою, — подобно тому, как у начертывателя геометрических фигур, когда допущена первая малая и незаметная неправильность, прочее, сколь бы ни было многосложно, приходит уже во взаимное согласие. Так начало всякой вещи каждый человек должен много обдумывать и рассматривать, правильно ли оно полагается, или неправильно. Когда же начало достаточно испытано, — прочее явно будет за ним следовать. Я даже и не удивился бы, если бы имена согласовались одни с другими. Присмотримся-ка опять к тому, о чем рассуждали прежде. Имена, говорим мы, означают у нас сущность идущего, движущегося, текущего. Иное ли что выражают они, по твоему мнению?

Крат. Совершенно так, и значение-то их правильно.

Сокр. Начнем же свое рассмотрение, взяв из них сперва вот это имя — ἐπιστήμη (знание): оно довольно обоюдно и как бы означает больше то, что́ останавливает (ἵστησιν) нашу душу на (ἐπὶ) вещах, нежели то, что́ движется с ними; и правильнее производить его начало не чрез прибавление

к нему буквы ε, как говорили мы ныне, а чрез внесение в него, вместо ει, гласной ι. Потом и слово βέβαιον (постоянное) есть также подражание какой-то неподвижности (βάσεως) и стояния, а не движения. Затем самое ἱστορία (преследование) означает то, что́ удерживает течение (ἵστησι τὸν ῥοῦν). И πιστὸν (надежное), без сомнения, значит останавливать (ἱστᾶν). Далее, и μνήμη (память) всякому, вероятно, показывает, что в душе есть пребывание (μονή), а не движение. Если угодно, то и ἁμαρτία (грех) и ξυμφορὰ (опасность), как скоро захочешь следовать имени, выражают одно и то же с понятием (ξύνεσις), знанием (ἐπιστήμη) и со всеми прочими именами, принимаемыми в хорошую сторону. Близки к ним, по-видимому, и ἀμαθία (невежество), и ἀκολασία (неумеренность); потому что ἀμαθία выражает шествие вместе с Богом (ἅμα θεῷ), а ἀκολασία непременно есть следование (ἀκολουθία) за делами. Таким образом, что почитаем мы именами в самом дурном, то может очень походить на имена в самом хорошем. Думаю, что, если потрудишься, откроешь много и другого, чем опять приведен будешь к мысли, что устанавливатель имен означает ими вещи не идущие или движущиеся, а неподвижные.

Крат. Однако ты видишь, Сократ, что многое

означал он и с той стороны.

Сокр. Так что же, Кратил? Будем ли считать имена будто подаваемые голоса, и в этом поставим их правильность? то есть, в каком значении имен окажется больше, те имена будут и верны?

Крат. Выходит так.

Сокр. Совсем нет, друг мой; оставим и эту сторону дела, а рассмотрим другое, — согласимся ли мы и в этом, или не согласимся. Ну-ка, согласимся ли мы совершенно, что постановители имен в городах эллинских и варварских суть законодатели, а могущее делать это искусство есть законодательство?

Крат. Конечно.

Сокр. Говори-ка, — первые законодатели, установляя первые имена, знали ли вещи, к которым прилагали их, или не знали?

Крат. Я думаю, Сократ, что знали.

Сокр. Невероятно, друг мой, Кратил; скорее, не знали.

Крат. Мне не кажется.

Сокр. Возвратимся же опять к тому, с чего мы начали и пришли сюда. Ты, если помнишь, недавно сказал, что установитель имен необходимо знал, говоришь, то, к чему прилагал их. Так ли и теперь кажется тебе или нет?

Крат. И теперь.

Сокр. Значит, и первый установитель их устанавливал, знавши дело?

Крат. Знавши.

Сокр. Из каких же имен изучал он или открывал вещи, пока еще первые-то имена не были приложены, а между тем изучать вещи и открывать, говорим, иначе невозможно, как изучив и открыв имена, каковы они?

Крат. Мне кажется, ты дельно говоришь, Сократ.

Сокр. Так каким образом они, эти законодатели установления имен, могли бы знать вещи, прежде чем приложили хоть одно имя и уразумели его, если только изучать вещи возможно не иначе, как из имен?

Крат. Я думаю, весьма справедливо говорят об этом, Сократ, что приложение первых имен к вещам относится к какой-то высшей силе, нежели человеческая, дабы они были необходимо правильны.

Сокр. Так установивший имена, — гений ли это какой, или бог устанавливал их, — думаешь, противоречил сам себе? Или тебе кажется, что недавние наши слова ничего не значат?

Крат. Но чтобы другие из них не были имена.

Сокр. Которые, почтеннейший, — к стоянию ли ведущие или к движению? Ведь они, как сейчас сказано, различаются немногочисленностью.

Крат. Да и несправедливо было бы, Сократ.

Сокр. Но когда имена восстают друг против друга, и одни утверждают, что *они* подобны истине, а другие — что *они*, — чем мы различим их и на каком основании? Ведь, конечно, не на иных же именах, которые отличны от этих, — что невозможно; — но кроме сих имен надобно искать, очевидно, чего-то другого, что и без имен открывает нам, которые из них истинны, то есть показывают истину вещей.

