Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

А. Е. АБРАМОВ Е. А. БАЖЕНОВА

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВОГО МЫШЛЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ: СОФИСТЫ, СОКРАТ

Учебное пособие

Владимир 2020

УДК 340.12
ББК 67.1
А16

Рецензенты:
Кандидат юридических наук, доцент
зав. кафедрой административно-правовых дисциплин
Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации
О. Р. Рузевич

Кандидат юридических наук, доцент
зав. кафедрой гражданского права и процесса
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
Т. В. Кивленок

Абрамов, А. Е. Возникновение естественно-правового
А16 мышления в Древней Греции: софисты, Сократ : учеб. пособие /
А. Е. Абрамов, Е. А. Баженова ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г.
Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2020. – 164 с.
ISBN 978-5-9984-1210-3

Представлены фрагменты текстов древнегреческих софистов и Платона, отражающие полемику второй половины V – первой половины IV в. до н. э. по вопросу о соотношении природы *(physis)* и закона / конвенции *(nomos)*. Эта полемика, положившая начало традиции естественного права, рассматривается сквозь призму исторических обстоятельств, особенностей биографий Протагора, Антифона и Сократа, разнообразных теоретических перспектив, предлагаемых современными исследователями.

Предназначено для студентов бакалавриата и магистратуры дневной и заочной форм обучения (направлений подготовки 40.03.01, 40.04.01 – Юриспруденция).

Рекомендовано для формирования профессиональных компетенций в соответствии с ФГОС ВО.

Библиогр.: 42 назв.

УДК 340.12
ББК 67.1

ISBN 978-5-9984-1210-3

© ВлГУ, 2020
© Абрамов А. Е., Баженова Е. А., 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 7

Раздел 1. ОБЩЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ 8

Джон М. Келли. Греки (из книги «Краткая история западной теории права») 8

Е. А. Баженова. Истоки естественно-правового мышления в идеях древнегреческих софистов: Протагор и Антифон. *Извлечение* 21

Джордж Б. Керферд. Софистическое движение. *Извлечение* 24

Вернер Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1. *Извлечение* 30

Раздел 2. ПРОТАГОР 34

Свидетельства о жизни и учении 34

Платон. Из диалога «Протагор» 35

Джордж Б. Керферд. Учение Протагора о справедливости и добродетели в диалоге Платона «Протагор». *Извлечение* 43

Вернер Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1. *Извлечение* 45

Адольфо Леви. «Этические и правовые идеи Протагора» *Извлечение* 50

Джозеф П. Макгвайр. Протагор… или Платон? II. Диалог «Протагор». *Извлечение* 51

Бернд Манувальд. Миф Протагора в диалоге Платона «Протагор»: вымысел или свидетельство? *Извлечение*..... 52

Марина МакКой. Протагор о человеческой природе, мудрости и благе: Великое Слово и гедонизм в диалоге Платона «Протагор». *Извлечение* 53

Раздел 3. АНТИФОН..... 59

Свидетельства о жизни и учении 59

Антифон. Фрагмент трактата «Об истине» *("Peri Alêtheias")* 60

Дж. Реале, Д. Антисери. Из книги «Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность»..... 64

Карл Поппер. Открытое общество и его враги. Том 1. Чары Платона. *Извлечение* 65

Майкл Гагарин. Об истине Антифоновой «Истины». *Извлечение* 66

Мартин Оствальд. *Nomos* и *Phusis* в трактате Антифона *"Peri Alêtheias"*. *Извлечение* 67

Фернанда Деклева Каицци. Протагор и Антифон: полемика между софистами о справедливости. *Извлечение*..... 68

Джордж Б. Керферд. Морально-политические идеи софиста Антифона. Переоценка. *Извлечение* 69

Вернер Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1. *Извлечение* 70

Раздел 4. СОКРАТ 82

А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. Из книги «Платон. Аристотель»..... 82

Дж. Реале, Д. Антисери. Из книги «Западная философия
от истоков до наших дней. I. Античность»..... 95

Платон. Из диалога «Апология Сократа»..... 101

Платон. Из диалога «Критон»..... 106

Ричард Краут. Докимасия, удовлетворенность и соглашение.
Извлечение 114

Реджинальд Е. Аллен. Закон и справедливость в «Критоне»
Платона. *Извлечение*..... 116

Фрэнсис Си. Уэйд. В защиту Сократа. *Извлечение* 118

Чарльз Л. Гризвольд. Политическая философия Сократа.
Извлечение 119

Томас Си Брикхаус и Николас Д. Смит. Сократ и повиновение
закону. *Извлечение*..... 121

Платон. Из диалога «Законы» 123

Фернанда Деклева Каицци. «Hysteron proteron»: природа и закон
с точки зрения Антифона и Платона. *Извлечение*..... 126

Грегори Властос. Сократ о политическом повиновении
и неповиновении. *Извлечение* 136

Верити Харт. Конфликтующие ценности в «Критоне» Платона.
Извлечение 141

Грегори Властос. Благочестие Сократа. *Извлечение* 146

Ричард Малган. Сократ и власть. *Извлечение* 150

Эмиль де Стрикер, Саймон Р. Слингз. Платонова «Апология Сократа». *Извлечение* 152

Ричард Краут. Жизнь исследованная. *Извлечение* 156

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 159

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК 160

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 163

ПРЕДИСЛОВИЕ

Ирландский правовед Джон Морис Келли, текстом которого открывается учебное пособие, пишет, что «греческая мысль ничего не знала о существовании шкалы ценностей, которые делают недействительными законы, вступающие с ними в противоречие», и что следы представлений о более высоком стандарте, заставляющем усомниться в необходимости следовать законодательным предписаниям, мы можем обнаружить лишь в древнегреческой трагедии. Признавая авторитет и проницательность такого исследователя, как Джон М. Келли, позволим себе все же не согласиться с ним в этом вопросе. Фрагменты древнегреческих авторов, приводимые в учебном пособии, недвусмысленно свидетельствуют о том, что в Древней Греции конца V – начала IV века до н.э. велась серьезная философская дискуссия по таким вопросам, как природа закона и природа человека, характер социума, соотношение конвенциональных и естественных (объективных) стандартов в праве.

Основное внимание авторы учебного пособия сосредоточили на полемике между софистами – учителями политической мудрости, артикулировавшими дихотомию *nomos / physis* (закона, конвенции, с одной стороны, и природы – с другой), – и Платоном, который уже в ранних диалогах («Апология Сократа», «Критон», «Протагор» и др.) формулирует свои основные контраргументы. Образ Сократа в этих диалогах часто считается наиболее аутентичным, но мы всё же делаем оговорку о том, что Сократ в нашем учебном пособии – это, главным образом, не исторический персонаж, а герой диалогов Платона, даже если эти диалоги описывают те или иные обстоятельства жизни и смерти философа.

Пособие включает четыре раздела: «Общее историческое введение», «Протагор», «Антифон» и «Сократ». Раздел о каждом мыслителе содержит жизнеописание, сохранившиеся фрагменты собственных сочинений теоретика либо диалогов Платона, с той или иной степенью точности отражающие взгляды персонажа, отрывки из современной критической литературы, в которых обсуждаются и интерпретируются фрагменты. Каждый текст сопровождается вопросами, над которыми студентам предлагается подумать после прочтения.

Раздел 1. ОБЩЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Джон М. Келли. Греки (из книги «Краткая история западной теории права»)[1]

Древняя Греция как отправная точка

Причина, по которой Древняя Греция занимает особое место в истории цивилизации, не только в том, что большинство видов литературы и изобразительного искусства достигли в ней уровня, который последующие поколения считали классическим, то есть уровня неизменных стандартов мастерства. Дело также в том, что греческая культура была первой – по крайней мере, первой из тех, память о которых сохранилась у европейцев – где размышления и аргументированная дискуссия стали привычными для образованного человека; неотъемлемой частью образования для одних и профессией либо делом жизни для других; причем эти занятия не сводились к наблюдению физической вселенной – в чем египтяне и вавилоняне преуспели намного раньше греков – но распространились на самого человека, его природу и его место в порядке вещей, характер человеческого общества, и поиск лучшего способа управления им.

У других древних народов также имелись жрецы и пророки, чье учение и поэтические прозрения включали представления о человеческой природе и морали; многое из Ветхого Завета иудеев, к примеру, может быть отнесено к этому типу размышлений. Точно так же другие древние народы, поскольку они обладали законами, должны были иметь некоторую способность рассуждать об их предназначении, а также о том, как сделать, чтобы закон лучше достигал своей цели; это можно допустить в отношении цивилизаций Месопотамии, из-под руинов которой были извлечены великий кодекс вавилонского царя Хаммурапи (около 1800 г. до н.э.) и законы Эшнунны (датируемые примерно 200 годами ранее). Эта эпоха предшествует высокому периоду древнегреческой цивилизации приблизительно на полторы тысячи лет. Тем не менее, именно в Греции научная дискуссия об отно-

[1] Перевод выполнен по кн.: Kelly J.M. *A Short History of Western Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1992. P. 1–12. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

шении человека к закону и справедливости стала занятием образованного ума и нашла отражение в литературе, став частью в большей или меньшей степени непрерывной с тех пор европейской традиции. Поэтому начало истории размышлений о праве на Западе, или начало европейской теории права, относится к грекам.

Немного сравнительной хронологии

Если мы сосредоточимся на периоде истории античной Греции, лучше всего освещенном историками, ораторами и философами, скажем, начиная со смерти Перикла и вплоть до кончины Александра Македонского и Аристотеля (приблизительно округляя даты, 420 – 320 гг. до н.э.), и посмотрим на Европу того времени глазами греков, мы, в первую очередь, увидим древних римлян, еще один великий народ античности, в самом начале своей истории. Во времена Перикла Рим был не более чем крупным городом в устье скромной реки Тибр; его население – одним из народов Итальянского полуострова, говорившим на диалекте италийской языковой семьи (в случае с Римом, это диалект области, называвшейся Лациум, т.е. латинский диалект). Рим к тому времени уже испытал некоторое влияние Греции, частично опосредованное влиятельной и загадочной цивилизацией этрусков к северу от Лациума, частично, возможно, и прямое, связанное с близостью большого количества греческих городов на юге (греческая колонизация побережий южной Италии и Сицилии началась в VIII в. до н.э., свидетельством чему до сих пор служат греческие названия таких городов, как Неаполь, Палермо, Таранто, Агридженто и Сиракузы). Но влияние Рима в то время простиралось не дальше, чем на близлежащие районы полуострова, территорию гораздо меньшую, чем площадь самого маленького графства в сегодняшней Ирландии; до войн с карфагенянами, с началом которых Рим встал на путь имперской экспансии, и завоевания заморских территорий, оставалось еще более ста лет. В действительности, вероятно, что многие из греков в 420 г. до н.э., если не считать тех, что жили в южной Италии, ничего слышали о Риме. Самым ранним событием в римской истории, которое, как кажется, обратило на себя внимание греков, было разграбление Рима галльскими кельтами в 387 г. до н.э.; сами римляне не оказывали никакого влияния на материковую Грецию еще в

течение примерно ста лет после этого; пока Пирр, царь греческого Эпира, не вторгся в южную Италию и не был ими разгромлен.

Что касается дальних пределов Европы на западе и севере, то они для греков рассматриваемого периода представлялись в большей или меньшей степени неизвестной пустыней, населенной народами, которых они называли варварами (*barbaroi*, слово, предположительно, имитировавшее неуклюжую иностранную речь). Они в общем и целом знали о скифах, которые жили на территории современного юга России; и о кельтах, народе без устойчивых политических границ или институций, чьи поселения (как свидетельствуют археологические раскопки) простирались в то время по всей центральной Европе от Черного моря до Ирландии. Однако географические познания греков о западных и северных землях ограничивались средиземноморским побережьем; мир за пределами Гибралтара был им неизвестен.

* * *

Политическое устройство античной Греции

В течение всего интересующего нас периода у греков не было единого государства. В седьмом, шестом, пятом и четвертом веках до н.э. люди, говорившие на том или ином диалекте греческого языка, и признававшие благодаря языковой и культурной близости свою общеэллинскую идентичность, населяли материковую Грецию, острова Эгейского моря, побережье и прибрежные острова Малой Азии на востоке, и побережья Сицилии и южной Италии на западе; несколько греческих поселений располагались на средиземноморском побережье современных Франции и Испании, в Ливии и Египте, а также на Черном море. Эти греки жили в сотнях «городов» *(poleis)*, один из которых – Афины – был значительных размеров даже по современным представлениям, однако другие могли быть размером не больше, чем сегодняшний большой поселок с прилегающей к нему местностью. Города были в основе своей независимыми политическими единицами. Временные союзы либо региональное доминирование могли подчинять один город другому, что выражалось в обязанности уплачивать дань или поставлять корабли, а также в принудительных военных альянсах или же в господстве в подчиненном городе фракции, поддерживающей более сильный полис; однако эти условия, даже ко-

гда включение множества городов в сферу влияния доминирующего соседа позволяло говорить об Афинской «империи», никогда не предполагали полной утраты автономии союзников, которые формально оставались независимыми, т.е. были вправе принимать собственные законы и определять свою политику.

Соответственно, когда мы говорим о греческой литературе или (в еще большей степени) о греческом праве, мы подразумеваем нечто совершенно иное, нежели когда мы ведем речь о римской литературе или римском праве. Греческие проза и поэзия демонстрируют большое разнообразие диалектов, тогда как римляне сделали собственный италийский диалект, латинский, стандартом для Итальянского полуострова и для большей части средиземноморья, которой они управляли. Соответственно, в то время как римское право означает право, разработанное в рамках более или менее унитарного государства, в котором господствовал Рим, «греческое право» – гораздо более слабое выражение, обозначающее различные кодексы и установления, принимавшиеся в большом количестве независимых политических единиц, населенных грекоговорящими народами эллинской культуры. Можно увидеть некоторые черты широкого семейного сходства между правовыми институтами различных полисов, но в классическую эпоху не существовало единой греческой правовой системы, так как не существовало единого греческого государства.

При любом рассмотрении греческой цивилизации, включая греческое право, возникает тенденция к тому, чтобы придавать Афинам центральное значение и отождествлять их с Грецией в целом. Это происходит потому, что среди сотен греческих полисов Афины были, безусловно, величайшим в том, что касается населения, власти и влияния, богатства, искусства и литературы, вплоть до того, как поражение в длительной Пелопоннесской войне со Спартой ознаменовало собой быстрый закат. Но даже этот закат неочевиден в сфере, важной для нас; потому что именно к столетию, последовавшему за Пелопоннесской войной, принадлежат великие имена афинской риторики – ораторов Демосфена, Лисия, Исократа, Исея, равно как и имена двух великих фигур афинской философии, Платона и Аристотеля; учитель Платона, Сократ, был казнен вскоре после войны. Детство греческой философии прошло, главным образом, в городах Ионии (как греки называли западную прибрежную полосу Малой Азии, современной

Турции); но ее зрелость, воплощенная в этих именах, является по существу афинской; как и зрелость греческой трагедии (Эсхил, Софокл, Еврипид), комедии (Аристофан), историографии (Фукидид) и скульптуры (Фидий) V века до н.э. Поскольку Афины были блестяще описаны в литературе V и IV вв., мы больше знаем об афинских жизни и политике, нежели о жизни и политике любого другого греческого города (не считая того, что военизированная культура противника Афин, Спарты, была настолько мещанской, что в принципе исключала существование спартанской литературы). Было бы, однако, неверным полагать, что конституционные или правовые порядки других городов отражали афинский. Несмотря на отмеченные черты широкого семейного сходства, политические системы греческих городов сильно отличались – варьируясь от многочисленных видов монархий и тираний (в большинстве своем в то время – в Сицилии) до олигархий и демократий, где-то с частыми переворотами от одной системы к другой – подобно тому, как отличались их диалекты; правовые системы городов, хотя нам и мало известно о большинстве из них, вероятно, отражали разнообразие их политических режимов.

Источники греческого права и правовой теории

Мы не найдем сведений об истории греческого права в сочинениях греков о праве; греки, столь продуктивные во множестве областей интеллекта, так и не создали юридической науки; римские юристы стали первыми, кто дал ее миру. Действительно, никогда не существовало таких вещей, как греческие трактаты о праве, и нет ни одного указания, что такие трактаты когда-то писали, даже в Афинах, равно как и что там когда-то действовала какая-либо школа, в которой обучали бы праву. О том, по каким законам жили греки, мы вынуждены узнавать из других источников; наиболее надежный из них – материальные останки кодексов или законов, запечатленных на камне или в бронзе, которые археологи во множестве находят по всей древнегреческой территории; большинство из них – не более чем сомнительные фрагменты, и только один – Законы Гортины на Крите (приблизительно 450 г. до н.э.) – значителен по размеру и хорошо сохранился. Иные свидетельства нужно искать где бы они ни встретились, главным образом, в литературе: многое, к примеру, известно об афин-

ском праве из речей ораторов IV века, но работы историков, философов и даже драматургов тоже содержат важный материал. Много информации о праве позднейшего эллинистического Египта дают найденные там многочисленные папирусы. Что же касается самого раннего периода, сведения о котором нам доступны, лишь поэмы Гомера и Гесиода дают ключи к пониманию юридической жизни этого периода.

Ситуация с данными о юридической науке является схожей. Не существовало отдельной признанной области философии специфически правовой направленности; такие вопросы, как происхождение и основания государства, источник обязанности подчиняться закону, или отношение закона к некоторому более высокому и фундаментальному стандарту, не обсуждались в монографиях, посвященных исключительно этим темам, или же теоретиками, которые бы в них специализировались. Свидетельства о греческих идеях в этой области дошли до нас в большом количестве, и являют собой первые побеги интеллектуального развития, которое последующие поколения культивировали уже более специфическим и систематическим образом; однако мы должны собирать их из разных литературных источников; при этом большинство авторов лишь неосознанно вносили вклад в историю юриспруденции, науки, для которой у греков не было даже имени (так же, как не существовало греческого эквивалента для «права» как абстрактной категории). Поэтому нужно привлекать не только философские сочинения – хотя они и наиболее важны – но также и работы поэтов, драматургов и историков, чтобы написать первую главу такой истории.

Представления архаического периода о праве и справедливости

Наиболее ранний связный корпус свидетельств о греческих жизни и мысли предоставляют поэмы Гомера, «Илиада» (об осаде Трои) и «Одиссея» (о странствиях грека Одиссея, который пытается вернуться домой после Троянской войны); эти поэмы, скорее всего, были сложены в известной нам форме около 800–700 гг. до н.э., но форма эта фиксирует содержание длительной устной поэтической традиции, и признается, что поэмы отражают гораздо более раннюю эпоху в истории греческого общества, приблизительно 1300–1100 гг.

до н.э., период, к которому (как подтверждают археологические данные) может быть отнесена осада Трои.

Архаическое общество уже основывается на системе «городов», политическая организация каждого из которых включает царя, совет старейшин, и народ. Это общество, живущее согласно общепринятому укладу, важную роль в котором играет сверхъестественное, и где различные моральные добродетели или пороки прославляются либо оплакиваются; в котором, однако, идея права, в том смысле, в котором это слово понимаем мы – или понимали древние римляне, или даже греки более позднего времени – является неуловимой. Кажется, что у Гомера мы читаем о периоде, когда идея права лишь формируется; в самом деле, если мы будем оценивать общество у Гомера с точки зрения наших представлений о праве как о чем-то известном, определенном и объективном, то мы увидим Европу в до-правовом состоянии.

Не существует «законодательной власти». Король не «создает» законов, в смысле правил, которым люди должны подчиняться. Нет явного осознания нормативности традиции. Вместо этого, есть *themis*: слово, значение которого трудно передать, но которое применяется к сфере божественно вдохновленного решения, или предписания, или откровения. Это откровение не произвольно, но отражает разделяемое всем сознание надлежащего. Это слово, использовавшееся для того, чтобы передать постановления богов и царей; и «поскольку боги считались благими, то есть справедливыми и добродетельными, *themis* приобретает значение того, что является не столько целесообразным, сколько морально обязывающим как для богов, так и людей. *Themis,* таким образом, начинает подразумевать некий более широкий принцип, выражением и применением которого она одновременно является, – писал Д.У. Джонс, – с самого начала *themis* предполагает сообщество думающих существ, будь то боги или люди, и существование определенного рода коллективной совести».[1]

Бок о бок с *themis* мы встречаем в поэмах Гомера понятие *dikē,* слово, которое в гомеровскую эпоху еще не обрело его более поздних ясных значений (абстрактной справедливости или судебной тяжбы, судебного решения), но, тем не менее, имело более строгий смысл,

[1] J.W. Jones. *The Law and Legal Theory of the Greeks.* Oxford, 1956. P. 29–30.

«суровое лицо»[1], нежели *themis*. «*Themis* – это небесный закон, *dikē* – имитирующее его земное право, – писал Р. Кёстлер, – первая основывается на божественных установлениях (*themis* от *tithēmi* = устанавливаю), последняя – на предписании, следующем из закона, таким образом установленного (*dikē* от *deiknumi* = показываю, указываю), и является поэтому производным правом, которое приобретает силу посредством судебного решения.»[2] Эта формулировка смутного отношения между идеями, возможно, является слишком сжатой, но из двух понятий *themis* – более священное, в большей степени ассоциирующееся со сверхъестественными сущностями и тем, как они вдохновляют человеческих правителей, *dikē* – слово, которое позднее стало обладать набором полностью светских, практических смыслов и дериватов. Снова цитируя Кёстлера, «с развитием ранней правовой системы, правовая система богов отступает и, даже в поэмах Гомера, понятие *themis* все больше заменяется *dikē*».[3]

Эти смутные зачатки понятий, *themis* и *dikē,* – знаки мира, еще не обладавшего сознанием права (хотя и знакомого с судебным разрешением споров, как подтверждает одна из сцен, изображенных на щите Ахиллеса).[4] Даже понятие обычая, обладавшего юридической силой – хотя моральный и эмоциональный отклик, подразумеваемый понятиями *themis* и *dikē*, мог бы свидетельствовать о понимании чего-то, подобного обычаю, – не просматривается в поэмах Гомера. Слово *nomos*, которое впоследствии стало обозначать обычай (а еще позднее – закон) у Гомера не встречается. В его поэмах, дающих довольно полное представление о том, как жило и думало эллинское общество в конце второго тысячелетия до н.э., нет и намека на то, что может быть названо теорией права, или размышлениями о природе общества, государства или правительства.

В эпоху, следующую за гомеровской, в VIII–VI веках до н.э., хотя сочинения Гесиода и поэтов-лириков отражают концепцию справедливости – Гериод (VIII в.) жалуется на зло «неправых решений»[5] – все еще нет признаков возникновения понятия права. Наиболее рас-

---

[1] R. Hirzel. *Themis, Dike und Verwandtes.* Leipzig, 1907. P. 57.

[2] R. Köstler. Die homerische Rechts- und Staatsordnung. In E. Berneker (ed.) *Zur griechischen Rechtsgeschichte.* P. 180.

[3] Ibid.

[4] Гомер. Илиада. Песнь 18, строки 497–508.

[5] *skoliai dikai*: Гесиод. *Труды и дни.* Строка 221.

пространенное позднейшее слово, обозначающее закон, *nomos*, на самом деле появляется у этих поэтов; но наряду со значением «обычая» оно может передавать множество других смыслов, центральной объединяющей чертой которых (восходящей к корню глагола *nemō* = наделяю, распределяю) является идея меры или распределения, встречающаяся в контекстах от музыкального размера до наделения пастбищными землями, и заключающая в себе что-то наподобие идеи договоренности о надлежащем распределении. Современные авторы пытались импрессионистски построить мост между неуловимым семейством идей и чем-то, что мы можем легче понять как обычное *право*; например, де Ромилли: «*Nomos* эффективно примиряет и соединяет абстрактные идеалы порядка и простого обычая, соблюдаемого на практике»;[1] или Джонс: «Вплоть до эпохи афинской демократии *nomos* во многом сохранил свое старое значение образа жизни группы. Однако в жизни группы всегда есть тенденция отождествлять то, как делается по привычке, с тем, как должно делаться; смешивать ‘есть’ и ‘до́лжно’».[2]

Век законодателей

Наиболее ранее появление в Европе чего-то, явно соответствующего нашему «закону» в позитивном, статутарном смысле, связано со знаменитыми законодателями Драконтом (конец VII в. до н.э.) и Солоном (начало VI в. до н.э.). Это эпоха, когда по всему эллинскому миру, что несомненно связано с предшествовавшим этому развитием в искусстве письма, стали предприниматься попытки записать в неизменной и доступной для всех форме правила, ранее имевшие неопределенный статус обычая, интерпретация и даже формулировка которого были подвержены искажениям вследствие частных интересов аристократии, которая управляла в большинстве греческих городов и представители которой осуществляли правосудие.