Крат. Мне кажется, так.

Сокр. А если так, то можно нам, как видно, Кратил, изучить вещи и без имен.

Крат. Видимо.

Сокр. Чрез что же еще иное надеешься ты изучить их? Не чрез то ли, чрез что было бы естественно и совершенно справедливо, — то есть одни чрез другие, если они взаимно сродны, и самих чрез себя? Потому что отличным от них и чуждым означалось бы нечто отличное и чуждое, а не сами они.

Крат. Ты говоришь, кажется, правду.

Сокр. Смотри же, ради Зевса: не соглашались

ли мы много раз, что имена, хорошо приложенные, подходят к тому, чего они имена, и бывают изображениями вещей?

Крат. Да.

Сокр. Так если вещи можно изучать особенно чрез имена, можно и чрез самые вещи: то, которое изучение их будет наилучшее и яснейшее? Из образа ли узнавать вещь самою в себе, сколь хорошо она отображена, и истину из ее изображения, или из истины — как самую истину вещи, так и образ ее, прилично ли он сделан?

Крат. Мне кажется, необходимо из истины.

Сокр. Каким образом надобно изучать и открывать вещи, — узнать это, может быть, выше сил моих и твоих; для нас довольно и обоюдного согласия, что они должны быть изучаемы и исследываемы не из имен, а гораздо скорее сами из себя, чем из имен.

Крат. Видимо, Сократ.

Сокр. Рассмотрим еще и то, как бы не обмануло нас множество этих к одному и тому же направляющихся имен. В самом деле, устанавливавшие имена устанавливали их в той мысли, что все идет и течет, — ибо они, мне кажется, действительно так мыслили; а между тем случилось не так: эти установители, как бы попав в какой-то

круговорот, и сами вертятся, и нас тянут за собою и бросают в тот же вихрь. Смотри-ка, почтеннейший Кратил, что́ мне часто представляется как бы во сне[65]: называем ли мы нечто прекрасным и добрым самим в себе, и относительно всякой отдельной вещи таким же образом, или не называем?

Крат. Мне кажется, называем, Сократ.

Сокр. Рассмотрим же это самое, — не то, что известное лицо прекрасно, или нечто такое, — все это, по-видимому, течет, — а самое, скажем, прекрасное: не таково ли оно всегда, каково есть?

Крат. Необходимо.

Сокр. Можно ли выразить правильно то, что́ всегда уходит, — выразить, во-первых, что это — то же, во-вторых, что это — таково? Или необходимо, что, тогда как мы говорим, оно тотчас становится уже иным, ускользает и не остается тем же?

Крат. Необходимо.

Сокр. Каким же образом могло бы быть чем-нибудь то, что́ никогда не то же? Ведь если бы оно было то же, то в это самое время, очевидно, не изменялось бы. А что́ всегда одинаково и тожественно, то́ как могло бы изменяться или приходить в движение, не выступая из своей

идеи?

Крат. Никак.

Сокр. Да оно не было бы никем и познано; ибо только что приступил бы ты с намерением познать его, — оно сделалось бы иным и чуждым, а потому не было бы еще узнано, каково оно действительно и в каком состоянии находится. Ведь никакое знание не познает, познавая никак не существующее.

Крат. Именно так.

Сокр. Там, по справедливости, нельзя указать и на знание, Кратил, где все вещи изменяются и ничто не стоит. Ведь если это самое знание есть знание того, что не изменяется, то знание всегда пребывает и всегда есть знание: а когда изменяется и самый вид знания, то, как скоро вид знания изменяется в иной, знания уже нет, и где всегда происходит изменяемость, там никогда не бывает знания; а отсюда следует, что там не бывает ни познаваемого, ни имеющего быть познанным. Если же, напротив, всегда есть познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, есть и доброе, есть и бытие каждой отдельной вещи; и это уже не походит на то, что мы недавно говорили, — на течение и движение. Этим ли образом все существует, или тем, о котором говорят последователи

Гераклита и многие другие, — решить, может быть, не легко: не слишком умному человеку свойственно, пускаясь в имена, занимать ими себя и свою душу, веря им и их установителям, — утверждать, будто что-то знаешь; а между тем произносить суд против себя и вещей, — что ни в чем нет ничего здравого, но что все течет, будто скудель, — что все вещи, точно будто люди, страдающие расстройством желудка, подвержены разным течениям и излияниям. Может быть, это и в самом деле так, Кратил, а может быть, и нет. Так тебе надобно мужественно и хорошо исследовать, а не вдруг принимать, — ведь ты еще молод, в цветущем возрасте; когда же исследуешь и найдешь, сообщишь и мне.

Крат. Так и сделаю. Впрочем хорошо знай, Сократ, что я и теперь слушаю тебя не без исследования; а исследывая этот предмет и озабочиваясь им, я нахожу, что гораздо скорее бывает так, как говорит Гераклит.

Сокр. Так ты, друг мой, научишь меня в другой раз, когда придешь; а теперь ступай в деревню, куда собирался; сопутствовать тебе будет и этот Ермоген.

Крат. Так и будет, Сократ; но постарайся и ты подумать еще об этом.

Примечания

[1] Хочешь ли, сообщим свое рассуждение и Сократу? Аст (De vita et scriptis Platonis p. 274) полагает, что этот диалог потерял свое начало: но мы никак не думаем, чтобы кто-нибудь согласился с его мнением, кому известно, что Платону иногда нравилось вводить внимание читателя вдруг в самую средину предмета. Весьма подобно этому и начало «Филеба»: «Смотри-ка, Протарх, что намерен ты теперь говорить за Филеба, и против какого нашего положения хочешь спорить, если оно высказано не по твоим мыслям». Можно сравнить также начала «Пира», «Менона» и некоторых других диалогов.

[2] Кратил шутливо отказывал Ермогену в его имени, говоря, что оно никак к нему не идет, и имел в мысли, вероятно, то, что Ермоген и не красноречив, в чем сам он сознается, и не богат.

[3] Кратил высказал свое мнение не открыто и ясно, а прикровенно и темно, как обыкновенно высказывались провещатели. Поэтому провещание, μαντεία, есть положение, выраженное темно и прикровенно. Оттого хорошо идет сюда и глагол συμβαλεῖν, гадать. Может быть, здесь имелось в виду и то, что Кратил в этих вещах слишком

много приписывал провещателю Эвтифрону.

[4] О пословице: χαλεπὰ τὰ καλά, прекрасное трудно, см., кроме «Схолиаста» к этому месту, De Republ. IV, p. 435 C. VI, p. 497 C. Hipp. Mai. p. 304. 3.

[5] Сократ искусно подшучивает и над хвастовством софиста, требовавшего за свои уроки по пятидесяти драхм, и над своею бедностью, которая не позволяла ему принадлежать к служителям дорогой его мудрости. О дружеских отношениях Сократа к Продику см. прекрасные места Protagor. p. 341 A Charmid. p. 163 D. Софист учил так, что, смотря по содержанию урока, или даже по различию слушателей, требовал и различного вознаграждения. Да и автор «Аксиоха» (с. 6) говорит, что Продик преподавал иное за полдрахмы с каждого слушателя, иное за две драхмы, иное за четыре. Из настоящего места мы узнаем, что он рассуждал также περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, — и это были уроки дорогие, пятидесятидрахмовые, стоившие около десяти рублей (Aristot. Rhetor. III, 14).

[6] Слугам — собственно домашним или домочадцам, οἰκέταις. Греки, по естественной мягкости своего характера, этим же именем называли и рабов, подобно римлянам, которые давали им имена familiae и familiarium. См. Athenaeus VI, 19.

Pollux III, 82. Senec. Epist. 47. Macrob. Saturn. I, 9. Но так как имена рабов были различны и происходили от различных причин и случаев, то очень могло быть, что они называемы были то теми, то другими именами, по произволу господ. Забавен на этот счет рассказ Аммония Гермиаса у Аристотеля (De interpret. p. 31 sqq.). Диодор Кронос, чтобы доказать произвольность имен, называл своих рабов частицами языка, и одного именно заключительною частицею ἀλλὰ μήν.

[7] Общий очерк того, о чем рассуждают здесь Сократ и Ермоген, можно сделать так: Сократ учит, что кто хочет давать имена вещам, тот не должен следовать слепому произволу, не подчиняясь никакому закону, но обязан иметь в виду некоторую норму, чтобы при чтении букв взимаема была в рассмотрение самая природа всякой вещи: ибо, как верною речью почитается та, которая во всем своем составе согласна с природою вещей, к которым относится; так и имена, поколику части речи, должны представлять природу указываемых ими вещей. А отсюда Сократ заключает, что правильное значение имен не должно быть почитаемо в исключительной зависимости ни от природы самых вещей, ни от человеческого произвола. Однако ж это не заставляет Ермогена

отступиться от своего мнения; он никак не допускает, чтобы приложение имен могло быть даже правильно, если оно не произвольно.

[8] Это учение Протагора раскрыто Платоном во многих диалогах, и мы много раз объясняли его во вступительных своих рассуждениях и примечаниях. См. Protagor.; Theaet. p. 152 A, 177 C. Apolog. 28 E. Gorg. p. 512 A et al.

[9] Если, то есть, истина — в том. Сократ и здесь, и в следующих далее словах, по-видимому, указывает на сочинение Протагора, озаглавленное словом Ἀλήθεια. Подобное косвенное указание мы видим и в «Теэтете»: οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου Ἀλήθεια ἀληθής. Ib. p. 162 A: εἰ. ἀληθὴς ἡ Ἀλήθεια Πρ· Ибо в этом сочинении объяснялось знаменитое его мнение о человеке как мере всех вещей.