Эти ранние позитивные законы вначале назывались не *nomoi* (слово *nomos*, очевидно, все еще означало не более чем обычай), но *thesmoi*, понятие, подобно *themis*, производное от *tithēmi*. Драматург

[1] J. de Romilly. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote.* Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1971. P. 23.

[2] J.W. Jones. Op. cit. P. 34.

Еврипид, работавший во второй половине V в. до н.э., представляет появление писаных законов как прогрессивное достижение, направленное на то, чтобы уровнять положение богатых и бедных; законы, однажды записанные открыто на камне или в бронзе, были одинаково доступны для всех и поэтому не подвержены произвольному переформулированию или интерпретации со стороны закрытой привилегированной касты.[1]

Статус (и первоначальный квази-священный характер) закона

Самая ранняя фаза законотворчества в Древней Греции была связана с индивидуальными законодателями, такими, как Драконт и Солон в Афинах, (возможно, мифический) Ликург в Спарте, Харонд в Катане, Залевк в Локрах. Однако позднейший законотворческий процесс, по меньшей мере, в городах–демократиях, основывался на решениях народного большинства. Демократический характер законодательства, как кажется, имел своим следствием расширение значения слова *nomos*, так что оно стало включать в себя закон в единственно теперь признаваемом смысле статута, равно как и просто обычай. После того как волна кодексов пронеслась над греческим миром, закон стал восприниматься не просто как более эффективная форма права, но как его единственный источник; исчезли следы обычая, который рассматривался бы как независимый или даже как вспомогательный источник права. Действительно, предпочтение в пользу закона достигло такой степени, что там, где издавна практиковалось устное правило, его приписывали древнему законодателю, даже если он и был мифическим.[2]

Афинская демократия V в. до н.э., несомненно, видела в своих *nomoi*, своих законах, характерную черту, вызывавшую их гордость и отличавшую их, так же, как и других греков, от их неэллинских («варварских») соседей; последние, из которых персы, разбитые при Саламине и Марафоне, представлялись грекам наиболее значительными, управлялись тиранами, ведомыми исключительно собственным произвольным усмотрением, в то время как греки – если использовать

[1] Еврипид. *Умоляющие.* Строки 430–440.

[2] H.J. Wolff. Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht. In E. Wolf (ed.). Griechische Rechtsgeschichte. P. 112.

слова, которое историк Геродот вложил в уста Демарата, беглого спартанского царя, в разговоре с царем персов Ксерксом – хотя «свободны, но не во всех отношениях. Есть у них владыка – это закон, которого они страшатся гораздо больше, чем твой народ тебя».[1] Усматривать в этом заявлении наиболее раннее упоминание о том, что мы называем «господством права», возможно, было бы большим упрощением, но оно определенно передает представление об объективированном законе, конкретном, в то время как раньше это была лишь неясная смесь спорных обычаев и непредсказуемых «откровений». Литературная традиция пятого и четвертого веков, писала де Ромилли, «предполагает особое чувство общего права, которое граждане могли сами создавать для себя, и от которого они ожидали как порядок, так и свободу. Даже в то время свобода определялась ими как повиновение закону».[2]

Это ощущение гордого отличия в обладании писаными законами, возможно, связано с сильным расхождением в отношении к законодательному праву между греками, с одной стороны, и средневековым и современным (и до некоторой степени даже римским) миром. Тогда как в глазах современного человека текст закона не является чем-то священным, и в этом смысле не существует никаких трудностей с тем, чтобы вносить в него поправки, даже часто, в ответ на меняющиеся условия, греки крайне негативно относились к изменению своих законов. Общая предрасположенность к стабильности и постоянству однажды принятого закона засвидетельствована как в литературе (Эсхил, Фукидид, Аристотель)[3], так и в сообщениях о процедуре принятия нового закона (который должен отменить или изменить прежний). Демосфен рассказывает о крайнем проявлении такого отношения у дорийского народа, проживавшего на южной оконечности Италии, – локрийцев, которые, по имеющимся свидетельствам, первыми из греков приняли писаный кодекс; любой, кто предлагал поправки к их законам, должен был делать это с петлей на шее, при этом петля затягивалась, если поправка отвергалась.[4]

---

[1] Геродот. История.7.104. См. также: Еврипид. *Медея*. 536–538., *Орест*. 487.
[2] J. de Romilly. Op. cit. P. 23.
[3] См.: Friedman Quass. Nomos und Psephisma. *Zetemata,* 55 (1971). P. 20–21.
[4] Демосфен. *Против Тимократа*. 139.

Впоследствии эта суровость была смягчена, по меньшей мере, в эпоху начала упадка Афин; законы множились, законодательный процесс превращался в арену политических столкновений, и даже фиксация новых законов становилась нерегулярной, так что часто нельзя было установить, действует ли этот конкретный закон либо закон, прямо ему противоречащий. Еще одним источником беспорядка были неясные отношения между *psēphismata* (резолюциями, постановлениями) и *nomoi*, законами в строгом смысле слова; самое большее, что можно сказать, это то, что *nomoi* рассматривались как постоянные предписания общего характера, тогда как *psēphismata* представляли собой временные, праводополняющие либо правореализующие меры; хотя Аристотель и говорит о *psēphismata* как о чем-то, что модифицирует общий закон с тем, чтобы удовлетворить требованиям справедливости в конкретном деле[1], и *psēphismata* время от времени включаются в категорию *nomoi*. Ясно, однако, из высказываний ораторов, что эта ситуация неопределенности и проникновения в законодательный процесс соображений политической целесообразности момента рассматривалась как постыдное отступление от образцов предшествующей эпохи, считавшей законы предков незыблемыми.

* * *

Отношение закона к более высокому стандарту

Центральная проблема юриспруденции заключается в том, должен ли закон, чтобы признаваться в качестве закона, соответствовать лишь формальным критериям, или же его действительность также зависит от того, не нарушает ли он некий неизменный, высший, «естественный» стандарт. Иными словами, даже принимая в общем и целом, что государству и его законам надлежит повиноваться, означает ли это, что любому акту, постольку, поскольку он несет на себе формальные признаки промульгации, необходимо подчиняться, вне зависимости от того, насколько он противоречит моральным ценностям индивида? Или все же существует трансцендентный стандарт, который является преобладающим?

Этот вопрос, по поводу которого у христианской теории нет сомнений с начала раннего средневековья, и который лежит в основа-

[1] Аристотель. *Никомахова этика.* 5.10.VII.

нии всей современной дискуссии о «фундаментальных правах», не задавался древнегреческой философией, но появляется в греческой литературе. Его поднимают в афинской трагедии середины пятого века до н.э., «Антигоне» Софокла, где он представлен в форме знаменитой дилеммы, с которой поэт справляется так легко, что мы можем подумать, будто она была общим местом даже в его время. Гражданская война разделила двух братьев, один из которых погиб, атакуя Фивы, другой – защищая их. Правитель запрещает хоронить первого, желая оставить его тело на растерзание зверям; но также, согласно греческим религиозным представлениям, не давая его душе найти покой, который может обеспечить только погребение – даже символическое, под горстью земли. Движимая благочестием Антигона, сестра погибших братьев, отказывается повиноваться; она присыпает землей тело, лежащее на равнине, и ее арестовывают. Правитель спрашивает ее, знала ли она о его приказе, и если да, то почему не подчинилась. Она отвечает:

Закона твоего
Не начертал ни бог, ни справедливость,
Царящая в загробном мире. Нет,
Не знала я, что, по земному праву
Царей земных, ты можешь, человек,
Веления божественных законов,
Неписаных, но вечных, преступать,
И не вчера рожденных, не сегодня,
Но правящих всегда, – никто из нас
Не ведает, когда они возникли[1].

Вечные законы сверхъестественного происхождения упоминаются Софоклом также в другом фрагменте[2], хотя и не в контексте такой драматической конфронтации. Но в других отношениях фрагмент из «Антигоны», хотя и много цитировался в классической литературе более позднего времени[3], стоит особняком. Он содержит мысль, которая никогда не появляется ни среди философов, пишущих о праве, ни у ораторов, выступающих в суде. В общем, греческая мысль ничего не знала о существовании шкалы ценностей, которые делают недействительными законы, вступающие с ними в противоречие.

[1] «Антигона» 453–7.
[2] «Царь Эдип» 865 ff.
[3] Аристотель. Риторика. I.18.2.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Почему мы начинаем изучение истории идей о праве с Древней Греции?

2. Что древние греки знали об окружавших их народах Европы и как к ним относились?

3. Расскажите о политическом устройстве античной Греции. Какую роль в общегреческой политике играли Афины?

4. В чем состояли особенности древнегреческой литературы и права? Связаны ли они со спецификой политического устройства Греции?

5. Из каких источников до нас дошли сведения о древнегреческом праве и правовой теории?

6. Какие слова в древнегреческом языке передавали значения, связанные со «справедливостью», «обычаем» и «законом»?

7. Как древние греки относились к своим законам, и что изменилось в этом отношении в эпоху упадка Афин, вызванного Пелопоннесской войной?

8. Как Джон М. Келли формулирует «центральную проблему юриспруденции» (с. 18). Известны ли вам современные обсуждения этой проблемы?

9. Каким образом трагедия Софокла «Антигона» может проиллюстрировать данную проблему?

10. Обратите внимание на утверждение Дж. М. Келли об изолированности фрагмента «Антигоны» и отсутствии аналогичных идей у древнегреческих философов. Мы вернемся к этому утверждению после знакомства с фрагментами сочинений древнегреческих софистов, а также с диалогами Платона «Апология Сократа» и «Критон».

Е. А. Баженова. Истоки естественно-правового мышления в идеях древнегреческих софистов: Протагор и Антифон. *Извлечение*[1]

Античная Греция часто признается родиной естественно-правового мышления. Оно сформировалось главным образом благодаря работе древнегреческих софистов, Платона, Аристотеля и стои-

[1] Текст приводится по: Баженова Е.А. Истоки естественно-правового мышления в идеях древнегреческих софистов: Протагор и Антифон // Труды Института государства и права РАН. 2019. Т. 14. № 1. С. 11–14.

ков. При этом софисты были первыми, кто сформулировал вопрос о соотношении природы (φύσις) и закона (νόμος)[1].

Древнегреческое слово νόμος многозначно. Оно еще не используется Гомером, но его можно встретить у Гесиода и поэтов-лириков VIII–VI вв. до н.э., у которых оно означает «обычай», а также передает множество других смысловых оттенков, общим для которых является идея меры и распределения… Д.И. Луковская отмечает, что Гесиод использует слово «номос» для обозначения «мирового порядка», который Пифагор впоследствии назовет «космосом»[2].

К V в. до н.э. значение термина νόμος в основном сужается до законов в строгом смысле слова; хотя он может использоваться и для обозначения неписаных законов богов, и для отсылки к традиционным, поддерживаемым обществом правилам поведения. Однако в том же V в. до н.э. понятие «номос» приобретает еще один смысл, когда софисты начинают отождествлять его с конвенцией или, как мы могли бы сегодня сказать, предметом социального конструирования[3], противопоставляя тем самым естественному, природному началу…

В период расцвета классического полиса νόμος обладал непререкаемым авторитетом, был предметом гордости греков, тем, что отличало, как они считали, эллинскую цивилизацию от варваров, управляемых тиранами. «Народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]»[4], – писал Гераклит…

Бедствия войны, наиболее опустошительным из которых стала чума, унесшая за четыре года (430–426 гг. до н.э.) около четверти населения Афин, нарушили нормальную жизнь города и вызвали беззакония прежде невиданного размаха. По словам древнегреческого историка Фукидида, «никакой страх перед богом или человеческим

[1] Имеется в виду теоретическая формулировка вопроса. О том, что к данной теме обращались не только философы, но и люди искусства, свидетельствует, к примеру, трагедия Софокла «Антигона», лейтмотивом которой является превосходство неписаного природного закона над писаным человеческим.

[2] См.: Луковская Д.И. Становление политико-правовой мысли в Древней Греции // История государства и права. 2008. № 11. С. 27.

[3] См.: Barney R. Callicles and Thrasymachus // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta. 2017. URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/ (дата обращения: 28.10.2019).

[4] Перевод дается по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А.В. Лебедев. М., 1989. С. 247.

законом больше не сдерживал. Что до богов, казалось, не имело значения, поклонялся ты им или нет, когда и добрые, и злые умирали без различия у всех на глазах. Что касается преступлений против человеческого закона, то никто не надеялся прожить достаточно долго, чтобы предстать перед судом и понести наказание»[1].

В ситуации хаоса, рожденного чумой, естественные потребности и импульсы индивида выходили на первый план, обнажая искусственный характер социальных норм, которыми афиняне так гордились. Неудивительно поэтому, что именно в последней трети V в. до н.э. требования природы начинают противопоставляться предписаниям закона как никогда резко и открыто и возникают представления, подобные тем, что озвучил Антифон.

Софистам было легко выбрать природу в качестве фундаментального принципа, используемого для объяснения и критики закона, поскольку вся предшествующая философская традиция исследовала природу как всеобщее устойчивое начало, стоящее за бесконечно изменчивым миром, доступным человеку в ощущениях. Однако если натурфилософов, таких как Анаксимандр, Гераклит или Анаксагор, интересовала природа как физическая вселенная, то в центре внимания софистов – природа человека «во всей его индивидуальной случайности и многозначности»[2]. Тем не менее, в определенном смысле софисты продолжают осуществлять программу натурфилософов; смещается лишь фокус их внимания. Ведь проект по разграничению вклада, который вносят природа и конвенция в человеческую жизнь, может рассматриваться как распространение на человеческую сферу естественной науки досократиков, с ее попытками выявить вечные объяснительные первопринципы (ἀρχαί), стоящие за постоянно меняющимися разнообразными космическими явлениями[3].

Протагор и Антифон – наиболее известные из «старших» софистов и первые мыслители, чьи высказывания о соотношении человеческой природы и закона дошли до нашего времени. Они современники (Протагор, предположительно, немного старше Антифона), и

---

[1] Цит. по: Decleva Caizzi F. Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. by A.A. Long.Cambridge, 1999. P. 322.

[2] Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. Т. 1. М., 2001. С. 356.

[3] См.: Barney R. Op. cit.

оба были непосредственно вовлечены в политическую жизнь Афин второй половины V в. до н.э.[1] Протагор был близок к Периклу и даже составлял по его поручению законы для новой колонии Фурий. Антифона часто отождествляют со знаменитым оратором Антифоном из Рамнуса, участником олигархического «переворота четырехсот» в 411 г. до н.э., хотя с этим согласны не все исследователи.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какие древнегреческие мыслители внесли вклад в формирование теории естественного права?

2. Какие смысловые оттенки имело в древнегреческом языке слово «номос» и в каком из своих значений оно противостоит понятию *physis* (природа)?

3. Как ситуация войны, эпидемии и общественной дезорганизации способствовала обострению противоречий между *physis* и *nomos*?

4. Были ли софисты первыми греческими мыслителями, избравшими природу в качестве устойчивого объяснительного первопринципа бесконечно изменчивого мира, или же у них имелись теоретические предшественники?

5. Кто такие Протагор и Антифон и в какое историческое время они жили?

Джордж Б. Керферд. Софистическое движение. *Извлечение*[2]

Софисты как социальный феномен

Отдельные софисты приезжали со всего греческого мира, и многие, хотя и не все из них, продолжали много путешествовать в рамках своей профессиональной деятельности. Тем не менее, все они приезжали в Афины, и ясно, что Афины в течение примерно 60 лет во второй половине пятого века до н.э. были действительным центром софистического движения. Настолько, что кажется вероятным, что без

[1] См.: Kerferd G.B. The Sophistic Movement. Cambridge; New York; Melbourne, 1981. P. 42–44, 49–51.

[2] Текст приводится по: Kerferd G.B. Op. cit. P. 15–19 (пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Афин движение вряд ли вообще появилось бы. Что же происходило с Афинами в тот период, что могло бы объяснить такое явление?

Ответ, вероятно, надо подвести под две рубрики. Первая, – социальные и политические условия, которые создали потребность в софистах, и, второе, – прямое влияние одного индивида, а именно, Перикла…

В некотором смысле развитие демократических институтов в Афинах происходило постепенно со времен Солона. В другом будет верно сказать, что вплоть до начала Пелопоннесской войны во многом сохранялся один и тот же правящий класс и одни и те же влиятельные семьи, которые управляли все более демократическим государством. Но происходили и изменения. Конституционные реформы, начавшиеся в Афинах в 462/461 гг. до н.э., породили то, что некоторые рассматривали как полную, или чистую, демократию. В действительности из тщательно сформулированного утверждения Фукидида (II.37.1) ясно, что демократия Перикла основывалась на двух фундаментальных принципах: «Она называется демократией, потому что ведение дел вверено не нескольким, но многим, но, в то время как в гражданских делах действует равенство для всех, установленное законом, в общественных делах мы позволяем полностью проявиться индивидуальным достоинствам».

Эти два принципа – в том, что (1) власть должна принадлежать народу в целом, а не небольшой части корпуса граждан, и (2) высшие должности, предусматривавшие полномочия советовать и действовать в интересах людей, следует доверять тем, кто лучше всего подходит и наиболее способен выполнять эти функции. На практике первый принцип выражался во власти народного собрания и постепенном распространении системы выборов по жребию на большинство гражданских магистратов. Введение оплаты сделало возможным для бедных граждан предлагать себя для участия в жеребьевке, и о важности такого введения свидетельствует ярость, которую оно вызывало у консервативной оппозиции.

С другой стороны, не было попыток распространить принцип выбора по жребию на институт стратегов или генералитет. С военной точки зрения это, несомненно, было продиктовано здравым смыслом. Автор трактата Псевдо-Ксенофонта «Афинская полития» (1.2–3) противопоставляет должности, к которым допускаются все, тем должно-

стям, «которые приносят спасение, если заняты благородными людьми, и подвергают опасности весь вообще народ, если заняты неблагородными, – этих должностей народ вовсе не добивается; он не находит нужным получать по жребию должности ни стратегов, ни гиппархов. И правда, народ понимает, что получает больше пользы, если эти должности не исправляет сам, а предоставляет их исправлять наиболее могущественным[1] людям»[2]. Важность этого второго принципа не сводилась к военным вопросам, поскольку Перикл обеспечил себе практически непрерывную власть именно как *стратег* или генерал, такую, что Фукидид мог сказать, что при нем то, что называлось демократией, на деле трансформировалось в правление одного человека.

Оба вышеназванных аспекта демократии Перикла были, несомненно, значимы для развития спроса на услуги софистов. Но мы, вероятно, будем правы, если сделаем основной акцент на втором. То, что могли предложить софисты, ни в коем случае не было вкладом в образование масс. Они предлагали дорогостоящий продукт, неоценимый для тех, кто стремился к карьере в политике и общественной жизни в целом, а именно селективное среднее образование, предназначенное для того, чтобы следовать за базовым школьным обучением языку и литературе (*Grammatikē* и *Mousikē*), арифметике (*Logistikē*) и спорту (*Gymnastikē*) – см., например, Платон, «Протагор» (318 e1), Ксенофонт, «Лакедемонская полития» (II.1). Поскольку раннее школьное образование, как правило, завершалось, когда мальчик (*Pais*) из ребенка становился юношей или молодым человеком (*Meirakion*) (см. Платон, «Лахет» 179a5-7, Ксенофонт, «Лакедемонская полития» III.1), и поскольку превращение в *Meirakion* приравнивалось к возрасту полового созревания, обычно ассоциируемому с четырнадцатым годом жизни (Аристотель, «История животных» VII.581a12ff), мы можем сказать, если хотим, современным языком, что софисты предоставляли селективное образование в возрасте четырнадцать–плюс.

---

[1] В цитате из «Афинской политии», приводимой Керфердом, *toùs dunatōtátous* переводится с древнегреческого на английский как “to the ablest men” (наиболее способным) (примеч. Е.А. Баженовой).

[2] Текст приводится по изданию: Аристотель. Афинская полития. 2-е изд. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. (Приложение XXII, с. 222–235). Пер. С. И. Радцига.

Это образование, хотя его содержание и могло варьироваться, всегда было в значительной степени ориентировано на карьеру. К началу Пелопоннесской войны, если мы можем верить Платону в диалоге «Протагор», оно было уже достаточно прочно внедрено, чтобы обладать дополнительной функцией – функцией подготовки учителей, которые, в свою очередь, призваны были становиться профессиональными софистами («Протагор» 312a-b). Но поскольку главной его целью оставалась подготовка людей к политической карьере, не должно удивлять, что существенным элементом предлагавшегося образования было обучение искусству убеждения. Об этом хорошо сказал Дж.Б. Бьюри: «Институты греческого демократического полиса предполагали в обычном гражданине способность выступать на публике, и для любого, кто обладал амбициями в отношении политической карьеры, это было совершенно необходимым. Если противники вызывали в суд человека, который не умел говорить, последний был подобен безоружному гражданскому лицу, атакованному солдатами. Способность выражать идеи ясно и таким образом, чтобы убедить слушателей, была искусством, которому нужно было обучаться и обучать. Однако недостаточно было овладеть словарем; было необходимо научиться спорить и проявлять себя при обсуждении политических и этических вопросов. Речь шла о спросе на высшее образование»[1].

Софисты, таким образом, удовлетворяли социальную и политическую потребность. Но, помимо этого, они многим были обязаны индивидуальному покровительству и, прежде всего, покровительству одного человека, Перикла. Это то, что, возможно, не всегда признавалось вполне, как следовало бы, в исследованиях софистического движения. Отсутствие свидетельств мешает нам сформировать какое-либо четкое и надежное суждение о личности Перикла. Однако в его интеллектуализме не приходится сомневаться. Его ближайшими соратниками и, кажется, его единственными личными друзьями были художники, интеллектуалы и философы. Об одном из софистов, Дамоне из Афин, друге Сократа и постоянном компаньоне Продика, говорили как о его «наставнике и учителе политики», и Исократ говорил о Дамоне, что его считали мудрейшим человеком своего времени.

[1] J.B. Bury. *History of Greece.* London, 1975. P. 241.

Впоследствии он обладал достаточным политическим влиянием, чтобы быть изгнанным из Афин на десять лет в результате остракизма.

Еще большее значение имел Анаксагор. Согласно Плутарху, это был человек, которым Перикл восхищался чрезмерно. У него он позаимствовал серьезность мысли и внешности, а также научный рационализм и отказ от суеверий. Иллюстрацией этому стала история о том, как Перикл смог объяснить солнечное затмение в 431 г. до н.э. и успокоить тех, кто испугался, объясняя движения солнца и луны и изображая то, что он сказал, подняв плащ, очевидно, для того, чтобы закрыть свое собственное лицо. Более важным, нежели эта история, однако, является свидетельство того, что он пытался основывать все свои действия на аргументированном суждении и рациональном расчете (*Gnomē*), в противовес чувствам (*Orgē*), надежде или случаю.

Помимо Анаксагора, были и другие интеллектуалы, тесно связанные с Периклом (ср. [Платон] «Алкивиад I» 118 c). Протагор являлся, безусловно, одним из них. Он с похвалой отозвался о философском отношении Перикла к смерти двух его внебрачных сыновей во время чумы 429 г. до н.э. (DK 80 B9). Еще раньше, в 444/443 гг. до н.э., он был избран, очевидно, Периклом, чтобы составить законы для нового города Фурий, важной колонии в южной Италии, в которой планировка улиц была доверена политическому теоретику и градостроителю Гипподаму Милетскому, отвечавшему также за планирование уличной сетки в афинском порту Пирей. Нам далее говорится, что Протагор однажды провел целый день, обсуждая с Периклом, на кого или на что можно по справедливости возложить вину за смерть в результате несчастного случая во время спортивного праздника – на оружие (дротик), на человека, который его кинул, или на организаторов игр.