[10] Опровергнув умствование Протагора, Сократ видит, что Ермоген, если только не хочет он противоречить самому себе, не может одобрить и положение Эвтидема, который природу вещей почитал везде тою же, и по этому случаю из вышеприведенных посылок выводит заключение о ничтожестве Эвтидемова мнения. Эвтидем держался воззрения Протагорова, которое однако, чтобы привнесть к нему что-либо новое, несколько изменил. По его понятию, вещи та-

ковы, какими кому кажутся, следовательно, для всех вообще людей везде и непрестанно они те же. Он разумел здесь, без сомнения, всегдашнее тожество производимых вещами впечатлений, поколику они берутся отвлеченно. Вот как мнения Протагора и Эвтидема различает Прокл: «Иное, говорит он, учение Протагорово, иное Эвтидемово; по смыслу первого, не представляется ничего подлежащего, что́ было бы таково или таково, кроме чувствуемого чрез смешение вещей деятельных и страдательных, а по взгляду Эвтидемову, каждое неделимое производит все вместе и всегда, и производит все справедливое. Итак, эти софисты, вышедши из различных начал, сошлись в одном заключении».

[11] Силу и природу вещей почитает Сократ не субъективною, о которой надобно судить в зависимости от чувственных наших ощущений, а скорее объективною, которая существует сама по себе и отызвне не зависит.

[12] Ὁ νομος, закон, имеет также значение обычая, или навыка; поэтому Ермоген еще выше признал, что имена, по его мнению, прилагаются к вещам νόμω καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων. Имея это в виду, Сократ теперь спрашивает: Ἆρ᾽ οὐχὶ ὁ νόμος δοχεῖ σοὶ εἶναι ὁ παραδοὺς ταῦτα; и чрез это самое приходит

к тому следствию, что νομοθέτου ἄρα ἔργῳ χρήσεται κ. τ. λ. Таким образом, чтобы собеседнику легче было отвечать, Сократ спрашивает теперь не о самом налагателе имен, а скорее о том, кто передал их. Из этого ясно, почему здесь употребляется слово νομοθέτης.

[13] От изобретателя имен Сократ требует двух дел: во-первых, он должен изобретать имена применительно к звукам и слогам, чтобы чрез то самая природа вещей выражалась вернейшим образом; во-вторых, он должен иметь идею имени, подобно тому, как делатель челнока, при постройке этого орудия, держит в уме самый вид его. Отсюда p. 390 A: ἕως ἄν τὸ τοί ἰνόματος εἶδος ἀποδιδῷ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαιστοῦν συλλαβαῖς.

[14] Как ты думаешь. Относящиеся сюда мысли Ермогена чит. p. 384 D.

[15] О щедрости Каллиаса относительно софистов см. Apolog. Socr. p. 20 A. О дружеских же его связях с софистами, а особенно с Протагором, см. Protagor. p. 314 C sqq. Theaet. p. 165 A. Xenoph. Symp. 1, 5.

[16] По-видимому, здесь имеется в виду так называемая ὀρθοέπεια Протагора, которая занималась, без сомнения, изъяснением свойственных словам грамматических форм и показанием правиль-

ного их употребления. См. Aristot. Rhetor. III, 5. De sophistar. elenchis — p. 574, ed. Buhl. et Sprengel. Artium scriptorr. p. 472 sqq. Совсем иное было у Протагора ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης, рассуждавшая о происхождении и природе слов и бывшая частью книги, под заглавием Ἀλήθεια, о чем ясно свидетельствует и настоящее место. Абдеритянин, кажется, вышел из того положения, что человек есть мера всех вещей, и отсюда приходил к заключению, что и самое начало слов должно быть производимо от чувств, чтобы имена вещей были естественны. След этого учения заметен в «Протагоре»: Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν θεοὺς ἐνόμιζε, — ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας — εὗρετο. Итак, Протагор, кажется, полагал, что и имена вещей для каждого таковы, какими они постигаются и понимаются в зависимости от чувств, и потому они естественны. А отсюда явно, почему Ермоген, утверждавший противное, говорит с таким презрением о Протагоровой Ἀλήθεια.

[17] Показавши на взгляд справедливость Кратилова мнения, Сократ с этого места начинает в духе Кратила рассуждать так, что поставляет пред очами самый верный образ того способа,

которым люди подобного рода пользовались при исследовании и обсуждении происхождения слов. Поэтому следующих рассуждений, явно усвояемых тогдашним грамматикам, никак не должно вводить в круг убеждений Платоновых. Напротив, у Платона здесь все направлено к тонкому и ловкому осмеянию софистической этимологии. Этим только можно объяснить, почему и самые нелепые производства слов с такою отчаянною смелостию выставляются здесь как бы совершенно справедливые. С этою же целью, без сомнения, упоминает теперь Платон и о словах омирических; ибо софисты, чтобы придать более важности своим словотолкованиям, обыкновенно ссылались на авторитет Омира и Исиода. Под Эвтифроном, учение которого Сократ, для изложения Кратилова мнения, притворяется слушавшим, разумеется, конечно, тот самый провещатель Эвтифрон, именем которого озаглавлен один из разговоров Платона. Он был убежден в себе так, что будто бы не говорил ничего маловажного, ничего низкого, ничего смертного. Поэтому и о производстве слов толковал не иначе, как под наитием какого-то божественного вдохновения и исступления. На такое его состояние указывают между прочим Εὐθύφρονος ἱπποι, p. 409 D.

[18] См. Iliad. XX, 74.

[19] См. Iliad. XIV, 291.

[20] См. Iliad. II, 813.