* * *

Вероятное влияние мысли софистов на Перикла, действительно, не осталось незамеченным. Но его значимость для поддержки движения софистов была явно не менее важной. То, что софисты приезжали в Афины со всего греческого мира, не было случайным. Отчасти это было связано с самими Афинами, прежде всего, потому что они предлагали прекрасные возможности для софиста заработать много денег и, во-вторых, на более высоком уровне, потому что во многих отношениях они становились настоящим интеллектуальным и художе-

ственным центром для всей Греции. Однако индивидуальное покровительство также было важным. Диалог Платона «Протагор» открывается блестящей сценой в доме Каллия в Афинах. Действие происходит прямо перед началом Пелопоннесской войны. В доме Каллия живут Гиппий и Продик, и к ним недавно присоединился Протагор, два дня назад приехавший из-за границы, и многие из их последователей и учеников собрались, чтобы послушать их беседы. Этот Каллий принадлежал к одной из богатейших афинских семей и, если следовать Платону в «Апологии» (20a4–5), он переплатил софистам денег больше, чем все остальные вместе. Немаловажно, что его мать была первой женой Перикла, прежде чем жениться на отце Каллия Гиппонике. Более того, Каллий был не единственным частным покровителем софистов – мы узнаем от Платона, что Горгий жил и готовился к лекции в доме Калликла («Горгий» 447 b7–8), и более поздние предположения говорят, что Протагор читал свою работу «О богах» либо в доме Еврипида, либо в доме некоего Мегаклида (Диоген Лаэртский IX.54).

Ответьте на вопросы к тексту:

1. В какой период времени Афины стали центром притяжения для софистов?

2. Почему именно Афины предоставили наиболее благоприятную почву для развития софистического движения?

3. В чем заключалась специфика софистического образования, предлагавшегося софистами, и на удовлетворение какой социальной и политической потребности оно было направлено?

4. Какую роль в поддержке движения софистов сыграло личное покровительство Перикла? Что мы знаем о жизни и личности этого человека?

5. Кто еще, помимо Перикла, покровительствовал софистам? Откуда мы об этом узнаем?

Вернер Йегер. Пайдейя[1]. Воспитание античного грека.

Том 1. *Извлечение*[2]

Для нового понятия образования характерно, что Протагор не ставит точку в воспитании в тот момент, когда ребенок оканчивает школу. В определенном смысле оно тогда только и начинается. И вновь мы имеем дело с доминирующей в то время концепцией государства, которая отражается в теории Протагора, когда он рассматривает государственные законы как воспитательный фактор политической арете. Собственно государственно-гражданское воспитание начинается с того, что расставшийся со школой молодой человек, вступая в реальную жизнь, вынужден под влиянием государства изучать законы и жить по их образцу и примеру (παράδειγμα). Здесь можно наглядно видеть преображение старой аристократической пайдейи в современное гражданское воспитание. Мысль о примере господствует в благородном воспитании начиная с Гомера. В личном примере норма, которой должен следовать воспитанник, ощутимо предстает перед ним, и восхищенный взгляд на ее воплощение в идеальном человеческом образе должен побудить его к подражанию. Этот личный элемент подражания (μίμησις) отпадает перед лицом закона. И хотя в поэтапной системе воспитания, которую развивает Протагор, он исчезает не совсем, однако отодвигается на более низкий уровень, оставаясь связанным с элементарным, еще чисто содержательным уроком поэзии, который, как мы видели, обращается не к форме, не к ритму и гармонии духа, а к морально-регулятивному и историческому примеру. Наряду с этим нормативный элемент образца удержался и усилился в восприятии закона как высшего воспитателя граждан, поскольку закон – наиболее общее и обязывающее выражение действующей нормы. Протагор образно сравнивает жизнь по закону с элементарным образованием на уроке письма, где дети должны научиться не залезать при письме за линию. Такой же прописью является и закон, изобретение превосходных древних законодателей. Протагор сравнивал воспитательный процесс с выпрямлением

[1] С древнегреч. παιδεία (paideía) – воспитание, обучение, образование (прим. составителей пособия).

[2] Текст приводится по: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / пер. с нем. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. С. 361–363.

дерева; если правовой язык обозначает наказание, которое возвращает отступившего от прописи в ее рамки, как ευθύνη[1], «прямое направление», то, по мнению софиста, в этом также сказывается воспитывающая функция закона.

В афинском государстве закон был не только «царем» – в те времена охотно цитировали это пиндаровское выражение – он был еще и высокой школой гражданственности. Эта мысль совершенно чужда современному ощущению. Закон больше не является творением старых досточтимых законодателей; он – продукт момента, чем он в скором времени должен был стать и в Афинах, и поэтому даже для специалистов он становится необозримым. В наши дни трудно было бы себе представить, что Сократу в темнице в тот момент, когда ему открывается путь к бегству и свободе, являются законы как живые фигуры и наставляют его оставаться верным им и в час искушения, ибо именно они воспитывали его и защищали в течение всей жизни и ибо они – основа его существования. Эту сцену из платоновского «Критона» напоминает то, что Протагор говорит о законе как воспитателе. Тем самым он всего лишь формулирует дух правового государства своей эпохи. Мы почувствовали бы родство его педагогики с аттическим государством, даже если бы он многократно не ссылался на афинские обстоятельства и не высказывал бы в открытую, что аттическое государство и его устройство основываются именно на этом восприятии человека. Сам ли Протагор пришел к этим мыслям или же Платон вложил их в его уста в гениальном, но художественно свободном воспроизведении его дидактической речи в одноименном диалоге – мы никогда не узнаем. Достоверно лишь одно: Платон в течение всей жизни придерживался мнения, что софистическое воспитание – искусство, скопированное с реальной политической ситуации.

Все, что высказывает Протагор у Платона, относится к вопросу о возможности воспитания. Но софисты выводят эту возможность не только из государственно-общественных предпосылок и из политического и морального *common sense* – они помещают ее в более широкий контекст. Проблема формируемости человеческой природы есть частный случай соотношения природы и искусства вообще. Для этой стороны теории чрезвычайно поучительны рассуждения Плутарха в

[1] С древнегреч. – исправление, исправительное наказание (прим. составителей пособия).

его основополагающем для ренессансного гуманизма трактате о воспитании юношества, издававшемся бесчисленное количество раз и в содержательном отношении целиком воспринятом новейшей педагогикой. Сам автор признает во введении – впрочем, мы и без того бы это заметили, – что он знаком с предшествующей литературой о воспитании и использует ее. Это распространяется не только на один-единственный пункт, где он ссылается на нее, но и на следующую главу, где идет речь о трех основополагающих факторах любого образования – природе, учебе, привычке. Само собой разумеется, что здесь он стоит на почве старой педагогической теории.

Для нас очень кстати, что наряду с этой «педагогической триадой», софистическое происхождение которой подтверждается и из других источников, Плутарх сохранил ряд мыслей, тесно связанных с этим учением и ярко освещающих историческую значимость образовательного идеала софистов. Источник Плутарха объясняет соотношение трех упомянутых элементов воспитания на примере земледелия как основного случая обработки природы с помощью осознанного человеческого искусства. Для правильного земледелия прежде всего нужна хорошая почва, затем – разбирающийся в своем деле земледелец и, наконец, хорошее семя. Почва для образования – человеческая природа, земледельцу соответствует воспитатель, а семя – это устно передаваемые учения и предписания. Где все три условия полностью выполнены, возникает нечто выдающееся. Но и там, где небогато одаренная натура получает должный уход благодаря познанию и приучению, имеющиеся в ней недостатки могут быть до определенной степени выравнены, и напротив, даже богато одаренная натура погибает, если оказывается в небрежении. Именно этот опыт делает воспитательное искусство необходимым. Отвоеванное у природы, в конечном счете, оказывается сильнее, чем сама природа. Хорошая почва становится бесплодной, если за ней не ухаживать, причем она будет тем хуже, чем лучше была от природы. Не очень тучная земля, если ее правильно и непрестанно обрабатывать, в конце концов будет приносить прекрасные плоды. Точно так же дело обстоит и с садоводством, другой половиной сельского хозяйства. Тренировка тела и дрессировка зверей – тоже доказательство формируемости φύσις. Только работу нужно начинать в правильный, наиболее благоприятный для формирования момент – у человека это детский возраст, когда природа еще

податлива и усвоенное легко проникает в душу и накладывает на нее свой отпечаток.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. На смену какому авторитету, если мы говорим о древнегреческом подходе к воспитанию, приходит авторитет закона?

2. Какие сравнения использует Протагор, чтобы проиллюстрировать жизнь по закону и воспитательный процесс, в ходе которого происходит обучение закону?

3. Обратите внимание на аналогию, которую Йегер проводит между идеями диалога Платона «Критон» и словами Протагора о законе как воспитателе. Как Йегер объясняет представления Протагора о воспитательной роли закона?

4. Какими были взгляды софистов на соотношение природы и искусства в процессе образования? Сравните эти взгляды с теми, которые высказывает Афинянин в диалоге Платона «Законы» (с. 123–125).

Раздел 2. ПРОТАГОР

Свидетельства о жизни и учении[1]

1. Диоген, IX. 50 сл. Протагор, сын Артемона или, как (сообщают) Аполлодор и Дейнон в V книге «Персидских войн», сын Майандрия, (происходил) из Абдеры, как сообщает Гераклид Понтийский в сочинении «О законах»… Протагор был учеником Демокрита.

(51) Он первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения противоположных друг другу. Из них он составлял диалог, первый применив этот (способ изложения). В одном своем сочинении он сделал следующее начало: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (фрагмент B1). Он говорил, что душа есть ни что иное как ощущение. Это о нем сообщает Платон в «Теэтете» (152 след.). И (еще он говорил), что все истинно. И в другом своем сочинении он начинает изложение следующим образом: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неясность (вопроса) и краткость человеческой жизни» (фрагмент B4).

(52) За это вот начало своего сочинения он был изгнан афинянами. И книги его они сожгли (публично) на площади, собрав их через глашатая у всех, у кого они были.

Он первый стал взимать плату (за учение) (и взимал ее в размере) ста мин. И он первый определил времена (глагола), объяснил значение наклонения, ввел словесные состязания (диспуты) и привлек в рассуждения софизмы.

(53) Он также первый стал применять сократический род 34оттждений.

(55) Сохранились следующие его книги: «Искусство спорить», «О борьбе», «О науках», «О государстве», «О честолюбии», «О добродетелях», «О начатках человеческого общества», «О том, что в Аиде», «О поступающих несправедливо с людьми», «Повелительное слово», «Тяжба о плате», «Прений» две книги. Вот каковы у него сочинения. Написал и Платон на него диалог. Филохор сообщает, что,

[1] Приводятся по: Маковельский А.О. *Софисты.* Вып. 1. Баку: Азербайджанский Государственный Университет им. С.М. Кирова, 1940. С. 5–6.

когда он плыл в Сицилию, корабль потонул. И на это же намекает Еврипид в «Иксионе». Некоторые (говорят), что он скончался в пути, прожив около 90 лет.

(56) Аполлодор же говорит, (что он прожил) 70 лет, был софистом 40 лет и расцвет его сил (акмэ) пришелся на 84 олимпиаду (444–1 гг. до н.э.).

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Откуда происходил Протагор (укажите название города) и когда приблизительно он жил?

2. Как вы понимаете высказывание Протагора о том, что «человек есть мера всех вещей»?

3. Что писал Протагор о богах? Как мы сегодня называем такое учение?

4. Как, согласно свидетельствам, поступили афиняне с Протагором и его сочинениями?

5. Какой метод рассуждений стал первым применять Протагор?

Платон. Из диалога *Протагор*[1]

Сократ:

318 – Я начну, Протагор, с того же самого, что и тогда, – с того, ради чего я пришел. Вот Гиппократ – он жаждет проводить с тобою время; и он говорит, что хотел бы узнать, какая для него будет из общения с тобой польза. Вот и все.

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

b Я, услыхав это, сказал:

– В том, Протагор, нет ничего удивительного: вероятно, и ты – хоть ты и пожилой человек и такой мудрец – тоже стал бы

[1] Текст приводится по: Платон. *Протагор* / Пер. с древнегреч. Вл.С. Соловьева // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990. С. 427–433.

лучше, если бы тебя кто-нибудь научил тому, что тебе не довелось раньше знать. Но дело не в этом. Положим, тот же самый Гиппократ вдруг переменил решение и пожелал познакомиться с тем юношей, который недавно сюда переселился, с гераклейцем
c Зевксиппом, и, придя к нему, как вот теперь к тебе, услышал от него то же самое, что и от тебя, – что, общаясь с ним, Гиппократ каждый день будет становиться лучше и совершеннее; так вот, если бы он его спросил: «В чем, по-твоему, я буду лучше и совершеннее?» – Зевксипп ответил бы ему, что в живописи. И если бы, сойдясь с фиванцем Орфагором и услышав от него то же самое, что от тебя, Гиппократ спросил его, в каком отношении будет он каждый день становиться лучше, общаясь с ним, тот ответил бы, что в игре на флейте. Так вот и ты ответь юноше и мне на мой вопрос: Гиппократ, сойдясь с Протагором, в тот самый
d день, как сойдется, уйдет от него, сделавшись лучше, и каждый следующий день будет становиться в чем-то еще совершеннее, но в чем же именно, Протагор?

Протагор, услышав это от меня, сказал:

– Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а тем, кто хорошо спрашивает, мне и отвечать приятно. Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто терзают юношей, так как против воли
e заставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взглянул на Гиппия), а тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта – смышленость в домашних делах, уменье наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: бла-
319 годаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства.

– Верно ли я понимаю твои слова? – спросил я. – Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь делать людей хорошими гражданами.

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

– Прекрасным же владеешь ты искусством, если только владеешь: ведь в разговоре с тобой я не должен говорить того, что не думаю. Я полагал, Протагор, что этому искусству нельзя

b научиться, но, раз ты говоришь, что можно, не знаю, как не верить. Однако я вправе сказать, почему я считаю, что этому искусству нельзя научиться и что люди не могут передать его людям.

Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем в советники по делам строительства зодчих, если же по корабельной части, то корабельщиков, и так во всем том, чему, по
c мнению афинян, можно учиться и учить; если же станет им советовать кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то, будь он хоть красавец, богач и знатного рода, его совета все-таки не слушают, но поднимают смех и шум, пока либо он сам не оставит своих попыток говорить и не отступится, ошеломленный, либо стража не стащит и не вытолкает его вон по приказу пританов. Значит, в делах, которые, как они считают, зависят от мастерства, афиняне поступают таким образом.

d Когда же надобно совещаться о чем-нибудь касающемся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет из-за того, что он не получил никаких знаний и, не имея учителя, решается все же выступать со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя.

e И не только в общественной жизни города, но и в частной у нас мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель, которой владеют сами. Взять хоть Перикла, отца этих вот юношей: во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он
320 мудр, в том ни сам их не воспитал, ни другим того не поручил, и бродят они тут вокруг, словно пасутся на воле, – не набредут ли невзначай на добродетель. Если угодно, еще пример: тот же самый человек, Перикл, будучи опекуном Клиния, младшего брата вот этого Алкивиада, и опасаясь, чтобы не развратил его Алкивиад, разлучил их и отдал Клиния на воспитание в дом Арифрона, но не прошло и шести месяцев, как тот вернул его обратно,
b не зная, что с ним делать. Да и множество других людей могу

тебе назвать, которые, будучи сами хороши, никого не сумели сделать лучше – ни из своих домашних, ни из чужих. Так вот, Протагор, глядя на это, я и не верю, чтобы можно было научить добродетели; однако, слыша твои слова, я уступаю и думаю, что ты говоришь дело: я полагаю, у тебя большой опыт, ты многому научился, а кое-что и сам открыл. Так что, если ты в состоянии
c яснее нам показать, что добродетели можно научиться, не скрывай этого и покажи.

– Скрывать, Сократ, я не буду, – сказал Протагор. – Но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения?

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

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

Было некогда время, когда боги-то были, а смертных родов
d еще не было. Когда же и для них пришло предназначенное время рождения, стали боги ваять их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и того, что соединяется с огнем и землею. Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею украсить их и распределить способности, подобающие каждому роду. Эпиметей выпросил у Прометея позволение самому заняться этим распределением. «А когда распределю, – сказал он, – тогда ты посмотришь». Уговорив его, он стал распределять: при этом одним он дал силу без быстроты,
e других же, более слабых, наделил быстротою; одних он вооружил, другим же, сделав их безоружными, измыслил какое-нибудь иное средство во спасение: кого из них он облек малым ростом, тем уделил птичий полет или возможность жить под землею, а кого сотворил рослыми, тех тем самым и спас; и так,
321 распределяя все остальное, он всех уравнивал. Все это он измыслил из осторожности, чтобы не исчез ни один род. После же того как он дал им различные средства избегнуть взаимного истребления, придумал он им и защиту против Зевсовых времен года: он одел их густыми волосами и толстыми шкурами, способными защитить и от зимней стужи, и от зноя и служить каждому, когда он уползет в свое логово, собственной самородной

b подстилкой; он обул одних копытами, других же – когтями и толстой кожей, в которой нет крови. Потом для разных родов изобрел он разную пищу: для одних – злаки, для других – древесные плоды, для третьих – коренья, некоторым же позволил питаться, пожирая других животных. При этом он сделал так, что они размножаются меньше, те же, которых они уничтожают, очень плодовиты, что и спасает их род.

Но был Эпиметей не очень-то мудр, и не заметил он, что
c полностью израсходовал все способности, а род человеческий еще ничем не украсил, и стал он недоумевать, что теперь делать. Пока он так недоумевал, приходит Прометей, чтобы проверить распределение, и видит, что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа и без оружия, а уже наступил предназначенный день, когда следовало и человеку выйти на свет из Земли; и вот в сомнении, какое бы найти
d средство помочь человеку, крадет Прометей премудрое искусство Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть или пользоваться. В том и состоит дар Прометея человеку. Так люди овладели уменьем поддерживать свое существование, но им еще не хватало уменья жить обществом – этим владел Зевс, – а войти в обитель Зевса, в его верхний град, Прометею было нельзя, да и страшна была стража Зевса. Прометею удалось проникнуть украдкой только в общую ма-
e стерскую Гефеста и Афины, где они предавались своим искусным занятиям. Украв у Гефеста уменье обращаться с огнем, а у
322 Афины – ее уменье, Прометей дал их человеку для его благополучия, самого же Прометея после постигло из-за Эпиметея возмездие за кражу, как говорят сказания.

С тех пор как человек стал причастен божественному уделу, только он один из всех живых существ благодаря своему родству с богом начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры; затем вскоре стал членораздельно говорить и искусно давать всему названия, а также изобрел жилища, одежду, обувь, постели и добыл пропитание из почвы. Устроившись
b таким образом, люди сначала жили разбросанно, городов еще не было, они погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного мастерства обработки, хоть оно и хорошо помогало им в

добывании пищи, было мало для борьбы со зверями: ведь люди еще не обладали искусством жить обществом, часть которого составляет военное дело. И вот они стали стремиться жить вместе и строить города для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, как сейчас же начинали обижать друг друга, потому что не было у них уменья жить сообща; и снова приходилось им расселяться и гибнуть.

c Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей стыд (*aidṓs*)[1] и правду (*dikē)*[2], чтобы они служили украшением городов и дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом дать людям правду и стыд. «Так ли их распределить, как распределены искусства? А распределены они вот как: одного, владеющего искусством врачевания, хватает на многих не сведущих в нем; то
d же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и стыд мне таким же образом установить среди людей или же уделить их всем?»

«Всем, – сказал Зевс, – пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества».

Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афиняне, как и все остальные люди, когда речь заходит о плотничьем уменье или о каком-нибудь другом мастерстве, думают, что лишь не-
e многим пристало участвовать в совете, и, если кто не принадлежит к этим немногим и подаст совет, его не слушают, как ты сам говоришь – и правильно делают, замечу я; когда же они присту-
323 пают к совещанию по части гражданской добродетели, где все дело в справедливости и рассудительности, тут они слушают, как и следует, совета всякого человека, так как всякому подобает

[1] В англоязычной литературе *aidṓs* часто переводится как «взаимное уважение» – "*mutual respect*" (примеч. составителей пособия).

[2] Вл.С. Соловьев переводит здесь *dikē* как «правда», однако слово «справедливость», без сомнения, более точно передает смысл древнегреческого понятия в данном контексте. Понимание *dikē* как справедливости в современной зарубежной критической литературе является общепринятым (примеч. составителей пособия).

быть причастным к этой добродетели, а иначе не бывать государствам. Вот в чем, Сократ, здесь причина.

А чтобы ты не думал, будто я тебя обманываю, вот тебе еще доказательство того, что все люди в сущности считают всякого человека причастным к справедливости и прочим гражданским доблестям. Ведь насчет других качеств дело обстоит так, как ты говоришь: если кто скажет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь мастерство, какого у
b него нет, то его либо поднимают на смех, либо сердятся, и даже домашние приходят и увещевают его как помешанного. Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародно правду, то такую правдивость, которую в другом случае признавали рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в
c своем уме. Поэтому необходимо всякому так или иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей.

Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.

Никто ведь не сердится, не увещевает, не поучает и не наказывает тех, кто имеет недостатки, считающиеся врожденными
d или возникшими по воле случая, с тем чтобы они от них избавились, напротив, этих людей жалеют. Кто, например, будет настолько неразумен, что решится так поступить с некрасивыми, малорослыми или бессильными? Ведь все знают, я полагаю, что подобные вещи – красота и то, что ей противоположно, – доста-
e ются людям от природы и по случаю; но если у кого нет тех добрых свойств, которые, как считают, приобретаются старанием, упражнением и обучением, зато есть противоположные им недостатки, это влечет за собою гнев, наказания в увещевания.

324 К таким недостаткам относятся несправедливость, нечестие и вообще все противоположное гражданской доблести: здесь-то уже, понятно, всякий сердится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель можно приобрести старанием и обучением.

Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем смысл наказания преступников, то увидишь, что люди считают добродетель
b делом наживным. Никто ведь не наказывает преступников, имея в виду лишь уже совершённое беззаконие: такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое беззаконие – ведь не превратит же он совершённое в несовершившееся, – но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это наказание. Кто держится подобного образа мыслей, тот признает, что добродетель можно воспитать: ведь
c он карает ради предотвращения зла. Такого мнения держатся все, кто наказывает, и в частном быту, и в общественном. Афиняне же, твои сограждане, наказывают и карают тех, кого признают преступниками, ничуть не меньше, чем все прочие люди, так что, согласно нашему рассуждению, и афиняне принадлежат к числу тех, кто признает, что добродетель – дело наживное и ее можно воспитать.

Итак, Сократ, мне кажется, я достаточно ясно показал тебе, что твои сограждане не без основания выслушивают советы по общественным вопросам и от медника, и от сапожника и считают добродетель тем, что можно подготовить и привить воспитанием.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Как сам Протагор характеризует ту науку, которой он обучает?

2. Какие аргументы приводит Сократ, доказывая Протагору, что добродетели и политическому искусству невозможно научить?

3. Как и от кого, согласно мифу, рассказанному Протагором, человек получает искусство жить обществом и гражданские добродетели? Есть ли отличие в том, как (на каких принципах) человек наделя-

ется мастерством обработки (техническими навыками) и как (на каких принципах) он наделяется гражданскими добродетелями?

4. Какие аргументы приводит Протагор в подтверждение своего утверждения о том, что причастным к справедливости и гражданским доблестям считается каждый?

Джордж Б. Керферд. Учение Протагора о справедливости и добродетели в диалоге Платона «Протагор»

Извлечение[1]

Собственно миф продолжается от 320c8 до 322d5. За ним следует объяснительный абзац 322d5–323a4, и за ним, в свою очередь, следует то, что может быть названо серией независимых аргументов, вплоть до 324d1. После этого Протагор говорит, что остается еще одна трудность (та, что связана с сыновьями хороших людей). «По этому поводу, Сократ, я уже не *(ouketi)* миф тебе расскажу, а приведу разумное основание». Это предложение проясняет две вещи: Логос начинается только с этого места, а не ранее с 323a4, и в некотором смысле предполагается, что вплоть до этого момента, 324d1, идет обсуждение мифа. Поскольку собственно миф явно заканчивается на 322d5, это может только означать, что вся секция 322d5–324d1 рассматривается как объяснение и применение мифа. Тогда последнее предложение секции, 324c5–d1, должно трактоваться как обобщение содержания мифа.

Собственно миф (320c8–322d5) повествует о том, как перед днем, в который смертным существам предназначено было выйти на свет из-под земли, Эпиметей распределил различные «способности» поровну между животными, чтобы обеспечить им защиту друг от друга и от стихий (320d–321c). Однако человеческие существа не получили никаких способностей и защиты. Соответственно, Прометей украл для них техническое мастерство вместе с огнем, тем самым позволив им жить. Очевидно, что все это происходит до того, как человек выходит на свет из-под земли. Выйдя на поверхность, люди со-

[1] Текст приводится по: Kerferd G.B. Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the "Protagoras" of Plato // *The Journal of Hellenic Studies*. 1953. Vol. 73. P. 42–43. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

здают религию, речь и материальные составляющие цивилизации. Для защиты от диких животных они основывали укрепленные пункты (города), но, поскольку они не обладали политическим искусством, несправедливость мешала им жить сообща, и вскоре они снова рассеивались (322a-b). Поэтому Зевс послал Гермеса дать людям *aidṓs* и *dikē*, чтобы обеспечить их защиту. Мастерство в ремеслах было распределено между людьми так же, как и способности среди животных, а именно: различные виды мастерства – различным людям. Но *aidṓs* и *dikē* должны были быть распределены между всеми, и каждый должен был стать к ним причастным. Любого, кто не мог быть причастным к стыду и справедливости, следовало убивать как язву общества.

Так заканчивается собственно миф; и вот основные идеи следующей секции (322d5–324d1): 1) афиняне правильно слушают советы от всех граждан в том, что касается городских дел, поскольку все люди причастны политической добродетели; 2) человек, объявляющий себя несправедливым, безумен; 3) политическая добродетель не принадлежит людям от природы, но развивается учением и практикой; 4) это доказывается фактом, что наказание налагается за несправедливость, а не за врожденные недостатки.

* * *

Имеет ли Протагор в виду, что *aidṓs* и *dikē* принадлежат всем людям по природе? Кажется ясным, что способности животных рассматриваются им как приобретенные по природе, как, возможно, и мастерство человека в ремеслах. Оно было даровано людям прежде, чем они начали свою жизнь на земле, и оно является для людей тем же самым, чем способности для животных. Но *aidṓs* и *dikē* в другом положении – они были приобретены после того, как человек стал жить в мире. Зевс приказывает, чтобы все люди были причастны к ним, и выносит предписание на случай, если кто-либо к этому не способен. Правда, что суть предписания – смерть, но это говорит лишь о том, что природа стыда и справедливости неизменна, а не о том, что Зевс нечто прибавляет к природе человека. Тот факт, что все люди рассматриваются как причастные к *aidṓs* и *dikē*, сам по себе недостаточен, чтобы доказать естественный характер стыда и справедливости. У нас есть наиболее сильное основание предполагать, что Протагор не считает их принадлежащими человеку от природы. Он сам

произносит (323c3-8): «Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием». Ничто не может быть более выразительным – политическая добродетель одновременно свойственна всем людям и происходит не от природы. Протагор вкладывает это утверждение в уста афинян, но он защищает их точку зрения и отождествляет ее со своей собственной.

Ответьте на вопрос к тексту:

Каковы, по мнению Дж.Б. Керферда, аргументы, доказывающие, что стыд и справедливость, в отличие от технического мастерства, не принадлежат человеку по природе?

Вернер Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека.

Том 1. *Извлечение*[1]

Софистов называли основателями науки о воспитании. Они и в самом деле заложили основы педагогики, и по большей части интеллектуальное образование сегодня идет теми же путями. Но и сейчас остается открытым вопрос, является ли педагогика наукой или искусством, да и сами софисты называли свое воспитательное искусство и теорию не наукой, а τέχνη. Ближе всего благодаря Платону мы знакомы с Протагором, поскольку представление, которое первый дает о поведении последнего на публике, несмотря на свои насмешливые преувеличения, в основном должно сохранять верность оригиналу. Софист определяет свою профессию как «политическую техне», поскольку она обучает политической арете. Технизация образования предстает как частный случай общего стремления эпохи разбить жизнь в ее совокупности на определенное число сознательно выстроенных и теоретически обоснованных специализаций, дающих практические знания. Мы сталкиваемся со специалистами и со специальной

[1] Текст приводится по: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / пер. с нем. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. С. 348–353.

литературой в области математических наук, медицины, гимнастики, теории музыки, сценического искусства и т. д. Даже представители изобразительного искусства, как Поликлет, начали писать теоретические труды.

Правда, софисты усматривают в своем искусстве венец всех искусств. В мифе о возникновении культуры, который Платон вкладывает в уста своему Протагору, чтобы объяснить сущность и позицию его техне, софист различает два этапа развития. Конечно, они мыслятся не как разведенные во времени исторические этапы – их последовательность остается только формой, в которой миф делает наглядными значимость и необходимость высшего софистического образования. Первая стадия – техническая цивилизация. Протагор – по Эсхилу – называет ее даром Прометея, который люди получили – вместе с огнем. Несмотря на обладание ею, они были бы обречены на жалкую гибель, истребляя друг друга в ужасных битвах, если бы Зевс не подарил им право, сделавшее их способными создать общество и государство. Неясно, заимствовал ли Протагор и эту черту у Эсхила, т. е. из утраченных частей трилогии о Прометее, или же воспринял ее от Гесиода, который первым прославляет право как дар Зевса богам, благодаря которому они стали отличаться от зверей, пожирающих друг друга. Оригинально только дальнейшее развитие протагоровской мысли. В то время как прометеев дар, технические познания, предназначен только для специалистов, чувство права и закона Зевс сделал присущим всем людям, поскольку иначе государство не могло бы возникнуть. Но есть и более высокая степень проникновения в основы права и государства, которой обучает политическая техне софистов. Для Протагора это и есть образование в собственном смысле слова и духовная скрепа, которая не дает распасться всему человеческому обществу и его цивилизации.

Не у всех софистов было столь высокое представление об их профессии, в своей массе они довольствовались тем, что передавали свое знание людям. Но для справедливой оценки всего движения все-таки необходимо исходить из его наиболее яркого представителя. Центральное положение, которое Протагор отводит человеческому образованию жизни в целом, характеризует интеллектуальную цель его воспитания как ярко выраженный «гуманизм». Это заключается уже в более высоком положении человеческого образования по срав-

нению со всей сферой технического в современном понимании этого слова – с цивилизацией. Это основополагающее и ясное различение между техническим умением и знанием и образованием как таковым стало основой гуманизма. Правда, следовало бы поостеречься безоговорочно отождествлять навык специалиста с современным, христианским по своему происхождению понятием профессии как призвания – последнее шире, чем древнегреческое понятие техне. Профессия в нашем смысле слова – это и профессия государственного человека, воспитанием которого хочет заниматься Протагор, в греческом же, напротив, нужна особая смелость, чтобы назвать ее техне, оправдываемая только тем, что греческий язык не знает никакого другого слова, чтобы выразить то, что в деятельности политика опирается на выучку и приобретенные знания. Также совершенно ясно: Протагор заботится о том, чтобы отделить эту свою техне от технических профессий в более узком смысле слова и представить ее как нечто всеохватывающее, всеобщее. На том же самом основании он резко противопоставляет свою мысль об «общем» образовании в том числе и воспитанию остальных софистов с их простым реальным образованием. С его точки зрения, «они прямо-таки развращают молодежь. Хотя последняя приходит к софистам только для того, чтоб вырваться из сферы технически-ремесленного, они против воли снова приводят ее к тому же техническому знанию. Воистину «общим» для Протагора является только п о л и т и ч е с к о е образование.

Этим пониманием сущности «общего» образования человека он всего лишь извлекает сумму исторического развития греческого воспитания. Этический и политический момент – основная сущностная черта истинной пайдейи. Только позднейшие эпохи добавили к этому новый, чисто эстетический тип гуманизма или даже попытались заменить им прежний, поскольку для них государство уже не стояло на первом месте. Для классической же эпохи эллинства существенна именно связь всякого высшего образования с идеей государства и общества. Мы используем слово «гуманизм» для обозначения идеи, прорвавшейся в софистике из самых глубин греческого духа, по зрелом размышлении и в сущностном смысле, а не как простой исторический пример. Для Нового времени, конечно, понятие гуманизма связано с сознательным возвращением нашего образования к античным истокам. Но это последнее основывается лишь на том обстоя-

тельстве, что наша идея «общего» образования человека своими историческими корнями уходит именно туда. По своей сути гуманизм в этом смысле – создание греков. Лишь их непреходящее значение для человеческого духа делает историческое обращение к античности необходимым и существенно важным для нашего воспитания.

В остальном с самого начала следует заметить, что гуманизм при всем постоянстве своих главных черт развивался весьма оживленно и не ограничился рамками протагоровского типа. Платон и Исократ восприняли мысль софистов об образовании и дали ей каждый свое направление. Нет ничего более характерного для этой метаморфозы, чем то обстоятельство, что Платон в конце своей жизни и творческого пути, в «Законах», превращает знаменитое высказывание Протагора, которое именно в силу своей многозначительности является таким важным для его вида гуманизма – «Человек – мера всех вещей в аксиому: «Мера всех вещей – бог». При этом мы должны вспомнить, что Протагор говорил о божестве: он не в состоянии сказать, как с ним обстоит дело: ни то, что оно существует, ни что его не существует. Мы должны тут же перед лицом этой платоновской критики основ софистического воспитания со всей остротой поставить вопрос: являются ли религиозный скепсис и индифферентность, а также нравственный и гносеологический «релятивизм», с которыми сражается Платон и которые делают его ожесточенным противником софистов в течение всей его жизни, существенными для гуманизма? Ответ не может быть получен из утверждения одиночки, он также должен быть объективно дан самой историей. Наше дальнейшее повествование будет неоднократно касаться этой проблемы и узнавать в ней борьбу образования и культуры за религию и философию – борьбу, достигшую своего поворотного пункта в мировой истории благодаря принятию христианства в поздней античности.

Забегая вперед, мы можем сказать здесь об этом только следующее. Древнеэллинское воспитание до софистов вообще незнакомо с современным разделением религии и культуры, оно глубоко коренится в религиозном. Пропасть возникает только в софистическую эпоху, которая одновременно становится и временем возникновения сознательной идеи воспитания. Релятивизация традиционных жизненных норм и разочарование в возможности разрешить религиозную загадку, которое мы обнаруживаем у Протагора, безусловно, были не слу-

чайно связаны с его высокой идеей образования человека. Осознанный гуманизм мог возникнуть из великой воспитательной традиции эллинов, вероятно, лишь в тот момент, когда те высочайшие воспитательные ценности были поставлены под вопрос. Прежде всего в нем действительно четко различимо возвращение к скудной основе «простого» человеческого существа. Воспитание, которое всегда нуждается в какой-либо норме в качестве исходного пункта, теперь, когда имевшее силу содержание норм утекает меж пальцев, прикрепляется к ф о р м е человека, оно становится формальным. Такие ситуации повторялись в истории, и всегда с ними был тесно связан гуманизм. С другой стороны, для гуманизма столь же важно, что в этой формальной позиции он намечает выход за свои собственные рамки, как назад, так и вперед: назад – к полноте религиозных и нравственных воспитательных сил исторической традиции как на подлинный «ум» как таковой, в котором рациональное понятие, опустошенное до последней абстракции ума, должно снова завоевать свое конкретное жизненное содержание; вперед – к религиозной и философской проблеме такого понимания бытия, которое, оберегая, охватывает человеческое существо как нежный корень, но при этом возвращает человеку плодородную почву, где он мог бы укорениться. Какую позицию мы занимаем относительно этого фундаментального для любого образования вопроса, является решающим для суждения о значении софистов. С исторической точки зрения все зависит от того, чтобы выяснить: завершил ли Платон первый гуманизм, который знает история, – гуманизм софистов – или же усовершенствовал его? Позиция по отношению к этому историческому вопросу означает не что иное, как *profession de foi*[1]. Если оставаться в рамках чистой истории, то фактически этот вопрос кажется уже давно решенным: идея образования человека в том виде, в каком ее провозгласили софисты, конечно, имела большое будущее, но не являлась окончательным творением. Ее осознание формы имело неоценимый практически-воспитательный эффект вплоть до сегодняшнего дня. Но именно ее высочайшие притязания потребовали более глубокого обоснования средствами философии и религии. По существу в платоновской философии приобретает новую форму религиозный дух древнейшего эллинского воспита-

[1] С фр. – кредо, дело убеждения, символ веры (прим. составителей пособия).

ния от Гомера до трагедии. Платон выходит за рамки образовательной идеи софистов, отступая назад.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. В чем заключается специфика гуманизма Протагора? Как этот гуманизм связан с подходом Протагора к образованию?
2. Каким образом Протагор пытается отделить политическую техне, которой он обучает, от технических профессий в более узком смысле слова? Чем его подход к образованию отличается от подхода других софистов?
3. В чем состояло разногласие Платона с Протагором по вопросу о «мере всех вещей»?
4. Являются ли, по мнению Йегера, религиозный скепсис и нравственный релятивизм необходимыми для гуманизма?
5. Как Йегер объясняет возникновение осознанного гуманизма именно в V в. до н.э.?
6. Что впоследствии сделал Платон для гуманизма софистов?

Адольфо Леви. Этические и правовые идеи Протагора

Извлечение[1]

Нестле правильно утверждал, что эти доктрины Протагора предвосхищают учение Аристотеля о том, что человек по природе – социальное животное: действительно, человеческая природа *(phusis)* фактически включает *nomos*, так что последний является не результатом произвольного соглашения, но проявлением подлинной природы человека.

Задание

Опираясь на текст диалога «Протагор», проиллюстрируйте идею Адольфо Леви. Дает ли, по вашему мнению, Великое Слово Протагора, как оно приводится в диалоге, достаточное подтверждение этой идее?

[1] Текст приводится по: Levi A. The Ethical and Social Thought of Protagoras // *Mind.* 1940. Vol. 49. Iss. 194. P. 296. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Джозеф П. Макгвайр. Протагор… или Платон?
II. Диалог «Протагор». *Извлечение*[1]

Дж. Б. Керферд… отрицает, что можно провести разграничение между *aidṓs* и *dikē*, с одной стороны, и политической добродетелью (в моральном смысле), с другой; и, таким образом, утверждает, что первая пара не может иметь естественный характер, поскольку политическая добродетель – определенно не природное явление (323c). Он верно обращается к 322d5–323c8, чтобы продемонстрировать, что «справедливость и иные политические добродетели» используются как синоним *aidṓs* и *dikē*, и к ним применяются те же выражения, что и в мифе (ср. особенно 323a3, 323c1-2 с 322d5)». Он заключает, следовательно, что «всеобщее обучение добродетели в Логосе (есть просто) утверждение, альтернативное утверждению мифа о наделении людей *aidṓs* и *dikē*»: оба утверждения описывают одну и ту же деятельность, но разными способами.

Но если правда то, что Платон сам вводит *aidṓs* и *dikē* в миф в качестве моста к «политической добродетели», стирание различия между ними не должно удивлять… И даже если мы отвлечемся от этой гипотезы, трудно понять, каким *aidṓs* и *dikē* могут быть дарованы людям Зевсом и вместе с тем происходить не «от природы»…

Неопределенность в соотношении между *aidṓs* и *dikē* и «политическим искусством» вытекает из того факта, что миф и логос дают два различных объяснения социализации человека. Первый говорит лишь о присутствии в человеке эмбриональных моральных добродетелей; второй – только о роли номоса (судов, наказания, образования) в возникновении моральных добродетелей. Второе, возможно, оригинал, адаптированный для диалога; первое – адаптация, произведенная Платоном.

[1] Текст приводится по: Maguire J.P. Protagoras… or Plato? II. The “Protagoras” // *Phronesis*. 1977. Vol. 22. No. 2. P. 111. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какой аргумент приводит Дж. П. Макгвайр, чтобы продемонстрировать естественный характер стыда и справедливости?

2. В чем, по мнению Макгвайра, состоит различие между *aidṓs* и *dikē*, с одной стороны, и политической добродетелью или политическим искусством, с другой?

Берндт Манувальд. Миф Протагора в диалоге Платона «Протагор»: вымысел или свидетельство? *Извлечение*[1]

Великое Слово Протагора в диалоге Платона является реакцией на просьбу Сократа объяснить подробнее, как возможно обучить кого-либо добродетели *(aretē)* (320b8–c1). Ранее Сократ выражал сомнение (основываясь на авторитете афинян!), что добродетели, учителем которой, как объявляет Протагор, он является, можно в принципе научить (319a3–320b5).

Рассматривая ответ Протагора, сосредоточимся, в первую очередь, на примечательном явлении заметного повтора: пять раз на протяжении речи утверждается, что все люди причастны или должны быть причастны уважению к правам других или самоограничению *(aidṓs / sōphrosúnē)* и справедливости *(dikē / dikaiosúnē)*, а иначе человеческие общества *(poleis)* не могут существовать. Это утверждение явно представлено как главное убеждение Протагора – героя диалога. Отсюда мы можем заключить, что оно согласуется с взглядами исторического Протагора, по меньшей мере, в том, что касается их общего направления: такое повторение может быть характерным для Протагора, только если современная ему аудитория может связать их с исторической личностью.

* * *

На важность для мифа как повествования элемента образования также указывает следующее: согласно воле Зевса *aidṓs* и *dikē* должны быть распределены между всеми людьми (в отличие от технических способностей); однако, в то же время, Зевс вводит закон, предписы-

[1] Текст приводится по: Manuwald B. Protagoras' Myth in Plato's "Protagoras": Fiction or Testimony? // *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* / Ed. by J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork. Leiden: BRILL, 2013. P. 164–165, 174–175. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

вающий, что тех, кто не способен быть причастным к *aidṓs* и *dikē,* следует убивать, поскольку они являются язвой *(nosos)* для города (322d1-5). Данное противоречие обретает смысл, если мы интерпретируем слова Зевса не как утверждение, согласно которому природа уже полностью снабдила каждого человека всеми необходимыми социальными навыками, а как указание на абсолютную важность и необходимость таких навыков, заставляющую индивида прилагать все возможные усилия для их обретения, чтобы не быть исключенным из человеческого общества. Такое прочтение подтверждается следующим аргументом Протагора: под угрозой возможной ссылки или смерти в случае, если кто-либо не следует правилам, установленным обществом, люди учатся добродетели на протяжении всей жизни (324d2–326e5).

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какие аргументы приводит Б. Манувальд в подтверждение того, что заявление о причастности всех людей стыду и справедливости согласуется с взглядами исторического Протагора?

2. Как, по мнению Б. Манувальда, может быть объяснено противоречие между тем, что стыд и справедливость распределены равным образом между всеми людьми, и введением Зевсом закона, по которому следует убивать каждого, кто не способен быть причастным к стыду и справедливости?

Марина МакКой. Протагор о человеческой природе, мудрости и благе: Великое Слово и гедонизм в диалоге Платона «Протагор»

Извлечение[1]

Человеческая природа представлена в Великом Слове «многослойной». В отличие от животных, формирование которых происходило самое большее в два этапа (создание физического субстрата и прибавление специфических качеств), человеческие существа были сформированы в четыре этапа. Поэтому, когда мы спрашиваем, как

[1] Текст приводится по: McCoy M. Protagoras on Human Nature, Wisdom, and the Good: The Great Speech and the Hedonism of Plato's "Protagoras" // *Ancient Philosophy*. 1998. Vol. 18. No. 1. P. 24–25. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Протагор представляет себе человеческую природу, нам следует иметь в виду, какой именно «слой» человеческой природы обсуждается. Процесс формирования человека происходит так: во-первых, боги создают изначальный физический «материал» всех смертных существ; во-вторых, предполагается, что человек получит от Прометея и Эпиметея уникальные способности для своей защиты, однако его оставляют в метафорическом и буквальном смысле обнаженным; в-третьих, люди получают искусства и огонь от Прометея; и, в-четвертых, они получают справедливость и стыд от Зевса.

Давайте проанализируем наиболее элементарный аспект человеческой природы, сформировавшийся до получения *tékhnai*, *dikē* и *aidṓs*. Во-первых, человеческие существа с самого начала полностью материальны. Боги создают людей из земли и огня – последний неизменно ассоциируется с техническими навыками (321d3-4) – а также того, что с ними соединяется (320d2-3). Следующий шаг также полностью связан с физическим телом: Эпиметей определяет, какими способностями, необходимыми для защиты (например, сила, скорость, когти), должны обладать животные; как они будут защищаться от стихий; и какие виды пищи будут необходимы, чтобы поддерживать их тела. В этом описании формирования животных и человеческих существ Протагор ни разу не упоминает идею души либо нематериального компонента. Физическое, телесное, соединенное в чисто технической манере, – вот самый ранний и основной компонент человеческой природы.

Во-вторых, у человеческих существ нет иной цели, кроме выживания. Рассказ Протагора не объясняет, для чего были сотворены животные. Смертные существа вовсе не были созданы для того, чтобы угодить богам; скорее, все выглядит так, как будто появление смертных было неким предустановленным этапом в существовании мира, причем этой предустановленности подчинены даже боги: «Было некогда время, когда боги-то были, а смертных родов еще не было. Когда же и для них пришло предназначенное *(heimarménos)* время рождения, стали боги ваять их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и того, что соединяется с огнем и землею» (320c8-d3). Целью человеческой и животной жизни с точки зрения богов, в сверхчеловеческой перспективе, является просто продолжение существования. Выживание как единственная цель не теряется с изобретением

tékhnai на следующем этапе формирования человека. Ведь именно физическая слабость людей побуждает Прометея украсть огонь и технические навыки у богов (321c8). *Только* потому, что Эпиметей не смог дать людям когти, скорость и другие средства защиты, исчерпав имевшиеся у него возможности на животных, мы вообще обладаем уникальными человеческими способностями; эти способности – огромная ошибка.

Более того, Протагор едва ли слишком сурово осуждает кражу со стороны Прометея. Хотя Прометей поручил распределение способностей Эпиметею, и мог бы обратиться к Зевсу за помощью (поскольку Зевс проявляет заботу о человеческом выживании), Протагор обвиняет во всей истории одного Эпиметея (322a2). Кража Прометея заслуживает восхищения, а его наказание достойно сожаления. Снисходительное суждение Протагора о Прометее предполагает утилитарную оценку: его поступок был хорошим, поскольку достиг своей цели, т.е. способствовал человеческому выживанию.

Контраст с Аристотелем многозначителен. Аристотель связывает специфические способности живого существа с его *télos*[1]: человеческие существа должны использовать человеческий разум, поскольку разум составляет сущность человеческого существования. Для человека пользоваться разумом и *есть* «быть» в наиболее полном смысле. Для Протагора связь между существованием и разумом другая: мы пользуемся разумом для того, чтобы продолжать существовать. И *tékhnai*, и политические добродетели существуют для того, чтобы обеспечить выживание человеческого рода: эта цель служит мотивом и кражи Прометея, и великодушия Зевса. Для Протагора цель выживания отделима от средств, которые делают возможным ее достижение, тогда как в отношении Аристотеля можно сказать, что для него живое создание существует постольку, поскольку оно выполняет свою уникальную специфическую функцию, так как его функции позволяют ему существовать.

* * *

Примечательно, что на первых этапах творения стремление человека к выживанию полностью сосредоточено на самом себе. Подобно способностям животных, наша дополитическая рациональность не заставляет нас принимать во внимание интересы других просто по-

[1] Цель, завершение, высшая точка, предел.

тому, что боги думают о выживании видов. Хотя скорость оленя дана ему для того, чтобы способствовать выживанию вида, конкретный олень желает только сохранить свое собственное благополучие, когда убегает; точно так же, люди в дополитическом состоянии преследовали свой индивидуальный интерес, даже если боги и размышляли о выживании вида. Протагор говорит, что когда люди обладали только *tékhnai*, но не *aidṓs* и *dikē*, они жили разбросанно *(skedannúmenoi)* и объединились в группы только для того, чтобы избежать гибели от зверей. Поскольку они были неспособны жить вместе мирно и обращались друг с другом несправедливо, они снова рассеялись (322b7-c1). На этом этапе человеческого существования социальное и политическое взаимодействие было вынужденным и кратковременным из-за эгоистичности человеческой природы. Для Протагора люди не являются по природе социальными существами, но, скорее, принуждены полагаться друг на друга вследствие физической слабости.