[21] Между тем Омир (Iliad. VI, 402) ясно говорит, что Скамандрием назвал его сам Гектор: τὸν ῥ᾽Ἕκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι Ἀστυάνακτ᾽, οἷος γάρ ἐρύετο Ἴλιον Ἕκτωρ. Поэтому Платон, кажется, с намерением опустил это место и поставил на вид только Iliad. XXII, 506: Ἀστυάναξ, ὅν Τρῶες ἐπίκλησιν καλέουσιν· οἷος γάρ σφῖν ἔρυτο πύλας καὶ τείχεα μακρά.

[22] Хризипп был сын Пелопса и Астиопы. Так как отец любил его почти исключительно, то мачеха его Ипподамия, негодуя на это, расположила двух своих сыновей, Атрея и Фиэста, убить его (см. Hygin. f. 85. Pausan. VI, 20). О жестоком поступке Атрея с Фиэстом см. Hygin. f. 88. Pausan. II, 18.

[23] Некогда Пелопс, путешествуя с Ипподамиею, сошел с колесницы, чтобы поискать ключевой воды, и ушел далеко. Ипподамия, оставшись одна с кучером Миртилом, вздумала располагать его к преступной любви. Но Миртил не послушался ее. Тогда она стала обвинять Миртила пред Пелопсом, будто бы он посягал на ее целомудрие. Выслушав эту клевету, Пелопс бросил своего кучера в ближнее море, которое от имени бро-

шенного получило свое название. См. Thzetzes ad Lycophron, v. 156. С того времени дом Пелопса стал подвергаться страшным бедствиям. Sophocl. Electr. 508.

[24] Слово τύπος, когда говорится собственно об отпечатлении образов, часто употребляется у философа в значении общего описания речи или рассуждения. Отсюда ἐν τύπῳ λέγειν нередко значит — рассуждать о каком-нибудь предмете вообще, не рассматривая с точностью его частей. Platon. De Rep. VI, p. 491 C: ἔχεις γὰρ τὸν τύπον ὧν λέγω, где потом противополагается этому слову τό ἀκριβέστερον πύθεσθαι. Ibid. III, p. 414 A: ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δὶ ἀκριβείας εἰρῆσθαι. Alib.

[25] Кто внимательно всмотрится здесь в цель рассуждения, тот легко заметит, что это мнение о производстве имени богов не принадлежит Платону. Такое же производство этого имени мы встречаем и у Геродота, II, 52: Θεοὺς προςωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. К этому см. примечание Весселинга, что такая этимология могла нравиться гераклитянам, которые, представляя, что все находится в непрестанном движении, полагали, что и самые боги суть не иное что, как скороходы.

[26] Вот это положение чисто сократическое, по которому добродетель — одно и то же со знанием.

[27] Первое производство τῆς ψυχῆς, которое одно, без сомнения, справедливо, приводится, говорит, мимоходом, без предварительного обсуждения. Но за ним следует тотчас другое, чрезвычайно нелепое, и полагается уже не мимоходом, а с особенною уверенностью, как производство, достойное Эвтифрона. Какая тонкая и остроумная шутка! Впрочем, вот что говорит Аристотель (De anim. I, 2, 23): διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν (см. к этому месту Trendelenb. p. 242).

[28] Почему здесь соединяются оба эти имени — νοῦς τε καὶ ψυχή, показывает Аристотель (De anim. I, 2, 13): Ἀναξαγόρας δ᾽ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, — — χρῆται δὲ ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. Анаксагор учил, что все вещи и стихии их были некогда смешаны между собою, но потом силою ума разделились и распределились. Для выражения этого формула его была такова: νοῦς πάντα χρῆματα διῆρε καὶ διεκόσμησε. См. Phaedon, p. 72

С. Итак, глагол διακοσμεῖν принадлежит самому Анаксагору, а причастие καὶ ἔχουσαν прибавлено Платоном для этимологии.

[29] Слово σῶμα, по мнению Сократа, имеет троякое происхождение: во-первых, оно производится от σῆμα и значит как бы гроб души; потом, во втором значении τοῦ σήματος, оно есть знак, которым душа пользуется для показания своих чувствований, и, наконец, σῶμα может быть понимаемо как σῶσμα, темница, в которой душа живет как узница, под наказанием, пока не будет изведена из ней. Первая этимология, вероятно, принадлежала Гераклиту или Филолаю, а последнюю философ сам относит к орфистам.

[30] По-видимому, делается намек на известное положение Протагора (Diog. Laert. IX, 51): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι εἴθ᾽ ὡς εἰσὶν, εἴθ᾽ ὡς οὐκ εἰσίν; только оно весьма мягко применяется к настоящему предмету. Затрагивается здесь и народный предрассудок, что будто бы богам нравятся именно некоторые прилагаемые к ним имена.