* * *

В мифе Протагор прямо не говорит о *sōphrosúnē*, понятии, которое может употребляться в значении как «умеренности» или сдержанности, так и «рассудительности». Однако он использует этот термин в прозаической части Великого Слова. Там, в качестве доказательства, что каждый обладает хотя бы минимальной справедливостью, он описывает общественные ожидания, согласно которым любой индивид, по меньшей мере, при всех, провозглашает себя справедливым (неважно, справедлив он на самом деле или нет). Протагор говорит:

> Ведь насчет других качеств *(aretaîs)* дело обстоит так, как ты говоришь: если кто скажет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь мастерство, какого у него нет, то его либо поднимают на смех, либо сердятся, и даже домашние приходят и увещевают его как помешанного. Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародно правду, то такую правдивость, которую в другом случае признавали рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме. Поэтому необходимо всякому так или

иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей (323a7-c1).

Что имеет в виду Протагор, когда называет даже несправедливого человека «справедливым»? Он предполагает, что даже несправедливый человек обладает *способностью* к справедливости, однако эта способность недостаточно развита обучением. Даже человек, которого мы считаем достаточно несправедливым для того, чтобы наказывать штрафом, более справедлив, нежели дикарь; по меньшей мере, он, к примеру, должен знать достаточно о справедливости, чтобы быть способным прикинуться справедливым. Тем не менее, здравомыслящий человек скрывает свою несправедливость, что поднимает вопрос о том, как Протагор обосновывает единство добродетелей, и делает ли он это вообще? Хотя данная часть, на первый взгляд, посвящена универсальному характеру справедливости, она показывает, что ожидание здравомыслия *(sōphrosúnē)* является универсальным: любого, кто достаточно глуп, чтобы признать свое собственное несправедливое поведение, считают сумасшедшим, по-видимому, потому, что признание в проступке равносильно тому, чтобы искать наказания. Существует естественное напряжение между справедливостью, которая обеспечивает благополучие города, и *sōphrosúnē* (понимаемой как своекорыстное благоразумие), регулирующей благополучие индивида. Напряжение между двумя этими добродетелями отражает конфликт в понимании Протагором самой человеческой природы, конфликт между способностью принадлежать к полису и действовать ради других его жителей, и более фундаментальным желанием преследовать собственные интересы, насколько это возможно, в условиях полиса. Рассказ Протагора подсказывает, что благоразумие – более сильная мотивирующая психологическая сила. В случаях, когда две добродетели вступают в конфликт, мы можем ожидать, что человеческая природа заставит человека преследовать свои собственные интересы, а не интересы города.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какие этапы М. МакКой выделяет в процессе формирования человека согласно мифу Протагора?

2. Что характерно для наиболее фундаментального «слоя» человеческой природы в представлении Протагора, согласно анализу МакКой?

3. Какова, по мнению Протагора, главная цель человеческих существ и главная цель, с которой Зевс наделил человечество стыдом и справедливостью?

4. В чем, как полагает МакКой, понимание человеческой природы Аристотелем отличается от ее понимания Протагором? Сравните с трактовкой взаимосвязи взглядов Протагора и Аристотеля, которую дает Адольфо Леви (с. 49).

5. Являются ли, по мнению МакКой, люди для Протагора социальными существами по природе? Перечислите аргументы, которые она приводит в обоснование своей позиции.

6. Как напряжение между двумя добродетелями, справедливостью (*dikaiosúnē*) и благоразумием (*sōphrosúnē)*, по мысли М. МакКой, отражает конфликт в понимании Протагором человеческой природы?

Раздел 3. АНТИФОН

Свидетельства о жизни и учении[1]

1. Свида. Афинянин Антифонт, предсказатель, стихотворец[2] и софист. Его прозвали «Поваром речей».

Антифонт Афинский толкователь снов. Он написал сочинение «О толковании снов».

2. Гермоген «Об идеях» II 11,7. Тех, кто говорит об Антифонте, необходимо предупредить, что как говорят весьма многие и (в частности) грамматик Дидим, и как, сверх того, явствует и из истории, было несколько (известных) лиц, носивших имя Антифонта, (в том числе) двое, бывшие софистами, о которых и необходимо поговорить. Из них один оратор, которому принадлежат пользующиеся известностью речи об убийстве, речи к народу и тому подобные; другой же бывший, как говорят, предсказателем и толкователем снов, которому приписываются рассуждения: «Об истине», «Об единомыслии» и «Политик». Я вследствие различения идей в этих сочинениях убежден, что было два (лица, носивших имя) Антифонта. В самом деле, учения, даваемые в сочинении, озаглавленном «Истина», весьма отличны от прочих, вследствие чего я опять-таки не верю тому, что сообщается и у Платона («Менексен», 236а) и у других. Ведь мне известно сообщение многих (лиц), что Фукидид был учеником Антифонта Рамнусийского и, зная, что это – рамнузиец, которому принадлежат речи об убийстве, и что Фукидид был очень далек (от него) и близок к учениям «Истины», я, повторяю, не верю (тем сообщениям). Но был ли один Антифонт, сочинявший два вида речей, столь отличных друг от друга, или (были) два (лица, носивших имя Антифонта), (из которых) один излагал одно, другой другое, необходимо (во всяком случае) особо рассмотреть того и другого (автора)… Другой Антифонт, которому принадлежат так называемые речи «Истины», всего менее является политиком. Он – (писатель), выражающийся торжественно и многословно и в отношении всего прочего и (в особенности

[1] Текст приводится по: Маковельский А.О. *Софисты.* Вып. 2. Баку: Азербайджанский государственный университет им. С.М. Кирова, 1941. С. 33–34.

[2] Из стихотворений его ничего не сохранилось.

в отношении) формулировок о пределах вселенной, что относится к учению об истине и к учению о величине. Стиль у него высокопарный и шероховатый, так что он не далек от сухости (в изложении). Он прикрывает свои мысли многословием в ущерб отчетливости (изложения), вследствие чего речь его является путанной и во многом неясной. Он заботится о (правильном) соединении слов и охотно применяет парисосы[1], впрочем, у него нет ни (хорошего) стиля, ни настоящей чеканки (словесного материала); пожалуй, я бы даже сказал, что он не владеет красноречием, красноречие его показное, а не истинное.

Ответьте на вопрос к тексту:

Что говорит Гермоген о возможности отождествления оратора Антифона и софиста Антифона, автора трактата «Об истине»? Каково его мнение о стиле софиста Антифона?

Антифон. Фрагмент трактата **«Об истине»** ***("Peri Alêtheias")***[2]

A. [Col. 2] ... (из знакомых нам обществ) мы понимаем и уважаем; а принадлежащие дальним народам мы не понимаем и не уважаем. Это значит, что мы стали варварами по отношению друг к другу, потому что по природе мы все одинаково способны быть как варварами, так и греками.

Это видно из исследования тех факторов, которые по природе необходимы всем людям и даны всем в качестве одинаковых способностей; в том, что касается этих факторов, ни один из нас не отличается как варвар или грек. Мы все вдыхаем воздух через рот и ноздри; и мы все веселимся, когда радость в нашей [Col. 3] душе, или плачем от боли; мы слышим звуки нашими ушами; мы видим, когда солнечный свет взаимодействует с нашими зрительными способностями; мы работаем с помощью рук и ходим с помощью ног… [пробел] [Col. 4]

[1] Парисос – симметрическое соответствие двух частей периода.

[2] Текст фрагмента DK 87 B44 с учетом уточнений, опубликованных в 1984 г., приводится по: Ostwald M. Nomos and Phusis in Antiphon's Περὶ ’Αληθείας // *Cabinet of the Muses: Essays in Classical and Comparative Literature in Honor of T.G. Rosenmeyer* / Ed. by M. Griffith, D.J. Mastronarde. Atlanta, 1990. P. 293–296. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой). Последовательность фрагментов А и В в данном издании изменена по сравнению с изданием Дильса-Кранца, тогда как в нижеследующих фрагментах из критической литературы авторы могут следовать нумерации Дильса-Кранца.

каждая группа людей пришла к соглашению на основе своих предпочтений и приняла законы…

B. [Col. 1] … Итак, справедливость заключается в том, чтобы некто не нарушал установления *(nòmima)* города, гражданином которого он является. Таким образом, человек может использовать справедливость в своих собственных интересах, если он подчеркивает важность законов в присутствии свидетелей, но, оставаясь один, без свидетелей, следует велениям природы *(tà tēs phúseōs*). Потому что предписания законов *(tà tôn nòmōn)* случайны, тогда как предписания природы неотвратимы *(anankaĩa)*; предписания законов, основанные на соглашении, существуют не по природе, тогда как предписания природы *(tà tēs phúseōs*), будучи естественными, не основываются на соглашении.

[Col. 2] Тот, кто нарушает законы *(tà oũn parabaínōn)*, свободен от позора и наказания, если остается незамеченным другими участниками соглашения; но если его (противозаконный поступок) заметят, то нарушитель не свободен. Однако, если кто-то попытается сделать невозможное, а именно, нарушить то, что укоренено в природе, даже если останется не замеченным ни одним человеком, неблагоприятные последствия для него будут не меньшими, и если все его увидят, – то не большими. Поскольку вред ему причиняется не вследствие мнения (людей), но поистине.

Причина, по которой мы ведем исследование (*skepsis*) этих вопросов, – в том, что большинство вещей, санкционированных законом как справедливые, враждебны *(polemíōs)* природе. Потому что законы были приняты для того, чтобы говорить глазам, что они должны [Col. 3] видеть, а что нет; и языку – что он должен произносить, а что нет; и рукам – что они должны делать, а что нет; и душе – что она должна желать, а что нет. Таким образом, те вещи, от которых законы удерживают людей, ни в коем случае не менее согласны с природой и не менее ей близки, чем вещи, одобряемые законами. Потому что жить принадлежит природе, равно, как и умереть, и жизнь проистекает из того, что полезно для людей, тогда как смерть – из того, что не [Col. 4] полезно. Из числа полезных вещей те, что санкционированы законом, – оковы *(desmoí)* для природы, те же, что установлены природой, приносят свободу.

Соответственно, то, что доставляет неудобство, если рассуждать правильно, не более полезно для природы, чем то, что приносит радость; и, следовательно, то, что причиняет боль, не может быть более полезным, чем то, что доставляет удовольствие. Потому что вещи, по-настоящему благотворные, должны приносить не вред, а пользу. Те вещи, однако, что полезны по природе, … [короткий пробел] … и те, кто борется только для того [Col. 5], чтобы защитить себя в случае нападения, но сами не нападают; и те, кто хорошо относится к своим родителям, несмотря на плохое обращение с ними со стороны родителей; и те, кто предоставляет другим поклясться, без того, чтобы самим давать клятву[1]. Кто-то может посчитать многие из тех вещей, которые я перечислил, противными природе; что для них характерно, так это претерпевание большего неудобства там, где можно испытать меньшее, и получение меньшего удовольствия там, где можно изведать большее; и согласие терпеть плохое обращение там, где можно было бы этого не делать.

Итак, если бы законы давали защиту *(epikoúrēsis)* тем, кто соглашается подвергать себя такому обращению, и ставили бы в невыгодное положение тех, кто на это не соглашается, но, наоборот, этому противится, [Col. 6] повиновение законам не было бы бесполезным. Но на деле оказывается, что правосудие, основанное на законе, не в состоянии защитить тех, кто добровольно подвергается такому обращению; оно позволяет страдать, прежде всего, жертве, а нарушителю – действовать, и оно не пытается в решающий момент предотвратить ни страдания жертвы, ни действия преступника. И даже в том, что касается наказания, оно предубеждено по отношению к жертве точно так же, как и по отношению к нарушителю, ведь пострадавший должен быть способен убедить тех, кто налагает наказание, в том, что он действительно пострадал, или же он должен будет добиваться правосудия обманом. Те же самые средства имеются и в распоряжении нарушителя, если только он решит [Col. 7] отрицать … [короткий пробел] … у подсудимого столько же возможностей для защиты, сколько и у того, кто обвиняет; средства убеждения, доступные жерт-

[1] По мнению Мартина Оствальда, речь идет о ситуации судебного разбирательства. Судья будет более склонен поверить стороне, предложившей клятву, и вынести решение против человека, который не поклялся. См.: Ostwald M. Op. cit. P. 305.

ве, уравновешивают средства убеждения, имеющиеся у нарушителя. Победы можно добиться при помощи речей и …

С. [Col. 1] если говорить о справедливости серьезно, то правдиво свидетельствовать против другого человека обычно считается справедливым и равным образом полезным для занятий людей. И, тем не менее, тот, кто это делает, не будет справедливым, если мы соглашаемся с тем, что справедливым является не обижать никого, если только он не обижает тебя; потому что когда человек свидетельствует – даже когда его показания правдивы – он должен с необходимостью обидеть другого человека некоторым образом и в то же время подвергнуться обиде позже за свое свидетельство. Это прямо следует из факта, что данные им показания ведут к осуждению человека, против которого он свидетельствовал, и являются причиной того, что этот человек теряет свою собственность или свою жизнь из-за кого-то, кого он никак не обижал. Это означает, что свидетель обижает человека, против которого он дал показания, тем, что причиняет вред тому, кто ему не вредит; он же претерпевает вред от того, против кого он свидетельствовал, потому что навлекает на себя его ненависть за то, что дал правдивые показания – и не только он страдает вследствие ненависти, но также вследствие того, что всю жизнь он должен будет опасаться человека, против которого он дал показания: у него есть постоянный враг, готовый словом и делом причинить ему любое зло. Теперь уже эти обиды нельзя назвать незначительными, ни те, которые он терпит, ни которые наносит. Поскольку невозможно, чтобы эти действия были справедливыми, и в то же самое время было бы справедливым не причинять и не терпеть обиды. Напротив, с необходимостью истинно либо то, что лишь одно из них справедливо, либо что несправедливо и то, и другое. Очевидно также, что судить, выносить приговоры и выступать в качестве арбитра несправедливо, вне зависимости от результатов разбирательства. Потому что то, что приносит пользу одним, вредит другим. И это означает, что те, что выиграют, не обижены, но обижены те, кому нанесен вред…

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какие трактовки справедливости мы встречаем во фрагменте трактата Антифона?

2. Сравните взгляды Протагора на происхождение справедливости и гражданских добродетелей (Протагор относит к таким добродетелям и повиновение закону) как они излагаются в диалоге Платона «Протагор» и взгляды Антифона на происхождение законов. Есть ли разница между воззрениями двух мыслителей и если есть, то в чем она заключается?

3. По каким основаниям Антифон считает необходимым соблюдать законы, и по каким – предписания природы?

4. Как вы думаете, что Антифон имеет в виду под предписаниями природы?

5. Как Антифон относится к современному ему правосудию и к его способности предоставить защиту тем, кто оказался в невыгодном положении?

Дж. Реале, Д. Антисери. Из книги «Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность»[1]

Антифонт радикализует эту антитезу *«природы»* и «*права»,* утверждая в терминах элеатов, что природа – это истина, а позитивное право – мнение, что одно почти всегда антитетично другому. Необходимо, считает он, следовать природному закону, даже в нарушение человеческого, если это нужно и не грозит наказанием.

Идею равенства Антифонт также усиливает: «Мы восхищаемся и почитаем тех, кто благороден от рождения, но тех, кто неясного происхождения, мы не уважаем, не почитаем, относясь к последним как к варварам, но ведь по природе мы все абсолютно равны, и греки, и варвары».

«Просветительство» софистов разделывается здесь не просто со старыми предрассудками аристократической касты и традиционной замкнутостью полиса, но и с общим для всех греков предрассудком

[1] Текст приводится по: Дж. Реале, Д. Антисери. *Западная философия от истоков до наших дней. Книга I. Античность.* Пер. с итал. С. Мальцевой. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. С. 60–61.

относительно их исключительности среди других народов. Гражданин любого города – такой же, как гражданин другого, представитель одного класса равен представителю другого, ибо по природе своей один человек равен другому человеку. К сожалению, Антифонт не уточняет, в чем заключается равенство, и на чем оно основывается. Говорится лишь о том, что все равны, ибо все имеют одни и те же естественные потребности, все дышат ртом, ноздрями и т.п. Лишь Сократ попытается дать решение этой проблемы.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Найдите в тексте фрагмента трактата «Об истине» подтверждение словам Дж. Реале и Д. Антисери о том, что Антифон отождествляет природу с истиной, а позитивное право – с мнением.

2. Каким образом идеи Антифона противоречат представлениям греков классического полиса об их исключительности по сравнению с варварами?

Карл Поппер. Открытое общество и его враги. Том 1. Чары Платона. *Извлечение*[1]

Софист Антифонт был первым, кто выдвинул гуманистическую или эгалитарную версию биологического натурализма. С его именем связано также отождествление природы с истиной, а соглашения – с мнением (или с «обманчивым мнением»). Антифонт был радикальным натуралистом. Он полагал, что большая часть норм не просто произвольна, но совершенно противоестественна. Нормы, говорил он, навязываются извне, в то время как законы природы неумолимы. Нарушать навязанные нормы неблагоразумно и даже опасно, если это будет замечено теми, кто их навязывает, однако с нормами не связано никакой внутренней необходимости, и тот, кто их нарушает, не должен стыдиться: стыд и наказание являются всего лишь навязываемыми извне санкциями. На этой критике конвенциональной морали Антифонт основал утилитаристскую этику. «Среди действий, о которых

[1] Текст приводится по изданию: Поппер К.Р. *Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона.* Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 104–105.

я здесь говорил, многие противны природе, потому что они влекут за собой многие страдания там, где должны быть немногие, и немногие радости там, где должны быть многие, а также приносят вред там, где его можно избежать». Одновременно он подчеркивал необходимость самоконтроля. Вот как он формулировал свой эгалитаризм: «Мы, благородные, почитаем и преклоняемся. Не так низкорожденные, подобные варварам. По природным дарованиям все люди равны, будь они греками или варварами... Все мы вдыхаем воздух ртом и носом».

Майкл Гагарин. Об истине Антифоновой «Истины». *Извлечение*[1]

Двусмысленность также присутствует в 44A, где Антифон говорит: «мы стали варварами по отношению друг к другу, тогда как по природе мы все одинаково способны быть как варварами, так и греками». Первая часть утверждения явно подразумевает два противоположных тезиса. С одной стороны, греки и варвары различаются. Сами по себе слова «греки» и «варвары» предполагают, что это две разных категории людей, и глагол *bebarbarômetha* явно означает, что варвары (в противоположность грекам) обладают определенными узнаваемыми, притом негативно оцениваемыми, характеристиками…

С другой стороны, Антифон утверждает, что греки и варвары одинаковы, и это подтверждается «необходимыми по природе качествами», названными в следующем предложении. Дыхание, смех и остальное не оставляют места для того, чтобы проводить различие между двумя группами… Идея Антифона заключается не просто в том, что греки и варвары равны от природы и различны согласно конвенции…, но также и в том, что греки как отличаются от варваров, так и одинаковы с ними. Здесь истина предстает как сложная комбинация двух противоположных аргументов.

Ответьте на вопрос к тексту:

В чем отличие того, как Майкл Гагарин интерпретирует высказывание Антифона о равенстве греков и варваров, и интерпретациями

[1] Текст приводится по: См.: Gagarin M. The Truth of Antiphon's "Truth" // *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 1991. P. 7–8.
URL: http://orb.binghamton.edu/sagp/190/ (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Дж. Реале и Д. Антисери, а также К. Поппера? Какая из трактовок кажется вам более убедительной и почему?

Мартин Оствальд. *Nomos* и *Phusis* в трактате Антифона *"Peri Alêtheias"*. *Извлечение*[1]

Еще две идеи содержатся в отрывках о *nomima*. Во-первых, *nomima*, выступающие предметом обсуждения, – и, по-видимому, также *nomoi* – являются действующими в рамках конкретного общества, «го́рода, гражданином которого некто является»; в отличие от *phusis*, они не обладают универсальной действенностью. Во-вторых, характер данного общества определяется во втором отрывке словами «те, которые являются участниками соглашения». Этот характер становится понятным из предшествующего отрывка: «Предписания законов *(tà tôn nòmōn)* случайны, тогда как предписания природы неотвратимы; предписания законов, основанные на соглашении, существуют не по природе, тогда как предписания природы *(tà tēs phúseōs*), будучи естественными, не основываются на соглашении». Важность этого утверждения невозможно переоценить. Это не только наиболее раннее явное утверждение договорной теории, которое дошло до нас от греков, но оно также отличается от современных ему интерпретаций закона *(nomos)* (таких, как у Протагора…) тем, что оно не обращается к историческому развитию, чтобы объяснить его характер. Исходя из молчаливого предположения, что все законы – дело рук человека, оно принимает соглашение между гражданами как их само собой разумеющееся основание, хотя мы и не знаем, является ли это оригинальной теорией Антифона или взглядом, заимствованным у предшественников.

Ответьте на вопрос к тексту:

В чем, по мнению М. Оствальда, состоит важность утверждения Антифона о предписаниях закона, основывающихся на соглашении?

[1] Текст приводится по: Ostwald M. Op. cit. P. 298. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Фернанда Деклева Каицци. Протагор и Антифон: полемика между софистами о справедливости. *Извлечение*[1]

Справедливость у Антифона имеет отношение к интересам человека, поскольку ей необходимо следовать, принимая во внимание законы, в присутствии свидетелей. Однако в отсутствие свидетелей нужно следовать природе. В следующем шаге своего рассуждения он настаивает на том, что предписания природы необходимы и не являются результатом соглашения. Их нарушение с неизбежностью повлечет вред, независимо от свидетельств окружающих. Что Антифон имеет в виду, так это первичные, или биологические, требования человеческой природы. Он не отрицает, что в *некоторых* ситуациях следование велениям справедливости может быть полезным; что он считает «враждебным природе», так это «*большая* часть того, что справедливо согласно законам». Но на деле его позиция оказывается довольно радикальной, если мы примем во внимание подчеркивание им сильной противоположности между законами и природой, роли свидетелей, различия между санкциями, зависящими от *doxa* («видимости» / «мнения»), применяемыми лишь когда нарушителя застигнут, и «необходимыми» и «истинными» санкциями природы. Антифон отделяет интерес индивида от повиновения закону как таковому и, в противоположность Протагору, лишает справедливость универсального основания (Зевсова дара человеку *aidṓs* и *díkē*), делающего ее отличительной чертой человеческой природы и гарантирующей совпадение справедливости и полезности.

Многие из идей Антифона, как кажется, отражают опыт афинской жизни, рассматриваемый с позиции, подчеркивающей неспособность городских установлений удовлетворить человеческие потребности, и подтверждаемой очевидными фактами. Обращение к природе с точки зрения жизни и смерти как единственных критериев пользы и вреда; соединение полезного и приятного, с одной стороны, и вредного и мучительного, с другой; наблюдение, что закон не в силах защитить индивидов даже когда они ему следуют, и еще менее – когда они являются пострадавшей стороной; отсылка к судебной проце-

[1] Текст приводится по: Decleva Caizzi F. Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. by A.A. Long. Cambridge, 1999. P. 324–325. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

дуре и убедительности аргументов как к тому, что намного сильнее правды или лжи, – все предполагает мораль преимущественно эгоистическую, направленную на самозащиту, искусную в самооправдании тем, что она указывает на неспособность правосудия и закона обеспечить индивидуальную безопасность.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Как, по мнению Ф. Деклевы Каицци, Антифон понимает предписания природы?

2. Противопоставляет ли Ф. Деклева Каицци взгляды Антифона воззрениям Протагора, и если да, то в чем именно?

3. Какие факторы, с точки зрения Ф. Деклева Каицци, повлияли на понимание Антифоном природы и справедливости?