[31] Известно древнее языческое благочестие в употреблении имен божиих. См. Spanhem. ad Callim. Hymn. in Dian. v. 7. Stanlei. ad Aeschyl. Agam. v. 168. Этот обычай молящихся осмеивает Лукиан (Timon): ὦ Ζεῦ φίλιε, καὶ ξένιε, καὶ ἑταιρεῖε, καὶ

ἐφέστιε, καὶ ἀστεροπητά, καὶ ὅρκιε, καὶ νεφεληγερέτα, καὶ ἐρίγδουπε, καὶ εἴ τί σε ἄλλο οἱ ἐμβρόντητοι ποιηταὶ καλοῦσιν, κ. τ. λ. Поэтому Сократ в «Филебе» говорит: «Всегдашнее мое благоговение пред именами богов не таково, как пред человеческими, но выше величайшего страха. Я и теперь Афродиту называю так, как ей нравится, — Афродитою».

[32] Начнем с Весты. Schol. ad Euthyphr. § 2: «ἀφ᾽ Ἑστίας ἄρχεσθαι». — Эта пословица прилагается к тем, которые, будучи облечены силою, начинали делать обиды с домашних, — ибо был обычай — из богов приносить первые жертвы Весте. Это перенесено было с лиц, занимающихся религиозными предметами, которые приносили Весте начатки, или первые произведения домашнего очага, произведения из домашества, потому что очаг (ἑστία) есть дом. Слово «Веста» употребляется здесь Сократом двузначительно.

[33] Разумеются исследователи вещей, вдававшиеся в тонкости, каковы были философы, которых толпа иначе почти и не называла. Посему Сократ употребляет теперь эти названия, говоря языком народа, и таким образом, с одной стороны, обличает нелепость тех этимологов, а с другой — насмешливо указывает на данные им прозвища. Подобное сему см. Phaedr. p. 269 E; снес. Parm. p.

135 D; De Rep. VI, p. 488.

[34] См. Iliad. 14, 201: εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, Ὠκεάνόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν. Ibid. 302.

[35] Theog. 44 sq. Здесь родителями всех богов Исиод называет Гаῖαν и Οὐρανόν. А Ὠκεανὸν и Τηθύν (см. 337 sqq.) почитает родоначальниками только рек и морей. Впрочем, Сократ говорит об этом с сомнением.

[36] Подобно этому начало гимна Океану: ὠκεανόν καλέω, πατέρ᾽ ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων. О приведенных в тексте стихах см. Orphica, p. 384, ed. Herm.

[37] Прокл, объясняя это место, говорит о Сиренах следующее: τρία γένη Σειρήνων οἶδεν ὁ μέγας Πλάτων: οὐράνιον, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὴν τοῦ Διὸς βασιλείαν· γενεσιουργόν, ὅπερ ἐστίν ὑπὸ τὸν Ποσειδῶνα· καθαρτικόν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὸν Ἅιδην. Καὶ ἔστι κοινὸν αὐτῶν πασῶν τὸ διὰ τῆς ἐναρμονίου κινήσεως ὑποκατακλίνειν πάντα τοῖς ἑαυτῶν ἡγεμόσι θεοῖς· διόπερ ἐν οὐρανῷ μὲν τὴν ψυχὴν οὖσαν ἐνίζειν θέλει ταῖς ἑκεῖ διαγωγαῖς· ἐν δὲ τῇ γενέσι ζώσας παραπλέειν αὐτὰς προςήκει κατὰ τὸν ὁμηρικὸν Ὀδυσσέα (Od. XII, 165 sqq. Coll. 40 sqq.), εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών, ἵνα μὴ θέλγωνται ὑπὸ τῆς γενέσεως. ἐν δὲ τῷ ᾅδῃ γενομένας συνάπτεσθαι

διὰ τῶν νοήσεων πρὸς τὸν θεὸν τούτον· ὥστε οἶδεν ὁ Πλάτων ἐν τῇ τοῦ Ἀίδου βασιλείᾳ, γένη θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν, ἀὶ περιχορεύουσι τὸν θεόν, ὑπὸ τῶν ἐκεῖ Σειρήνων θελγόμεναι. С последними словами Прокла сравн. место De Rep. X, p. 617.

[38] Об узах Сатурна говорит Макробий (Saturnal. 1, 8): «Почему сам Сатурн содержится в оковах, причины этого, сознается Verrius Flaccus, я не знаю. Но мне помогает чтение Аполлодора. Сатурн, по словам Аполлодора, весь год связан шерстяными узами, и разрешается только в день своего праздника, то есть в месяце декабре. И отсюда-то произошла пословица: „боги имеют шерстяные ноги“, означающая то, что в десятый месяц семя, одушевленное в утробе, возрастает в жизнь и, пока не выйдет на свет, удерживается мягкими связями природы».