Джордж Б. Керферд. Морально-политические идеи софиста Антифона. Переоценка. *Извлечение*[1]

Возможно, наиболее важный момент здесь в том, что смерть, как утверждается, принадлежит к *hē phùsis* (природе – *прим. составителей пособия*), и в то же время она либо идентифицируется с тем, что неблагоприятно, либо рассматривается как результат того, что неблагоприятно. Это должно означать, что наряду с преимуществами, проистекающими из *phùsis*, а не из законов, существуют также и неудобства, исходящие от *phùsis*, а не от законов. Иными словами, не все, что исходит от *phùsis*, является полезным. Из фрагмента ясно, что полезное рассматривается как желательное. Соответственно, *phùsis*, по мнению Антифона, вовсе не установлена в качестве стандарта действия либо окончательного блага. Это источник вещей как полезных, так и неблагоприятных, и только первые считаются благом. Иначе говоря, стандарт – не *phùsis* как таковая, а *tò xumphéron* (полезное – *прим. составителей пособия)*, или точнее – *tà tḛ̃ phúsei xumphéronta* (то, что полезно для природы – *прим. составителей пособия)*, фраза, которой обрывается столбец 4.

[1] Текст приводится по: Kerferd G.B. The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist. A reconsideration // *The Cambridge Classical Journal.* 1957. Vol. 4. P. 31–32. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Ответьте на вопрос к тексту:

Если рассматривать Антифона как теоретика естественного права, что, по его мнению, могло бы служить стандартом, на который следует ориентироваться как позитивному праву, так и человеку в своем поведении?

Вернер Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека.

Том 1. *Извлечение*[1]

КРИЗИС ГОСУДАРСТВА И ВОСПИТАНИЕ

Образовательная идея софистов составляет кульминационный пункт внутренней истории греческого государства. И хотя оно уже в течение столетий определяло и формировало бытие своих граждан, а его божественный космос превозносила поэзия всех жанров, еще никогда непосредственные воспитательные функции государства не были столь всеохватывающе представлены и обоснованы. Софистическое образование выросло не только из практических потребностей политики, оно воспринимало государство как цель и идеальный критерий всякого воспитания, и в теории Протагора казалось, что государство является прямо-таки источником всех воспитательных сил, более того – единственным великим воспитательным учреждением, которое пронизывает все свои законы и социальные учреждения этим воспитательным духом. Точно так же государственная концепция Перикла, какой ее представляет Фукидид в надгробной речи, завершается похожим признанием государства в качестве воспитателя и находит, что в общественной жизни Афин эта культурная миссия государства исполняется образцово. Мысли софистов, таким образом, проникли в реальную политику, они овладели государством. Другого истолкования это положение дел не допускает. Перикл и Фукидид и в других отношениях проникнуты софистическим духом, поэтому и в этом пункте они, очевидно, играют пассивную роль воспринимающих, а не активную – задающих. Их воспитательная концепция государства обретает значимость благодаря тому, что Фукидид сочетает

[1] Текст приводится по: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / пер. с нем. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. С. 372–384.

ее с другой, новой точкой зрения: в сущности современного государства заключено стремление к власти. Между этими двумя полюсами – властью и воспитанием – создается напряжение в государстве классической эпохи и, даже если государство воспитывает людей исключительно для себя, это напряжение все равно присутствует. Требование, чтобы индивиды жертвовали ради его целей жизнью, предполагает, что эти цели созвучны правильно понятому благополучию целого и его частей. Это благополучие должно соизмеряться с объективной нормой. Таковой для грека отныне становится право, дике. На ней основано благозаконие и – тем самым – благоденствие города. Поэтому для Протагора государственное воспитание означает воспитание справедливости. Но именно в этот момент в эпоху софистов происходит государственный кризис, который одновременно становится и тяжелейшим кризисом воспитания. Влияние софистов было бы безмерно преувеличено, если, как это часто бывает, на них одних возложили бы ответственность за этот процесс. Просто он проявляется самым наглядным образом в их учении, так как оно наиболее сознательно отражает все проблемы той эпохи и так как воспитание должно сильнее всего ощущать крушение общепризнанного авторитета.

Нравственный пафос, с которым Солон внес правовую идею в афинское государство, был еще жив в нем во времена Перикла. Высшая гордость Афин – быть стражем права на земле и убежищем всех неправедно преследуемых. Но и после введения народоправия старая борьба за конституцию и законы никогда не утихала, просто новое время вело ее другим оружием, о разрушительной силе которого и опасности благочестивые и честные предки даже не догадывались. Была, правда, одна господствующая концепция, имевшая достаточно сил проложить себе дорогу – демократическая идея, которая с момента счастливого окончания персидских войн приобретала все большую популярность и согласно которой любое решение и любое право зависели от воли большинства. Она проложила себе путь среди кровавых сражений и при постоянной угрозе гражданской войны, и даже длительное, практически никем не оспариваемое господство такого выдающегося государственного деятеля, как Перикл, который и сам происходил из знатного дома Алкмеонидов, было куплено только дальнейшим расширением народных прав. Но под поверхностью официальных демократических Афин, не потухая, тлела искра него-

дования лишенной своих политических прав аристократии или, как ее именовали противники, олигархии.

Пока во внешнеполитической сфере демократия под руководством виднейших людей шла от победы к победе и вожжи были в руках одного, аристократы были отчасти действительно лояльны, отчасти же им приходилось – пусть лицемерно – изображать расположение к народу, поддакивать ему – искусство, которое скоро достигло в Афинах удивительного расцвета и подчас принимало гротескные формы. И только Пелопоннесская война, которая стала последним и роковым испытанием для непрерывно возраставшего могущества Афин, после смерти Перикла стала все более и более разрушать авторитет государственного управления и вместе с тем самого государства, что в конечном итоге довело накал внутренней борьбы за власть до высшей точки. Обе партии состязались оружием новой софистической риторики и искусства спора, и, собственно, невозможно утверждать, что софисты в силу своих политических воззрений должны были занять ту или иную сторону. Но если еще для Протагора наличная демократия была просто «государством», сосредоточившим на себе все его воспитательные усилия, то теперь, наоборот, мы видим, что противники демоса владеют оружием, применению которого они научились у софистов. И хотя изначально оно было выковано не для того, чтобы обратиться против государства, то теперь оно стало смертельно опасным для него, и прежде всего эта опасность заключалась не в риторическом искусстве, но в мыслях софистов о природе права и закона, игравших важную роль в этой борьбе. Последняя благодаря им превращается из простого столкновения партий в решающее состязание умов, подрывающее принципиальные основы существующего порядка.

Для древнейших времен правовое государство было великим завоеванием. Дике – могущественная богиня, никто не может безнаказанно посягать на священные основы ее порядка. Земное право коренится в божественном. Это общегреческое воззрение. Оно не изменилось при переходе от древней авторитарной формы государства к новой, основанной на разуме, только содержание, которое считали санкционированным богами, стало иным. Божество приобрело черты человеческого разума и справедливости. Тем не менее, авторитет нового закона основывается, как и прежде, на его согласии с божествен-

ным или, как выразилась бы философская мысль нового времени, – на его согласии с природой. Природа стала для философской мысли воплощением божественного. В ней царствует тот же закон, та же Дике, которая в человеческом мире почиталась высшей нормой. Таково было происхождение идеи космоса. Но в течение V века этот образ природы вновь изменился. Уже у Гераклита космос все снова и снова возникает из непрестанной борьбы противоположностей. «Война – отец вещей». Постепенно осталась только война: космос оказался случайным продуктом принуждения и перевеса в механической игре сил.

На первый взгляд трудно решить, является ли это воззрение на природу первым шагом, а ее перенос в человеческую сферу – вторым, или же то, что человек признает вечным законом мирового целого, является лишь проекцией его изменившегося «натуралистического» взгляда на человеческую жизнь. Старое и новое мировоззрение тесно соприкасается друг с другом в софистическую эпоху. В «Финикиянках» Еврипид прославляет равенство – основной демократический принцип – как закон, который сторицей соблюдается в игре природных сил и от которого не может уйти и человек. Но одновременно понятие равенства, как его воспринимает демократия, подвергается острейшей критике со стороны других, которые доказывали, что природа на самом деле не знает этой механической «исономии»[1]: в ней всегда властвует сильнейший. В обоих случаях кажется очевидным, что образ бытия и его прочного миропорядка целиком зависит от человека и толкуется в противоположных смыслах, в зависимости от разных точек зрения. Мы имеем параллельно друг с другом, так сказать, аристократическую и демократическую картину природы и мира. Новое мировоззрение показывает, что усиливаются голоса тех, кто, вместо того чтобы почитать геометрическое равенство, настаивают на природном неравенстве людей и делают это обстоятельство исходным пунктом для всего своего правового и государственного мышления. Точно так же как и их предшественники, они обосновывают свою точку зрения божественным миропорядком и могут даже льстить себя надеждой, что выводы новейшего естествознания или философии подтверждают их правоту.

[1] Ισονομία (isonomía) с древнегреч. – равенство, равноправие, равное распределение (прим. составителей пособия).

Незабываемое воплощение этого принципа – Калликл в платоновском «Горгии»...

Воспитание в духе Протагора, т. е. в духе традиционного идеала «справедливости», атакуется Калликлом с такою страстью, которая позволяет нам непосредственно сопережить полную переоценку всех ценностей. То, что для афинского государства и его граждан – высшее право, для него означает вершину несправедливости. «Мы воспитываем самых лучших и сильных среди нас с детских лет, словно львят, и приручаем их заклинаниями и ворожбою, внушая, что каждый должен довольствоваться равным с другими и что именно это – прекрасно и справедливо. Если же однажды появляется человек с действительно сильной природой, то он стряхивает все это с себя, рвет оковы и вырывается на свободу, попирая все наши писания, чародейства и волшебство и все противоречащие природе законы, он, раб, встает во весь рост и оказывается нашим господином – вот тогда-то прорывается искра природного права». Для этой точки зрения закон – искусственное ограничение, договоренность организованных слабых с целью сковать и принудить выполнить свою волю своих естественных господ, сильнейших. Природное право вступает в острый конфликт с человеческим. При сопоставлении с его нормой то, что государство равенства называет правом и законом, есть чистейший произвол. Нужно ли к нему приспосабливаться – для Калликла исключительно вопрос силы. Понятие справедливости в смысле закона во всяком случае утратило для него свой внутренний нравственный авторитет. В устах афинского аристократа это открытое объявление о революции. И на самом деле государственная власть осуществлялась с 403 года после падения Афин в этом ключе.

Нужно уяснить себе значимость того духовного процесса, чьими свидетелями мы здесь являемся. Непосредственно с точки зрения нашей эпохи мы не можем сразу же дать ему полную оценку, ибо, хотя такая позиция по отношению к государству, которую разделяет Калликл, при любых обстоятельствах должна похоронить его авторитет, все же из представления, что в политической жизни все решает простой перевес сил, для нравственной позиции отдельного человека в частной жизни по современным понятиям еще не следует с необходимостью, что это равнозначно провозглашению анархии. Для нашего современного сознания политика и мораль стали областями, далеко

отстоящими друг от друга, – безразлично, справедливо это или нет; правила действия в той и другой сфере не могут безоглядно отождествляться. Все теоретические попытки преодолеть этот раскол ничего не меняют в том историческом факте, что наша этика восходит к христианской религии, а наша политика – к античному государству, и что, таким образом, они растут из разных нравственных корней. Эта санкционированная тысячелетней привычкой двойная бухгалтерия, недостатки которой современная философия даже пытается превратить в достоинства, была грекам неизвестна. В то время как мы в государственной морали все время усматриваем в первую очередь противоположность индивидуальной этике и многие мысленно не хотели бы употреблять это слово без кавычек, для греков классической эпохи, да и для всей полисной культуры это тавтология, поскольку для них государство вообще является единственным источником всех нравственных норм, и нельзя предсказать, какая может быть другая этика, кроме государственной (т. е., кроме закона гражданской общины, в которой живет человек). Отличная от нее частная мораль – для грека мысль невозможная. Мы должны здесь полностью отказаться от нашего понятия индивидуальной совести. Конечно, оно также возникло на греческой почве, но лишь в относительно позднюю эпоху. Для грека V столетия есть лишь две возможности: либо государственный закон – высший критерий человеческой жизни и находится в согласии с божественным миропорядком, и тогда человек и гражданин – одно, и первый без остатка растворяется в другом; либо нормы государственной жизни противоречат нормам, установленным природой и божеством, и потому человек имеет право не признавать государственные законы, но тогда его существование выпадает из полисной общины и оказывается беспочвенным, если только как раз этот вечный более высокий порядок природы не даст его мысли нового более надежного основания.

От зияющей пропасти между государственным и космическим законом ведет прямой путь к космополитизму эллинистической эпохи. Среди софистов нет недостатка в таких, которые открыто вывели это следствие из своей критики закона, νόμος’а. Это первые космополиты. По всей видимости, они представляли собой другой тип, нежели Протагор. Платон противопоставил его последнему в образе универсалиста Гиппия из Элиды. Он вкладывает ему в уста слова: «Гос-

пода присутствующие, в моих глазах все вы родственники, одно семейство и сограждане, хотя и не по закону, но по природе. Ведь подобное родственно подобному по природе, но закон – тиран людей – вынуждает во многом противоречить природе». Противопоставление закона и природы, νόμος и φύσις, здесь то же самое, что и у Калликла, но исходный пункт и направление критики закона отличается принципиально. Правда, оба начинают с разрушения господствующего понятия равенства, ибо оно является сутью обычного восприятия справедливости. Но Калликл противопоставляет демократическому идеалу равенства факт естественного неравенства людей, в то время как софист и теоретик Гиппий, напротив, находит демократическое понятие равенства слишком узким, поскольку оно действует лишь для свободных, равноправных и одноплеменных граждан собственного полиса. Гиппий хочет равенство и родство распространить на весь род человеческий. Подобным же образом высказывается и афинский софист Антифонт в своей просветительской книге «Об истине», от которой сравнительно недавно были обнаружены в Египте довольно значительные фрагменты. «Во всех отношениях у нас одна природа – у варваров и у греков». Обоснование такого снятия всех исторически сложившихся национальных различий является в своем наивном натурализме и рационализме в высшей степени интересным контрастом калликлову энтузиазму неравенства. «Это можно увидеть по естественным потребностям всех людей. Они все могут их удовлетворять одинаковым образом, и во всех этих вещах нет никакой разницы между варваром и греком. Мы вдыхаем ртом и носом один воздух и все едим руками». Этот интернациональный идеал равенства, совершенно чуждый греческой демократии, на самом деле – предельная противоположность критике Калликла. Учение Антифонта последовательно нивелирует как национальные, так и социальные различия. «Мы почитаем и уважаем людей из знатных домов, но тех, кто не из знатных домов, мы не почитаем и не уважаем. Мы противостоим друг другу на этом основании, как представители разных народов».

С реально-политической точки зрения теория Антифонта и Гиппия с их абстрактным уравниванием не представляла в тот момент для государства сколько-нибудь серьезной опасности, поскольку она не искала или не нашла отклика у широких масс, обращаясь лишь к тесному кружку просвещенных людей, который, скорее, исповедовал

те же политические взгляды, что и Калликл. Но косвенная угроза исторически сложившемуся порядку заключалась в неприкрытом натурализме этой мысли, меривший все по своим критериям ценностей и потому подрывавшей авторитет действующих норм. Этот образ мыслей можно проследить вплоть до Гомера, он был изначально близок греческому жизнеощущению. Врожденный ему взгляд на целое мог оказать самое различное влияние на мышление и поведение людей, – в зависимости от своего склада каждый человек видел в этом целом совершенно разное. Один видел его преисполненным героическими событиями, требовавшими от благородного человека предельного напряжения сил, другой – что в мире все происходит «совершенно естественно». Один охотнее пошел бы на геройскую смерть, чем потерял свой щит, другой бросал его и покупал себе новый – жизнь была ему милее. Современное государство предъявляло высочайшие требования к дисциплине и самопреодолению, и государственное божество освящало их. Но современный анализ человеческой деятельности рассматривал вещи чисто каузально и физически и вскрывал всепроникающее противоборство между тем, к чему человек стремится и чего избегает от природы, и тем, к чему закон предписывает ему стремиться и чего избегать. «Большая часть предписаний закона враждебна природе», – говорит Антифонт, а в другом месте он называет закон «оковами для природы». В дальнейшем это признание ведет к тому, что понятие справедливости, идеал прежнего правового государства, оказывается подорванным. «Под справедливостью понимают то, что человек не нарушает законы того государства, чьим гражданином он является». Уже в речевой формулировке ощутима релятивизация значимости законодательной нормы. Ведь в каждом государстве, в каждом городе – другие законы. Должно ими руководствоваться, если хочешь там жить, это верно и на чужбине; но им не подобает абсолютная обязывающая сила. Оттого они воспринимаются с совершенно внешней стороны, не как запечатленный у человека внутри образ мыслей, а как барьер, который не дозволено переступать. Но если внутренней обязывающей силы у закона нет, и справедливость – лишь внешняя лояльность поведения, чтобы избежать невыгоды в виде наказания, то вряд ли закон будут выполнять там, где нет никакого повода соблюдать внешние приличия перед людьми и где действуешь без свидетелей. И в самом деле, в этом пункте для

Антифонта обнаруживается сущностное различие между законодательными нормами и нормами природы. Нормой природы даже и в отсутствие свидетелей нельзя пренебрегать безнаказанно. Здесь нужно оглядываться не только на «видимость», но и на «истину», как говорит софист, явно намекая на заглавие своего произведения. Таким образом, его цель заключается в том, чтобы релятивировать искусственную норму закона и показать истинность природных норм.

При этом думаешь о возрастающем объеме законотворческой продукции тогдашней греческой демократии, которая хотела все законодательно закрепить, но при этом постоянно впутывалась в противоречия с самой собой и должна была менять или отменять существующие законы, чтоб расчистить место для других; а также о словах Аристотеля в «Политике», что для государства лучше иметь плохие, но прочные законы, чем постоянно меняющиеся, даже если бы они оказались хорошими. Жалкое впечатление от массовой законодательной продукции и партийно-политической борьбы вокруг нее со всеми ее случайностями и человеческими страстями должно было расчистить путь релятивизму. Но не только антифонтовское раздражение по поводу законов имеет свое отражение в современном общественном мнении – достаточно вспомнить фигуру поколоченного при вполне искреннем одобрении публики продавца самоновейших решений народного собрания в аристофановской комедии, чтобы понять: натурализм также соответствует основному течению эпохи. Большая часть убежденных демократов понимала под своим идеалом не что иное, как государство, в котором «можно жить, как хочешь». Перикл также в своей характеристике афинского государственного устройства считается с этим, представляя дело таким образом, как будто в Афинах строжайшее соблюдение закона все же не мешает никому позволять себе личные удовольствия, без того чтобы общество смотрело на это с презрением. Но это сбалансированное равновесие наказуемости в общественной и толерантности в личной жизни, сколь бы правдиво оно ни звучало в устах Перикла и сколь бы человечно ни было само по себе, конечно, не распространялось на всех, и, по-видимому, неприкрытая откровенность Антифонта говорит от лица скрытого большинства его сограждан, когда он единственным естественным оселком для любого человеческого действия признает полезность и, в конечном итоге, приятное и доставляющее удоволь-

ствие. Этот пункт навлек на себя позднее критику Платона, когда тому потребовалось заложить более прочные основы для своей новой государственной постройки. Не все софисты столь открыто и в столь обобщенной форме признают себя сторонниками гедонизма и натурализма. Протагор, очевидно, этого не делал, поскольку, когда Сократ в платоновском диалоге пытается сбить его с толку, он самым определенным образом отрицает, будто когда-либо защищал подобную точку зрения, и только рафинированно-диалектическому сократовскому искусству изобличения удается поймать достопочтенного мужа на том, что он действительно втайне оставил для гедонизма, не допущенного к парадному крыльцу, заднюю дверь открытой.

И все же, подобный компромисс, по-видимому, всегда отличал лучший тип современников. Антифонт к нему не относится. Зато его натурализм обладает преимуществом последовательности. Его различение «при свидетелях или без» на самом деле вскрывает основную проблему тогдашней морали. Эпоха созрела для нового, внутреннего обоснования нравственного поведения. Только это последнее могло придать новые силы авторитету закона. Простое понятие законопослушности, которое для древнего правового государства сразу после его возникновения было великим и освобождающим шагом, теперь уже было недостаточным, чтобы выразить более глубокое нравственное сознание. Как и любая основанная на законе этика, оно было подвержено опасности придать поведению внешний характер, т. е. воспитать его в обычном социальном лицемерии. Уже Эсхил говорит о подлинно мудром и справедливом человеке – при этом зрители должны были обратить взоры в сторону Аристида: «Он не казаться хочет лучшим, хочет быть».

Более глубокие умы уже осознали, от чего это зависит. Но обычное понятие справедливости не знало ничего другого, кроме корректного и не противоречащего закону поведения, и для большинства страх перед наказанием оставался основным мотивом соблюдения законов. Последней опорой их внутреннего авторитета была религия. Но и против нее натуралистическая критика обратилась без боязни. Представитель младшей тирании Критий написал драму «Сизиф», где на сцене в открытую декламировалось, что боги – хитрый вымысел государственных людей, чтобы заставить уважать созданные ими законы. Чтобы помешать людям пренебрегать законами, ко-

гда они действуют без свидетелей, они создали богов в качестве как бы невидимых и всезнающих свидетелей, всегда присутствующих при любом человеческом поступке, и удерживали таким образом народ в повиновении страхом перед ними. Отсюда становится понятным, почему Платон в «Государстве» выдумывает басню о кольце Гига, которое делает своего владельца невидимым для людей. Оно должно отличить того, кто действует из внутренней справедливости, от лишь внешним образом лояльного человека, чей единственный мотив – оглядка на общественную видимость. Та проблема, которую он решает таким образом, – проблема, намеченная Антифонтом и Критием. Не иначе поступает и Демокрит, когда он в своей этике придает древнеэллинскому понятию αιδώς, внутреннего страха, новое значение и на место страха перед законами, подорванного софистами типа Антифонта, Крития и Калликла, ставит αιδώς человека перед самим собой.

От этих новых построений мысль Гиппия и Антифонта, как и мысль Калликла, была весьма далека. Реальной борьбы за предельные вопросы религиозного или нравственного сознания мы у них не обнаруживаем. Воззрениям софистов о человеке, государстве и мире не хватает серьезности и глубины метафизического обоснования, каковым обладала та эпоха, которая придала аттическому государству его форму, и каковое следующее поколение вновь обрело в философии. Однако было бы несправедливо искать истинный их вклад в этой области. Как уже было сказано, он заключался в гениальности их формального воспитательного искусства. Их слабость вытекает из проблематичности интеллектуальной и нравственной субстанции, из которой черпает свое внутреннее содержание их воспитание – и которую они разделяли со всею своей эпохой, и весь блеск искусства и вся государственная мощь не должны обольщать нас относительно ее истинного состояния. Вполне естественно, что как раз это столь индивидуалистическое поколение выдвинуло с неслыханной доселе настойчивостью требование образовывать людей и осуществляло его с виртуозным умением. Но столь же необходимо должно было оно в один прекрасный день признаться самому себе, что никакая эпоха не чувствовала столь сильного недостатка в воспитательной силе, чем их собственная, поскольку при всем богатстве дарований ей не хватало

важнейшего для этого призвания – внутренней убежденности в своей цели.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Как в Древней Греции VI-V вв. до н.э. связаны между собой государство (полис), воспитание, закон и справедливость?

2. О каком государственном кризисе, проявившемся в учении софистов, говорит Йегер?

3. Какое социальное противоречие обострилось в Афинах в году Пелопоннесской войны? Почему в сложившихся условиях одной из основных мишеней для критических атак стал закон?

4. Какие изменения претерпели к V в. до н.э. философские представления о природе по сравнению с более ранним периодом?

5. Как социальное положение и политические представления различных социальных групп того времени влияли на складывавшиеся у них картины природы и мира?

6. Что мы узнаем о взглядах персонажа диалога «Горгий» Калликла на природное право?

7. В чем, как полагает Йегер, отличие современных представлений о соотношении политики и морали от древнегреческих?

8. Чем противопоставление природы и закона у Антифона отличается от такого противопоставления у Калликла?

9. Объясните смысл выражения «релятивизация значимости законодательной нормы». В чем, по мысли Антифона, отличие норм природы от норм закона?

10. Что Антифон в конечном итоге признает единственным естественным стандартом? Отличается ли в этом отношении от него Протагор?

11. В чем, по мнению Йегера, заключалась основная моральная проблема эпохи софистов, которую вскрывало различение «при свидетелях или без», проводимое Антифоном?

12. Чему была посвящена драма Крития «Сизиф»? Какой ответ на проблемы, намеченные Антифоном и Критием, предлагают Платон и Демокрит?

13. В чем, по мнению Йегера, заключается сила и слабость открытий, сделанных софистами?

Раздел 4. СОКРАТ

А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. Из книги «Платон. Аристотель»[1]

…Сократ был самого простого происхождения. Родился он около 469 года. Отец его – каменотес Софрониск из дема[2] Алопеки, а мать Фенарета – повивальная бабка.

Уже в пожилом возрасте он женился на некоей Ксантиппе, имел троих детей, однако не заботился о житейских благах, не занимался никаким ремеслом, но зато был подлинным философом, а именно «любителем мудрости» и искателем истины.

Сведения о Сократе чрезвычайно противоречивы. Сам он ничего не писал, а лишь беседовал, задавая вопросы собеседнику, наводя его на правильный путь. Но вокруг Сократа всегда были друзья, участники его бесед, молодежь и старики, называвшие себя часто его учениками, хотя сам он их таковыми не считал, так как философской школы в строгом смысле слова он не возглавлял и не имел. Сократ был задирист, остроумен, беспокоен, насмешлив и не считался с положением, богатством, связями и общественной значимостью своих собеседников. Деньги он презирал и осмеивал так называемых «учителей мудрости», софистов, которые обучали красноречию молодежь большею частью из состоятельных семей и брали за это огромную плату, что было удивительно для афинян, не считавших философию ремеслом, нуждающимся в денежном вознаграждении.

Сведения о Сократе дошли до нас из самых разнообразных источников, и на первый взгляд в них очень много противоречивого. Здесь есть свидетельства таких младших современников Сократа, как знаменитый комедиограф Аристофан; верных учеников Сократа – историка и философа Ксенофонта и самого Платона. Сведения о Сократе дают нам так называемые «сократики», слушатели Сократа, которые сами впоследствии основали новые философские школы. Евклид из Мегары, Федон из Элиды, Антисфен Афинский, Аристипп из Ки-

---

[1] Текст приводится по: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель / 3-е изд., испр. и доп. М.: Молодая гвардия, 2005. С. 16–36.

[2] Аттика была поделена Клисфеном (VI в. до н. э.) на 10 административных округов – фил, каждая из которых, в свою очередь, делилась на 10 более мелких единиц – демов.

рены. Немногие, но важные замечания об идеях Сократа находят у Аристотеля, ученика Платона.

Аристофан в комедии «Облака», поставленной в 423 году до н. э., изобразил Сократа в виде забавного персонажа, главы некоей подозрительной школы софистов «мыслильни», обманщика и выдумщика, изобретателя некой новой религии и новых богов, какими здесь являются облака. Эта безжалостная пародия Аристофана до некоторой степени отражала неясные слухи, бродившие среди необразованных и жадных до новостей афинских обывателей. Но вместе с тем эта пародия свидетельствовала о славе Сократа и его широкой известности. Попасть в качестве персонажа комедии знаменитого Аристофана на подмостки театра мог только очень популярный человек, обладавший огромным влиянием на людей. Во всяком случае, Сократ – завсегдатай улиц, рынков и дружеских собраний, бедно одетый, босой, небольшого роста, скуластый, со вздернутым носом, толстыми губами и шишковатым лбом, лысый, напоминал собою комическую театральную маску. Его загадочная манера разговаривать доверительно, интимно, дружески и вместе с тем иронически приводила в смущение собеседника, который вдруг осознавал себя ничтожеством, глупым, растерянным. Вопросы Сократа о том, что такое красота, справедливость, дружба, мудрость, храбрость, заставляли задумываться не только о философских понятиях, но и о жизненных ценностях. Сократ разъяснял предназначение человека в обществе, его обязанности, его взаимоотношения с законами, почитание богов, необходимость образования, воздержания от грубых страстей, приобретения друзей, то есть практическую ориентацию человека в жизни, руководствующегося совестью, справедливостью и гражданским долгом. Казалось бы, весь этот круг вопросов должен был иметь огромное воспитательное значение. Но идеал сократовского человека, скромного бессребреника, живущего по совести, только раскрывал перед большинством их пороки и низменные стремления, так и оставаясь недосягаемым. Обличение богатства, гордости, честолюбия вызывало гнев и даже ненависть к Сократу, который заставлял человека признать свое полное ничтожество. Сил же преодолеть недостатки и начать какую-то иную жизнь хватало не у всех. И те, кто ощущал свое бессилие, в глубине души осуждали человека, который разбудил их совесть, доказал их невежество, смутил их покой, лишил уверенности в своих силах и по-

сеял сомнение в давно установленных традициях. Путь морального самосовершенствования и жизни в идеях, а не в приобретении материальных благ, был слишком тяжел для среднего человека. Немногие шли за Сократом, и часто это были молодые люди из богатых и знатных семей, пресыщенные именно материальными благами, возмутившиеся против родительского и государственного авторитета и питавшие мечты о быстрых и радикальных преобразованиях в обществе. Как это ни парадоксально, некоторые молодые друзья Сократа вовсе не собирались постепенно воспитывать и образовывать «среднего» человека или вразумлять и наставлять «лучших» богатых граждан. Путь сократовского убеждения был слишком долог и подавить «большинство», то есть народ, в беспрекословном послушании идеальному законодательству казалось им проще и доступнее. Так, политические деятели Критий и Алкивиад, искавшие мудрость у Сократа, были участниками антидемократических переворотов, стремились к «олигархии», «власти немногих», к тому, что тогда называли тиранией, тем самым предав идеи Сократа и действуя вопреки им…

Сам же Сократ, если судить о нем, в свою очередь, по всей этой мозаике сведений, дошедших от его прямых учеников в философии, предстает в чрезвычайно противоречивом виде. В Сократе уживается критика власти большинства, то есть демократии, и почитание законов, беспрекословное выполнение гражданского долга. Ирония и сомнение у него – рядом с глубокой верой в добрую основу человека. Стремление к идеальному бытию ничуть не мешает ему в земной дружбе и веселых пиршественных беседах. Вера во внутренний голос, «даймон», совесть, отвращающую Сократа от недостойных поступков, уживается с верой в древние мифы о загробной судьбе человеческой души. Сознание своего ничтожества неразрывно у Сократа с твердым убеждением в предназначении к высокой цели самого себя, человека, которого Дельфийский оракул назвал мудрейшим из греков.

Может быть, не так уж неправ Аристофан, который пародийно обобщил колоритно-противоречивую фигуру бродячего мудреца, доведя до абсурда те стороны его характера и его стремления, которые так поражали каждого добропорядочного афинского гражданина, привыкшего к налаженной и освященной временем системе отношений между людьми, человеком и богами, человеком и отеческими законами.

Еще более интересным встает перед нами образ Сократа, если судить о нем по главнейшим источникам – «Воспоминаниям» Ксенофонта и диалогам Платона. Эти книги открывают нам того Сократа, который стал живой легендой. А так как Ксенофонт и Платон были верные друзья своего наставника и, конечно, соперничали между собой, в течение всей жизни обращаясь к памяти Сократа, то их сочинения, дошедшие до нас не во фрагментах, а, наоборот, с удивительной полнотой, являются главным свидетельством в жизнеописании их общего учителя и друга.

Ксенофонт создал свой идеал Сократа – моралиста, устойчивого, упорного, но несколько надоедливого разговорщика, приводившего всех в смущение своей безупречной логикой. Платоновский Сократ – живой, задорный, любитель застольных бесед, фигура одновременно трагическая и забавная, редкостное сочетание аскетического мудреца и шутовского маскарада.

Не будем чересчур критичны, уличая в несоответствиях и противоречиях авторов сочинений, где главным действующим лицом является Сократ…, ибо даже легенда всегда отражает стремление и чаяния человека определенной эпохи, ибо миф всегда в своей основе имеет зерно истины…

Увлечение философией и проблемами смысла жизни отнюдь не мешало Сократу неукоснительно выполнять свой долг перед родиной. В Пелопоннесскую войну он участвовал в сражениях при Потидее (432 г.), Делии (424 г.) и Амфиполе (422 г.), где вел себя достойно и мужественно. Сократ настолько погрузился в размышления и созерцание идей, что, как пишет Платон, в лагере под Потидеей однажды простоял неподвижно на одном месте весь день и всю ночь до рассвета на удивление людям. В сражении при Де-лии он будто бы спас жизнь Ксенофонту, упавшему с коня. А когда войско отступало, он с большим самообладанием пробивался вместе с известным своей храбростью военачальником Лахетом, так что даже издали было видно, что этот человек постоит за себя.

Но вот однажды произошел случай, изменивший дотоле размеренное течение жизни философа.

Херефонт, один из ближайших и пылких друзей Сократа, отправился в священный город Дельфы к оракулу Аполлона и вопросил бога, есть ли на свете кто-нибудь мудрее Сократа. Ответ пифии преда-

ния толкуют по-разному. Или пифия изрекла, что никого нет мудрее Сократа. Или же она сказала: «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же – мудрейший из всех людей».

Такое признание исключительной мудрости у человека, который говорил о себе: «Я знаю то, что я ничего не знаю», – глубоко подействовало на Сократа, и он стал будто одержим идеей учить своих сограждан истинному знанию, так как считал, что есть «одно только благо – знание, и одно только зло – невежество». Слава Сократа превзошла популярность софистов. Те учили искусству спора ради самого спора, невзирая на истину и часто даже нарочито противореча ей и черное делая белым. Софисты эффектно демонстрировали свою ученость, отнюдь не отличаясь глубиной познаний, но зато они открыто восхваляли себя, как, например, Гиппий из Элиды или Фразимах, горделиво важничали, как Протагор или Горгий, окруженные учениками и поклонниками.

Сократ тоже вечно был окружен любопытными почитателями, друзьями и учениками. Но он учил бескорыстно, сам подавая пример скромности в житейском обиходе. В беседе он поглубже запрятывал свое знание предмета и внешне казался ровней какому-нибудь неопытному собеседнику, заодно с которым он пускается в поиски истины. Сократ не был спорщиком, как софист, он был диалектиком, то есть мастером выяснять суть предмета посредством вопросов и ответов в непринужденной беседе (греч. dialegomai – беседую). Столкновение мыслей, отбрасывание ложных путей, выбор наводящих вопросов, постепенное приближение к правильному знанию Сократ шутя называл «повивальным искусством», духовным рождением идеи, вспоминая, наверное, ремесло своей матери, помогавшей роженицам.

К Сократу шли те, кто глубоко и искренне пытался докопаться до правильного знания, но шли и любопытные, привлеченные его славой. Здесь были и старые и молодые. Сократ дружил с философами-пифагорейцами, своими однолетками Симмием и Кебетом. Надежнейшим другом был его сверстник Критон, совсем уже не философ, а просто добрый и благородный человек. У него были друзья в разных концах Греции, в Фессалии, Фивах, Мегаре, Элиде. Евклид из Мегары во время войны пробирался в Афины по ночам под страхом смерти, чтобы послушать Сократа. Федон из Элиды, попавший в плен и обращенный в рабство, был выкуплен при содействии Сократа и

стал его ближайшим учеником. Иные, как Херефонт, Аполлодор, Антисфен, Аристодем или Гермоген, были восторженными поклонниками Сократа, готовыми ради него бросить все блага жизни…

С Сократом искали дружбы заносчивые аристократы вроде Алкивиада, Крития или Калликла, а македонский царь Архелай пригласил Сократа к своему двору, на что получил отказ. Сократ отклонил приглашение Скопаса и Еврилоха, владетелей Фессалии и Лариссы.

Сократ был общительным человеком. Он проводил дни то в гимнасии, то в палестре, то на агоре или за пиршественным столом. И всюду он беседовал, поучал, давал советы, выслушивал. Иной раз в городе появлялась какая-нибудь приезжая знаменитость, и Сократ спешил встретиться и поспорить. Так, в 432 году в Афины вторично приехал Протагор, самый непреклонный и острый из софистов, книги которого потом сожгут в Афинах, а сам он, обвиненный в вольнодумстве, будет вынужден бежать в Сицилию и погибнет во время бури. В доме богача Каллия, где остановился Протагор, собираются известнейшие афиняне и знаменитые софисты. Протагор важно прогуливается в сопровождении почтительных поклонников, софист Продик, бывший учитель Сократа, возлежит на ложе, слушатели – на скамьях и кроватях. Дом набит гостями, так что даже кладовку пристроили для приезжих, а привратник, которому надоела толпа софистов, с трудом впускает в дом Сократа, принимая и его за надоедливого софиста. Сократ храбро и иронически спорит с Протагором, используя все приемы настоящего спора, окруженный враждебными софистами и любопытной молодежью, Алкивиадом, Критием, сыновьями Перикла, Агафоном. Еще год остался до Пелопоннесской войны, в самом начале которой умрут от чумы Перикл и оба его сына…

Мирные занятия философией не могли продолжаться вдали от политической жизни… Так, Сократ оказался замешанным в трагической истории, происшедшей с афинскими стратегами в 406 году, после сражения при Аргинузских островах. Афинский флот во главе с 10 стратегами одержал блестящую победу над пелопоннесцами. Однако афиняне не успели из-за поднявшейся бури похоронить своих погибших воинов. Боясь кары, на родину вернулись только шесть стратегов, остальные бежали. Вернувшиеся были сначала награждены за победу, а затем их обвинили как нарушителей отечественных религиозных обычаев. Власти так спешили расправиться со стратегами,

желая устрашить граждан, что потребовали решить их судьбу в один день и голосовать сразу единым списком, а не обсуждать дело каждого в отдельности. Сократ же как раз в 406 году был избран членом афинского «совета пятисот» («буле»), членом которого мог быть каждый гражданин, достигший тридцати лет. Сократ вошел в совет от своего родного дема Алопеки, входившего в филу Антиохиду. Совет делился на 10 отделений по числу аттических административных единиц, так называемых фил. В каждом отделении заседало пятьдесят человек. И в течение примерно сорока дней обязанности поочередно исполняло каждое из десяти отделений. Заседания булестов именовались пританией, а сами участники сессии пританами. Оказалось, что в момент суда над стратегами Сократ как раз был в числе пританов и более того, в самый день суда он явился эпистатом, то есть главою всего совета на данный день. Всегда независимый и справедливый, Сократ резко воспротивился незаконному поспешному суду без всякого разбирательства. Ксенофонт, современник событий, в своей «Греческой истории» и поздний историк Диодор подробно рассказывают об этом тягостном деле. Чтобы обойти упорство Сократа, решили отложить постановление суда на следующий день, когда совет возглавил уже другой эпистат. Стратеги были признаны виновными и казнены. Сам же Сократ едва избежал преследований от правящей партии, нарушившей свои демократические установления. Искатель истинного знания и абсолютной справедливости, Сократ невольно вступал в конфликт и с демократами и с их врагами, не подчиняясь политическим изменениям и интригам, хотя сам совершенно был неопытен в соблюдении формальностей и даже заслужил всеобщее осмеяние, так как не знал, как надо собирать голоса в совете.

Необычный поступок Сократа не остался незамеченным. Платон в одном из своих первых произведений, «Апологии Сократа», расскажет об этой истории, вложив ее в уста самого Сократа. Но это было только начало. Хотя Сократ уверял всех, что от опрометчивых действий его отвращает какой-то внутренний голос, называемый им «даймоном», но как-то получалось так, что «даймон» никогда не запрещал Сократу вступаться за справедливость, даже если это грозило серьезным наказанием….

В 399 году на Сократа был подан донос, составленный Мелетом, богачом-кожевником Анитом и оратором Ликоном. Формально пер-

вым обвинителем был Мелет, но, по существу, главная роль принадлежала влиятельному Аниту, осуждавшему Сократа с позиций узкой консервативной благонадежности и видевшего в Сократе софиста, опасного критика старинных идеалов государственной, религиозной и семейной жизни. В обвинении значилось следующее: «Это обвинение написал и клятвенно засвидетельствовал Мелет, сын Мелета, пифеец, против Сократа, сына Софрониска из дема Алопеки. Сократ обвиняется в том, что он не признает богов, которых признает город, и вводит других, новых богов. Обвиняется он и в развращении молодежи. Требуемое наказание – смерть»…

Назначается судебное разбирательство. Оно происходит в одном из десяти отделений суда присяжных, или гелиеи, включавшей пять тысяч граждан и тысячу запасных, которые ежегодно избирались по жребию от каждой из 10 фил Аттики. В отделении, разбиравшем дело Сократа, было 500 человек. К этому количеству присоединяли при голосовании еще одного присяжного, чтобы число членов суда становилось нечетным.

Сократ должен был явиться в суд и выступить в собственную защиту. Ему предлагал помощь и даже приготовил для него речь знаменитый судебный оратор Лисий… Однако Сократ отказался от подготовленной Лисием речи, хотя в Афинах принято было даже заказывать специальным ораторам-логографам такие защитительные речи, или апологии. Сократ, привыкший беседовать с людьми разного положения, достатка и образования, решил сам убедить в своей невиновности суд, где мог заседать любой афинский гражданин, достигший двадцати лет, и где обязанности присяжных исполняли горшечники, оружейники, портные, повара, корабельщики, медники, лекаря, плотники, кожевники, мелкие торговцы и купцы, учителя, музыканты, писцы, наставники в гимнасиях и палестрах и многие-многие другие, с которыми так привычно на площадях и базарах вступал в разговоры Сократ.

Положение Сократа оказалось трудным. После того, как обвинители произнесли свои речи, слово предоставили Сократу. Однако время защитительной речи было строго ограничено, на видном месте установили клепсидру, то есть водяные часы. А ведь Сократу надо было так много сказать: и оправдаться перед обвинением двадцатилетней давности, пущенным в ход с легкой руки Аристофана, и перед

нынешними обвинителями. Ни одного конкретного, фактически установленного обвинения не существовало. Сократу приходилось, как он сам говорил, сражаться с тенями и слухами. Но он прекрасно понимал, что в клевете на него участвуют или люди, ничтожество и невежество которых он вскрывал постоянно, или наивные простаки, идущие на поводу у слухов. Ему удается во время речи задавать свои обычные иронические вопросы Мелету, и тот отвечает невпопад или молчит. Но Сократ, который так привык утверждать людей не в желаниях материальных, а в добродетели, держится достойно и не ищет снисхождения, не надеется разжалобить присяжных бедностью, старостью, тремя детьми, которые останутся сиротами. Он уверен в своей правоте, заявляя, что не перестанет и впредь воспитывать граждан. Ничего не скрывая, он по своей простоте рассказывает суду и об оракуле, признавшем его мудрейшим, и о таинственном голосе, который удержал его от недостойных поступков, и о том, как он храбро противился «тирании тридцати», и о том, как он никого специально не обучал и никогда не брал денег. В свидетели он приводит своих друзей, с трепетом слушающих его. Здесь старик Критон и его сын Критобул, Эсхин из Сфетта и его отец, Антифон и Никострат. Здесь же Аполлодор со своим братом и сыновья Аристона, Адимант и Платон. Сократ не просит суд поступиться истиной и нарушить присягу. Он ищет одной только справедливости.

Происходит перерыв в заседании, и присяжные после обсуждения дела выносят обвинительный приговор. Иные раздражены гордостью Сократа, тем, что он не плачет перед ними и не протягивает с мольбой руки. Иные страшатся человека, якобы объявленного Аполлоном мудрейшим и обладателя какого-то даймонического голоса. Другим не по нутру смирение Сократа и его непоколебимость, уверенность в собственной правоте. По свидетельству Платона, за оправдание Сократа был подан 221 голос, а против – 280 голосов. Ему не хватило всего лишь 30 голосов, так как для оправдания надо было иметь минимум 251 голос из 501 количества присяжных. По афинским законам, обвинитель, не собравший 1/5 голосов, должен был заплатить штраф в 1000 драхм и лишался права в дальнейшем подавать в суд жалобы подобного рода. Только наличие, кроме Мелета, двух других обвинителей – Анита и Ликона – обеспечило Мелету необходимое количество голосов. Мелет в своем письменном обвинении по-

требовал для Сократа смерти. По афинским законам, обвиняемый имел право, в свою очередь, предложить себе наказание. И Сократ со свойственной ему иронией предлагает для себя, для старика, много сил отдавшего на воспитание афинских граждан, пожизненный обед на общественный счет в пританее, который предназначался атлетам, заслужившим награду на Олимпийских играх. Присяжные негодуют на эту насмешку и шумят, как они уже не раз шумели во время речи Сократа. А Сократ продолжает. Он готов заплатить штраф в 1 мину, а ведь все имущество его оценивается в 5 мин. Но друзья Критон, Критобул, Аполлодор и Платон, присутствующие здесь же, велят ему назначить штраф в 30 мин, чтобы ублажить присяжных, и берут на себя поручительство. Они люди состоятельные и надежные, так что деньги будут вовремя внесены.

Суд не удовольствовался штрафом, и присяжные, оскорбленные иронией Сократа, собрали теперь, голосуя за смертный приговор, которого требовали обвинители, уже на 80 голосов больше. Бедняга Аполлодор, плача, сказал Сократу после вынесения смертного приговора: «Мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо». На что Сократ ответил: «А тебе приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо?» Перед вынесением окончательного решения Платон пытался увещевать присяжных. Он уже было взобрался на помост и начал говорить: «Граждане афиняне, я – самый молодой из всех, кто сюда всходил…» – как судьи закричали: «Долой! Долой!» Еще не хватало почтенному суду выслушивать сына Аристона, ближайшего родича тех, кто верховодил недавно олигархами.

Сократ был спокоен. Он сказал, что природа с самого рождения обрекла его, как и всех людей, на смерть. А смерть есть благо, ибо она дает ему возможность или стать ничем и ничего не чувствовать, или, если верить в загробную жизнь, встретиться со славными мудрецами и героями прошлого. Самое же главное, он готов и в Аиде испытывать его обитателей, кто из них мудр, а кто только прикидывается мудрым. Сократ, уважая решение афинян, поручает им своих сыновей, чтобы их наставляли на путь добродетели так, как он сам наставлял своих соотечественников. Но «уже пора идти отсюда, – закончил он, – мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а что из этого лучше, никому не ведомо, кроме бога»…

По решению суда, Сократа препроводили в тюрьму. Приговор не могли привести в исполнение еще целый месяц, так как корабль, посланный с ежегодным священным посольством, «Феорией», на остров Делос, родину бога Аполлона, еще не вернулся. А казнить во время пребывания на Делосе Феории в честь афинского героя Тесея было запрещено. Так и жил Сократ в тюрьме еще много дней в ожидании неминуемой смерти. К нему приходили друзья. Старик Критон убеждал его спастись бегством и найти убежище вдали от Афин, хотя бы в Фессалии, где его уже ожидают. Известные философы-пифагорейцы из Фив, Симмий и Кебет, готовы оказать своему другу помощь и заплатить, кому надо. По всему видно, что и сами тюремщики смущены несправедливостью суда и не очень усердны в охране. Ежедневно Сократа навещают преданные ученики. Они собираются вместе у здания суда и, как только откроется тюрьма, входят к Сократу и проводят с ним целый день. Но вот дошли слухи, что корабль с Делоса прибудет на следующий день, и Критон торопит с решением, так как все подготовлено для бегства. Сократ, однако, непреклонен. Как он может покинуть город, где родился, вырос, где получил воспитание? А отеческие законы? Разве они простят ему это трусливое бегство? И что скажут люди, которых наставлял и вразумлял Сократ? Нет, смерть надо встретить достойно и не противиться злу, которое наносит ему родной город. Нельзя воздавать злом за зло, преступив законодательство и обычаи старины. Отголоски речей, с которыми будто бы обращаются законы к Сократу, звучат в его сердце, и как ни жаль ему старого Критона, но лучший выбор – покорно ждать прибытия священного посольства.