[39] Proclus, p. 106: ὅτι τὴν κάθαρσιν μὴ μόνον ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ὁρᾶν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς μαντικῆς δείκνυσιν, ὅτι γενικῶς ἡ καθαρτικὴ τοῦ Ἀπόλλωνος δύναμις περιέχει τὰς δύο· καὶ γὰρ ταῖς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγαῖς λαμπρύνει τὸν κόσμον, καὶ ταῖς παιωνικαῖς ἐνεργείαις πάσαν τὴν ὑλικὴν ἀμετρίαν ἐκκαθαίρει, ἃ δὴ καὶ οἱ ἐνταῦτα μιμούμενοι ἰατροί τε καὶ μάντεις οἱ μὲν τὰ σώματα καθαίρουσιν, οἱ δὲ διὰ τῶν περιρράνσεων καὶ τῶν περιθείσεων ἀγνοὺς ἑαυτοὺς καὶ τοὺς συνόντας

ἀποτελοῦσι. Под словом περιθειώσεις разумеются обливанье себя водою, осыпанье серою и другими очистительными веществами: эти торжественные обряды древних люстраций всякому известны. Tibull. I, 5, 8: illi ego, quum tristi morbo defessa iaceres, te dicor votis eripuisse meis; ipseque ter centum lustravi sulfure puro, carmine quum magico praecinuisset anus. Virgil. Aen. VI, 226: Idem ter socios pura circumtulit unda. Περιῤῥάνσις означало окачивание водою всего тела. Из Плутарха (Vit. Sull. c. 32, T. 1, p. 472) видно, что περιῤῥαντήριον Аполлона было и в Риме.

[40] За знание добродетели, ἀρετῆς ἵστορα. Шутка этой этимологии так осязательна, что надобно быть слишком тупоумным, чтобы не заметить ее здесь, равно как и в других словопроизводствах. И однако ж добрые грамматики всем этим этимологиям дают значение чистой правды, и, не задумываясь, вносят их в ряд Платоновых положений.

[41] Каковы кони Эвтифроновы. Приноровление к стиху Омира, Iliad. V, 221: ἀλλ᾽ ἄγ᾽ ἐμῶν ὀχέων ἐπιβήσεο, ὄφρα ἴδηαι, οἷοι Τρῶϊοι ἵπποι.

[42] См. p. 383 B; 384 C.

[43] См. p. 398 D.

[44] Об омирическом слове ἐμήσατο снес. Iliad. ζ΄

157; Odyss. γ΄ 119, 303, κ΄ 115, λ΄ 428, χ΄ 194.

[45] О Пане, сыне Ермия, см. Lucian. Dialogg. deor. XXII. Этим производством имени Сократ остроумно и шутливо указывает на способ рассуждений эристиков, которые, не заботясь об истине, все колебали и расшатывали своими хитросплетениями. Сюда относится διπλοῦς λόγος, ἀληθής τε καὶ ψευδής, которое философ шутливо сравнивает с верхними и нижними частями Пана.

[46] Трагична или козлиста, τραγικόν. Это — прекрасная амфиболия, которою ловко затрагиваются трагические басни поэтов. Мысли Платона о народной эллинской трагедии ясно и определенно высказаны в его книгах о Государстве.

[47] Анаксагор, говорят, первый начал определеннее учить, как это бывает, что свет луны то получает приращение, то ущербляется. Plutarch. Vit. Nic. 23: ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαῤῥαλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος Ἀναξαγόρας. Origen. Philosoph. 8: οὗτος ἀφώρισε πρῶτος τὰ περὶ τὰς ἐκλείψεις καὶ φωτισμούς.

[48] Годовые времена, ὧραι. Ωραι должно произносить на древнем аттическом наречии; стало быть, надобно говорить ὅραι, потому что ω и η в Афинах в древности не употреблялись. Но ὅραι

суть пределы зимы, лета и проч.

[49] Прекрасные имена, τὰ καλὰ ὀνόματα, то есть слова, которыми означаются прекрасные вещи (De Rep. 1, p. 344 B. Hipp. m. p. 288 D).

[50] Здесь указывается на басню Эзопа, в которой рассказывается, что осел, одевшись в кожу льва, хотел, чтоб его почитали львом, и потому издавал дикие и страшные рычания. Но наконец кто-то, видевший и осла и льва, открыл обман и глупое животное прогнал палкою (Aesopi Fabul. 113).

[51] Штальбом удивляется, что Аристотель (Ethic. VI, 5) подтверждает изложенную Сократом этимологию слова σωφροσύνη, ибо стагирский философ говорит так: ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. То же высказывает и Etymologia Magna (p. 744, 33): σωφροσύνη παρὰ τὸ σώζειν τὸ φρονεῖν, ἢ παρὰ τὸ σῶμα φρουρεῖν ἀπὸ ρύπου, ἢ διὰ τὰ σῶα φρονεῖν. По нашему мнению, это не только не удивительно, а напротив, весьма справедливо; потому что σωφροσύνη, по самой точной этимологии, значит — здравомыслие. Вот почему, желая взять несколько шире это слово, мы, вместе со Шлейермахером, постоянно переводили σωφροσύνη словом «рассудительность», соответствующим немецкому Besonnenheit.

[52] Эта этимология явно направлена к опровержению понятий гераклитовских и протагоровских. Так как философы сих школ полагали, что все непрестанно движется, то необходимо должны были согласиться, что и ум, если надобно ему что-нибудь познать, принужден следовать своим движением за идущею вперед природою вещей.

[53] О пословице: ὑπὲρ τὰ σκάμματα, или τὰ ἐσκαμμένα ἅλλεσθαι, перескакивать чрез предмет исследуемый, говорят: Zenobius, Cent. VI, Prov. 23; Eustathius ad Hom. Odyss. p. 302, 2. Употребление ее, по замечанию Leopard. (Emendatt. 1, c. 22), особенно нравилось церковным писателям.

[54] Τό δίκαιον опять принимается за одно и то же с τὸ αἴτιον. Из этого видно, почему здесь могло быть упомянуто положение Анаксагора, о котором см. Phaedon. p. 98 B. Анаксагор понимал ум, как αὐτοκράτορα, не подчиненного никакой чуждой власти, или, как говорит Aristot. (De anima, I, 2, 22, III, 4, 3, 5), ἀπαθῆ (см. Trendelenb. ad Arist. de anima p. 467). Сюда же относится его выражение: οὐδενὶ μεμιγμένον, или ἀμιγῆ, ибо, смешавшись с чужими частями, ὁ νοῦς не имел бы возможности упорядочивать и устроять природу вещей.

[55] Чтобы не надорвать моих сил, μὴ μ᾽ ἀπογυιώσῃς μένεος, — слова Гектора, Homer. Iliad. VI, 265: μὴ

μ᾽ ἀπογυιώσῃς μένεος δ᾽ ἀλκῆς τε λάθωμαι. Это — тонкая насмешка Сократа над строгостию и серьезностью Ермогена в производстве имен.

[56] Песня, νόμος, или напев песни, посвященной Минерве, весьма разнообразился. См. Pollux IV, 77; сн. IV, 66. Hesych. in v. Αθηνᾶ. Итак, Ермоген в шутку говорит Сократу, что он как бы пропел прелюдию к песне, посвященной Минерве, когда имя βουλαπτεροῦς представил в таких разнообразных сочетаниях. Если, то есть, самая тема песни принимает большое разнообразие, то и прелюдия к ней не может быть проста и ровна, потому что иначе не соответствовала бы разнообразию ее модуляций.

[57] Имя χαρᾶς приложено к разливу души, вероятно, оттого, что, по взгляду древних, душа от радости расширяется, а от печали сжимается; эту самую мысль Платон высказал также в «Филебе» и Симпосионе.

[58] Евстафий (ad Iliad, p. 1001 s. p. 246 T. III, ed. Lips.) говорит: Ὅτι δὲ τὸ ο στοιχεῖον ου ἐγράφετο, κατὰ καὶ τὸ ε ει, δηλοῦσιν οἱ παλαιοί. Καὶ ἡ ἀιτία, ἵνα στοιχειακῶς περισπῶνται καὶ αὐτὰ ὡς μακρά· βραχέα γὰρ ὄντα οὐκ εἶχον περισπᾶσθαι. Из этого места и p. 426 ученые заключают, что «Кратил» написан после XCIV 2 олимп., так как в этом году, под ма-

гистратурою Эвклида, ионийские гласные Η и Ω официально приняты были в алфавит. См. Muret. Varr. Lectt. XVIII, c. 1. Wesseling. ad Petit. legg. Attic. p. 194 et al.

[59] Из чего составятся имена и глаголы, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ ῥήματα συντίθενται. Здесь, несмотря на подлежащие среднего рода, глагол стоит во множественном числе. Гейндорфу до того не нравится это, что он советует множественное число переменить в единственное. Но есть много причин, почему аттики имена среднего рода соединяли иногда с множественным числом. Примеры таких соединений собраны Астом, Ad legg. p. 46, 1, p. 634 E, Ad Rempubl. p. 386; Поппом, Prolegg. ad Thucydid. 1, p. 97 A, Ad Xenoph. Anabas. I, 2, 23 et al. Рассмотревши эти примеры внимательно, всякий заметит, что множественным числом означается или множество частей, или какое-нибудь подразумеваемое имя мужеского рода, имеющее то же значение с именем среднего рода. Последний случай особенно возможен при означении животных. А Бернарди (Syntax. p. 418) полагает, что аттики в ежедневном разговоре после имен среднего рода употребляли глагол во множественном числе, водясь просто правилом вежливости.

[60] См. Opp. et DD. 359: εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρὸν καταθεῖο, καὶ θαμὰ τοῦτ᾽ ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο.

[61] В молитвах, ἐν Λιταῖς, Iliad. ί, 640 sq. Известно, что последнюю часть рапсодии древние означали именем Λιτῶν. См. Hipp. Min. p. 364 E.

[62] Того же поэта Iliad. α᾽ 341, γ᾽ 109. Cicer. Epist. famil. XIII, 15.

[63] Не природа проявляет имя, а имя — природу. Поэтому справедливо выразил мысль Фицин: cui natura inest, quae nomine continetur.

[64] См., где он сказал: καὶ μάλα γε γλίσχρως. А это старание Кратила все приводить к подобию ловко названо было ὀλκή.

[65] Так говорит Сократ, давая заметить, что самая сила вещей, постоянная и неизменная в себе, представляется ему более гадательно, чем в выводах умозаключения. Платон приведен был к учению об идеях, по-видимому, тогда, когда положение об общих понятиях Сократа соединил с философемами элейцев о сущем. После того он уже обдуманно отступил от мнения гераклитян, которые не допускали ничего постоянного, но все представляли в непрестанном движении.