Как и предсказывал Сократ, корабль пришел назавтра после беседы с Критоном. Друзья собрались раньше обыкновенного, желая продлить свою последнюю встречу с Сократом. Здесь были Федон и Аполлодор, Критобул с отцом, Гермоген и Эсхин, Антисфен и Менексен, Эпиген и Ктесипп; Клеомброт и Аристипп находились в это время на острове Эгине, Платон был болен после тягостных событий. Зато из Фив явились преданные Симмий и Кебет, из Мегар Евклид и Терпсион, да еще Федонд. Одиннадцать архонтов, надзиравших за тюрьмами, предписали совершить казнь в тот же день. По их приказу с Сократа сняли оковы, в которых он находился все это время, и, сидя на кровати, он с удовольствием растирал затекшую ногу. Здесь же го-

лосила его жена Ксантиппа, держа на руках младшего сына. Сократ просил Критона увести несчастную домой. А сам мирно беседовал с друзьями о бессмертии души, о ее судьбе в загробном мире, о том, какими прекрасными и сияющими видятся ему истинная земля и истинное небо. Сократ убежден, что, выпив цикуту, яд, который принесет ему смерть, он отойдет в счастливые края блаженных. Он совершил в соседней комнате омовение, простился с детьми и родственниками, велел возвращаться домой. А солнце уже было близко к закату, и появился прислужник одиннадцати, как предупреждение о надвигающейся смерти. И Сократ со свойственной ему иронической благожелательностью даже назвал этого мрачного вестника обходительным человеком, когда тот по обычаю попросил у него прощения. Пришел раб вместе с человеком, который держал в руках чашу со смертным ядом. Он дал необходимые наставления. Надо выпить яд и ходить до тех пор, пока не отяжелеют ноги, а потом лечь и ждать, когда яд доберется до сердца и оно затихнет. Сократ не спеша взял в руки чашу и выпил ее до дна легко и спокойно. Вокруг него рыдали друзья, голосил Аполлодор, всем надрывая душу. А Сократ еще пристыдил их. Умирать надлежит в благоговейном молчании. Он сначала ходил, потом лег и уже не чувствовал, как его холодеющее тело ощупывал служитель. И вдруг, когда смертельный холод стал подбираться к сердцу, Сократ неожиданно промолвил свои последние слова: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте». – «Непременно, – отозвался Критон. – Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?» Но ответа уже не было. Взгляд Сократа остановился. Критон закрыл ему рот и глаза. Умирая, он как бы выздоровел, и душа его вернулась к вечной жизни, освободившись от земных невзгод. Вот почему в последних своих словах Сократ вспомнил о жертве, которую приносили богу врачевания Асклепию, дарователю здоровья.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Когда родился Сократ, и из какой семьи он происходил?
2. Что мы знаем о семье самого Сократа, его жене и детях?
3. Писал ли Сократ какие-нибудь сочинения?
4. Какую жизнь вел Сократ? С кем он общался?
5. Считал ли Сократ себя учителем? Почему?
6. Из каких источников мы черпаем сведения о Сократе?

7. Какой образ Сократа рисует Аристофан в комедии «Облака»?

8. Каким было отношение к Сократу в Афинах?

9. Кто такие Критий и Алкивиад?

10. В чем, по мнению А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи, состоит противоречивость дошедшего до нас образа Сократа?

11. В чем заключаются особенности образов Сократа, созданных Ксенофонтом и Платоном?

12. Что нам известно об участии Сократа в сражениях Пелопоннесской войны?

13. В чем Сократ видел свое отличие от софистов?

14. При каких обстоятельствах Сократ оказал сопротивление властям? Расскажите о двух случаях такого сопротивления.

15. Что такое «даймон» Сократа?

16. Назовите обвинителей Сократа, обратившихся против него в суд в 399 г. до н.э.

17. В чем обвиняли Сократа и какое обвинители требовали для него наказание?

18. Как был организован суд над Сократом? Кто входил в состав суда?

19. Как держался Сократ на суде? Искал ли он снисхождения у судей?

20. Сколько голосов было подано за оправдание и за обвинение Сократа?

21. Какое альтернативное наказание предложил для себя Сократ?

22. Сколько времени Сократ провел в тюрьме в ожидании исполнения смертного приговора? Чем была вызвана отсрочка в исполнении?

23. Каковы были занятия Сократа в тюрьме?

24. Почему Сократ отказался от предложения Критона совершить побег?

25. Как Сократ провел свой последний день перед казнью?

26. Какими были последние слова Сократа перед смертью? Как объясняют их А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи?

Дж. Реале, Д. Антисери. Из книги «Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность»[1]

Жизнь Сократа и проблема источников

* * *

Представляется, что в жизни Сократа могут быть выделены две фазы. Первая отмечена влиянием на него физиков, в особенности Архелая, учение которого немало походило на доктрину Диогена из Аполлонии (где эклектически соединялись взгляды Анаксимена и Анаксагора). В этот же период с досадой и негодованием он полемизирует с софистами, с тем решением проблем, которое они предлагали. Если все это так, то нам уже не кажется странным, что в своей знаменитой комедии «Облака» Аристофан в 423 году выводит Сократа (которому около 46 лет) в образе, не похожем на тот, что выводят Платон и Ксенофонт.

Вместе с тем важно указать, помимо фактов индивидуальной жизни, на два исторических момента, которые проходят через жизнь Сократа: «Нельзя даже приблизиться к пониманию Сократа, пока мы не уясним себе ту пропасть, что отделяет его молодость и первую пору зрелости, протекшие в социальной атмосфере довоенной Европы, от событий послевоенного времени» (A.E. Taylor). Сократ ничего не писал, полагая, что лишь живое слово может донести его мысль посредством устного диалога. Его учениками была записана некая серия поучений, которые приписывают Сократу, однако они часто не согласуются, более того, противоречат друг другу. Аристофан, иронизирующий над Сократом, как мы видели, знал его лишь молодым. Платон в большей части своих диалогов идеализирует учителя, часто вкладывая в его уста собственные идеи. Отсюда предельно сложная задача установить собственное учение Сократа, отделив от него то, что примыслено Платоном. Ксенофонт в своих сочинениях дает нам редуцированный образ Сократа, соскальзывая подчас в банальности: решительно неясно из его описаний, каким образом афиняне могли послать на смерть человека, образ которого дает нам Ксенофонт. Аристотель также упоминает Сократа, и его суждения кажутся более объектив-

[1] Текст приводится по: Дж. Реале, Д. Антисери. *Западная философия от истоков до наших дней. Книга I. Античность.* Пер. с итал. С. Мальцевой. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. С. 63–68.

ными. Однако Аристотель не был его современником. Он, безусловно, имел возможность документальной сверки источников и ссылок, однако не имел прямого контакта, что в случае с Сократом было особенно важно и незаменимо. Школа же так называемых младших сократиков не оставила много сведений.

Коль скоро все это так, кто-то поторопится сделать вывод о невозможности реконструкции исторической фигуры Сократа и его учения; но сегодня не стоит вопрос выбора среди различных источников и их возможных комбинаций. Скорее важно то, что можно было бы определить как «перспективу до и после Сократа». Поясним это. Мы констатируем, что с момента появления в Афинах Сократа как проповедника литература вообще и философская в частности отмечены целым рядом новаций, сразу всеми замеченных, необратимых в контексте греческой жизни, на что постоянно необходимо ссылаться. Даже более того: источники, о которых шла речь выше, согласны в том, что именно Сократ был автором этих новаций, как эксплицитно, так и имплицитно. Вес и значение сократической философии в развитии греческой культуры и западной философии сопоставимы с этапом подлинной духовной революции.

Открытие сущности человека (человек – это его душа)

Неудовлетворенный изысканиями последних философов физиса, Сократ сконцентрировался на проблематике человека. В решении проблемы первоначала натуралисты не были единодушны: бытие есть единое, бытие – это многое; ничто не движимо, – все движется; ничто не возникает и не преходит, – все рождено и все разрушимо. Это означало, что проблема представляет неразрешимую для человека загадку. Поэтому, подобно софистам, Сократ сосредоточился на человеке, но, углубив проблематику, на человеке познающем: «По правде сказать, афиняне, мной не руководит ничто другое как если только искание мудрости. И что же это за мудрость? Это в точном смысле мудрость человеческая (т.е. знание, какое человек может иметь по поводу человека же), относительно такого знания я, возможно, и мудрец».

Натуралисты пытались найти решение проблемы: «Что такое природа и последняя реальность вещей?». Сократа мучает проблема:

«В чем природа и последняя реальность человека?», «Что есть сущность человека?».

Ответ, в конечном счете, получен точный и недвусмысленный: человек – это его душа, с того момента, когда она становится в действительности таковой, т.е. специфически отличает его от какого бы то ни было другого существа. А под «душой» Сократ понимает наш разум, мыслящую активность и нравственно ориентированное поведение. Душа для Сократа – это «я сознающее», т.е. совесть и интеллектуальная и моральная личность. «Благодаря этому открытию, Сократ создал моральную и интеллектуальную традицию, которая питает Европу по настоящее время» (Taylor). «Слово “душа” для нас, благодаря потокам, проникавшим сквозь толщу веков, звучит всегда с этическим и религиозным оттенком, как слова «раб божий» или «попечение о душе». Но этот возвышенный смысл слово приобрело впервые в устах и проповедях Сократа» (Jaeger).

Если сущность человека – это его душа, то в особой заботе нуждалось не столько его тело, сколько душа, и высшая задача воспитателя – научить людей взращиванию души. «Что это – повеление Бога, – читаем мы в «*Апологии»,* – я убежден, и не мог бы большей услуги оказать я своему городу, чем приняв эту обязанность, возложенную на меня Богом. Нет другой истины, которой я гляжу в лицо, и в которую вы не можете не верить, юноши и старцы, что не о теле вашем должны вы заботиться, ни о богатстве, ни о какой другой вещи прежде чем о душе, которая должна стать лучшей и благороднейшей; ведь не от богатства рождается добродетель, но из добродетели – богатство и все прочее, что есть благо для людей, как для каждого по отдельности, так и для государства».

Одно из фундаментальных обоснований этого тезиса Сократа состоит в следующем: одно дело – это инструмент, который используют, но совсем другое – «субъект», который пользуется инструментом. Человек пользуется своим телом как инструментом, что означает: в нем различимы субъективность, которая есть человек, и инструментальность, средство, которым является тело. Стало быть, на вопрос «Что есть человек?» невозможен ответ, что «это тело», скорее, это «то, чему служит тело». Но то, чему служит тело, есть душа (понимающая…), *“psyché”*. Вывод неизбежен: «душа руководит в познании тем, кто следует призыву познать самого себя». Такова критиче-

ская рефлексия Сократа, из которой логически вытекают все следствия, что мы и увидим.

Новый смысл "добродетели" и новая шкала ценностей

По-гречески добродетель звалась *“arete”*, что означало то, что делает нечто благим и совершенным, или, скорее, некую активность, или способ бытия, который ведет к совершенству любое существо, создавая из него то, чем оно должно быть. Грек, таким образом, говорил и о некоей добродетели различных инструментов, о добродетели животных, как, например, добродетель собаки в том, чтобы она была хорошим сторожем, лошади – быть быстрым скакуном и т.п. Добродетель, по Сократу, не может быть ничем иным как тем, что делает душу благой и совершенной, т.е. тем, что она есть по природе. А это – знание и познание, в то время как порок – лишенность знаний, а значит, невежество.

Сократ в определенном смысле совершает переворот в традиционной системе ценностей. Истинные ценности не те, что связаны с вещами внешними, (как то: богатство, сила, слава), еще менее с телесными, (жизнь, физическое здоровье, красота, мощь), но лишь сокровища души суть ценности, которые вместе составляют «познание». Это не значит, что традиционные ценности вмиг обесценены, а значит лишь то, что «сами по себе они больше не имеют ценности». Станут они ценностями или нет, зависит от того, используются ли они со знанием или без него.

Значит, богатство, власть, слава, здоровье, красота «не могут быть по собственной природе благами как таковые, но, скорее, выходит так: если они ведомы невежеством, то способствуют злу наибольшему, противному им самим, ибо более действенны в дурном направлении; если же, напротив, управляемы рассуждением, наукой и познанием, то становятся благами наибольшими; сами по себе ни одни, ни другие, цены не имеют».

Парадоксы сократовской этики

Из тезисов Сократа следуют выводы, часто называемые «парадоксами», которые здесь уместно будет прояснить.

1) Добродетель (мудрость, справедливость, постоянство, умеренность) есть всегда знание, порок – это всегда невежество. 2) Никто не грешит сознательно, а кто совершает зло, делает это по незнанию. Эти два положения получили название «сократовского интеллектуализма», который сводит моральное благо к факту сознания, из чего еще не ясно, почему можно знать добро и не делать его. Сократовский интеллектуализм значительно повлиял на всю греческую мысль как классической эпохи, так и эллинистической.

1) До Сократа общепринятым было представление о различных добродетелях в их множественности (софисты претендовали быть учителями добродетели). Одна – справедливость, другая – честность, третья – воздержанность, четвертая – умеренность, пятая – мудрость и т.д. Связаны ли они между собой, это никем не обсуждалось. Более того, добродетели воспринимались как основанные на привычках, обычаях и как принятые в обществе. Сократ же попытался подчинить все, относящееся к человеческой жизни и ее ценностям, власти разума. Натуралисты подобным же образом хотели видеть космос и его проявления подчиненными законам разума. И поскольку, для Сократа сама природа человека – это его душа, т.е. разум, а добродетели суть то, что совершенствует природу человека, то очевидно, что добродетели становятся формой познания, назначение которых, как уже говорилось, – совершенствовать душу и разум.

2) Более сложные мотивации лежат в основе второго парадокса. Сократ хорошо видел, что человек по своей природе ищет всегда собственного блага и, когда делает зло, то делает это не ради зла, а потому, что хочет извлечь выгоду, т.е. благо. Сказать, что зло не осознано, означает, что человек склонен обманываться в ожидании добра для себя, что ведет к ошибке в расчете, и в конечном счете, он – жертва ошибки, т.е. невежества, незнания.

Теперь ясно, что познание, по Сократу, есть необходимое условие благого дела, доброго поступка, ибо, если не знаешь блага, то и не знаешь, как действовать во имя добра. Однако мы видим, что, полагая знание необходимым условием, Сократ считает его и достаточным. И это, конечно, издержки рационализма. Творить добро, в действительности, можно лишь при соучастии воли. Впрочем, на проблеме воли греки не акцентировали слишком свое внимание, она станет центральной лишь в христианской этике. Сказать: «вижу и одобряю луч-

шее, но, действуя, придерживаюсь худшего» – решительно невозможно для Сократа. Кто видит и понимает необходимым образом лучшее, тот его реализует. Грех, не только для Сократа, но и для всей античной философии, есть ошибка разума, непонимание истинного блага.

Открытие Сократом понятия свободы

Наиболее замечательным проявлением превосходства разума, или *“psyché”*, Сократ называет «самообладание», *“enkráteia”*; т.е. в состояниях радости, печали, изнеможения, подстрекаемый страстями, человек должен добиваться власти над собой, основываясь на своих добродетелях. Самообладание – это власть рациональности над витальностью, разумного начала над животным. Душа – госпожа и хозяйка тела, а также инстинктов, связанных с телом. Это господство рациональности над витальностью и есть свобода. Истинно свободный человек есть тот, кто знает, как управлять своими инстинктами, поистине тот человек – раб, который не знает, как подчинить инстинкты, и который поэтому становится их жертвой.

Есть тесная связь между понятиями самообладания и свободы и понятием «автаркии», или автономии. Бог не нуждается ни в ком и ни в чем. Вот и мудрец – лишь тот, кто приближается к этому состоянию, т.е. нуждается в минимальном. Тот, кто победил свои инстинкты и избавился от всего ненужного, может считать себя счастливым.

Таким образом, здесь мы находим источник нового понимания героя. Герой традиционно был победителем на поле брани, противостоял превратностям судьбы, внешним тяготам. Новый образ героя связан с умением побеждать врагов внутренних. Мудрец лишь тот, кто изгнал диких монстров страстей из своего тела, он достигает максимальной божественности в полной самодостаточности, не нуждаясь ни в чем внешнем.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Что Дж. Реале и Д. Антисери имеют в виду, когда говорят о «перспективе до и после Сократа»?

2. К какому ответу на вопрос о природе человека пришел Сократ?

3. Что Сократ понимает под человеческой душой? Каковы, с его точки зрения, отношения человека со своими душой и телом?

4. Что нового привносит Сократ в понимание добродетели? Означает ли это новое понимание обесценивание традиционных ценностей?

5. Какие парадоксы заключены в новой сократовской этике? Что такое «сократовский интеллектуализм»?

6. Какова связь в представлении Сократа между понятиями самообладания и свободы («автаркии», автономии)? Как это понятие свободы связано с новым пониманием героя и героизма?

Платон. Из диалога «Апология Сократа»[1]

28e Было бы ужасно, о мужи афиняне, если бы, после того как я оставался в строю, как и всякий другой, и подвергался опасности умереть тогда, когда меня ставили начальники, вами выбранные для начальства надо мною, – под Потидеей, Амфиполем и Делием, – если бы теперь, когда меня поставил сам бог, для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других, если бы теперь я испугался
29 смерти или еще чего-нибудь и бежал из строя; это было бы ужасно, и тогда в самом деле можно было бы по справедливости судить меня за то, что я не признаю богов, так как не слушаюсь оракула, боюсь смерти и считаю себя мудрым, не будучи таковым, потому что бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают наверное,
b что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это позорное невежество – думать, что знаешь то, чего не знаешь? Что же меня касается, о мужи, то, пожалуй, я и тут отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об

[1] Текст приводится по: Платон. *Апология Сократа* / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьева // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990. С. 70–96.

Аиде, так и думаю, что не знаю. А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно – это вот я знаю. Никогда поэтому не буду
c я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что наверное есть зло. Так что если бы вы меня отпустили, не поверив Аниту, который сказал, что или мне вообще не следовало приходить сюда, а уж если пришел, то невозможно не казнить меня, и внушал вам, что если я уйду от наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, развратятся уже вконец все до единого, – даже если бы вы меня отпустили и при этом сказали мне: на этот раз, Сократ, мы не согласимся с Анитом и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше не занимался этим исследованием и оставил философию, а если еще
d раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть, – так вот, говорю я, если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал: «Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из город-
e дов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытать, опровергать и, если мне покажется, что в нем нет доблес-
30 сти, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами, с вами особенно, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботить-

b ся раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной. Да, если бы такими словами я развращал юношей, то слова эти были бы вредными. А кто утверждает, что я говорю что-нибудь другое, а не это, тот несет вздор. Вот почему я могу вам сказать, афиняне: послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня
c или нет – поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз.

ПОСЛЕ ОБВИНИТЕЛЬНОГО ПРИГОВОРА

e Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться
36 тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили, между прочим и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан. Ну а от Мелета, по-моему, я и теперь ушел; да не только ушел, а еще вот что очевидно для всякого: если бы Анит и Ликон не пришли сюда, чтобы обвинять меня, то он был бы
b принужден уплатить тысячу драхм как не получивший пятой части голосов.

Ну а наказанием для меня этот муж полагает смерть. Хорошо. Какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить себе сам? Не ясно ли, что заслуженное? Так какое же? Чему по справедливости подвергнуться или сколько должен я уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устроении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставать-
c

ся целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и
d обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии верхом, или на паре, или на тройке, потому
e что такой человек старается о том, чтобы вы казались счастливыми, а я стараюсь о том, чтобы вы были счастливыми, и он не нуждается в даровом пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я
37 должен назначить себе что-нибудь мною заслуженное, то вот я что себе назначаю – даровой обед в Пританее.

Может быть, вам кажется, что я и это говорю по высокомерию, как говорил о просьбах со слезами и с коленопреклонениями; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: сам-то я убежден в том, что ни одного человека не обижаю сознательно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мало времени беседовали мы друг с другом; в самом деле, мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а
b нескольких; а теперь не так-то это легко – в малое время снимать с себя великие клеветы. Ну так вот, убежденный в том, что я не обижаю ни одного человека, ни в каком случае не стану я обижать самого себя, говорить о себе самом, что я достоин чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и о чем, повторяю еще раз, я не знаю, хорошо это или

дурно? Так вот вместо этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю наверное, что это – зло? Веч-
c ное заточение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме рабом Одиннадцати, постоянно меняющейся власти? Денежную пеню и быть в заключении, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить. В таком случае не должен ли я назначить для себя изгнание? К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы, однако, должен был я трусить, если бы растерялся настолько, что не мог бы сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане,
d не были в состоянии вынести мое присутствие и слова мои оказались для вас слишком тяжелыми и невыносимыми, так что вы ищете теперь, как бы от них отделаться; ну а другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. Хороша же в таком случае была бы моя жизнь – уйти на старости лет из отечества и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду изгоняемым. Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде будут меня слушать так же, как и здесь; и если я буду их
e отгонять, то они сами меня выгонят, подговорив старших, а если я не буду их отгонять, то их отцы и домашние выгонят меня из-за них же.

В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться
38 бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю, но убедить в этом нелегко. Да к
b тому же я и не привык считать себя достойным чего-нибудь дурного. Будь у меня деньги, тогда бы я назначил уплатить деньги сколько полагается, в этом для меня не было бы никакого вреда, но ведь их же нет, разве если вы мне назначите упла-

тить столько, сколько я могу. Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра; ну столько и назначаю. А вот они, о мужи афиняне, – Платон, Критон, Критобул, Аполлодор – велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя; ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Как сам Сократ объясняет то, почему он занимается философией?

2. Как Сократ защищается от обвинения в том, что он не признает и не почитает богов?

3. Как Сократ реагирует на предполагаемую возможность избежать преследования на том условии, что он откажется от занятий философией?

4. В чем Сократ, по его же собственным словам, убеждал жителей Афин? Почему, как вам кажется, это могло вызывать у них раздражение?

5. Чему удивляется Сократ после вынесения обвинительного приговора?

6. Почему Сократ отказывается выбрать изгнание как альтернативу смертной казни?

7. Как вы понимаете слова Сократа из 38а о том, что исследование и беседы, которые он ежедневно ведет, – это величайшее благо для человека, и жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека?

Платон. Из диалога «Критон»[1]

48 С о к р а т. Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться о том, что скажет о нас большинство, мой милый, а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, – он один да еще сама истина.

[1] Текст приводится по: Платон. *Критон* / Перев. с древнегреч. М.С. Соловьева // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990. С. 97–111.

Таким образом, в твоем рассуждении неправильно, во-первых, то, что ты утверждаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства относительно справедливого, прекрасного, доброго и им противоположного. «Да, но ведь большинство, – скажут на это, – способно убивать нас».

b К р и т о н. Ты прав, Сократ, так могут сказать.

С о к р а т. Но, мой милейший, не знаю как тебе, а мне относительно этого рассуждения сдается, что подобное ему было у нас и раньше. Подумай-ка ты опять вот о чем: стои́м ли мы еще или не стои́м за то, что всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную?

К р и т о н. Конечно, стои́м.

С о к ρ а т. А что хорошее, прекрасное, справедливое, что все это одно и то же – стои́м ли мы за это или не стои́м?

К р и т о н. Стои́м.

С о к р а т. Так вот на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, будет ли справедливо, если я буду
c стараться уйти отсюда вопреки воле афинян, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, а если нет, то оставим. Что же касается твоих соображений относительно расходов, общественного мнения, воспитания детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, а потом, если бы это было можно, воскрешать, так себе, ни с того ни с сего, – соображения того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует, кажется, рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили, – справедли-
d во ли мы поступим, если будем платить деньги и благодарить тех, которые меня отсюда выведут, или если будем сами выводить и сами выходить, или же, наоборот, делая все это, мы поистине нарушим справедливость; и если бы оказалось, что поступать таким образом – несправедливо, тогда бы уж не следовало беспокоиться о том, что, оставаясь здесь и ничего не делая, мы должны умереть или подвергнуться еще чему-нибудь, если уж иначе приходится нарушить справедливость.

К р и т о н. Говорить-то, мне кажется, ты хорошо говоришь, но разбери-ка, что нам следует делать, Сократ.

С о к р а т. Разберем-ка, милейший, сообща, и если у тебя найдется возразить что-нибудь на мои слова, то возражай и я тебя послушаюсь; а если не найдется, то уж ты перестань, мой
e милейший, говорить мне одно и то же, будто я должен уйти отсюда вопреки афинянам, ибо что меня касается, то я очень дорожу тем, чтобы поступать в этом деле с твоего согласия, а не
49 вопреки тебе. Заметь же особенно начало исследования, покажется ли оно тебе удовлетворительным, и постарайся отвечать по чистой совести.

К р и т о н. Я постараюсь.

С о к р а т. Полагаем ли мы, что ни в каком случае не следует добровольно нарушать справедливость или что в одном случае следует, а в другом нет? Или же мы полагаем, что уж нарушать справедливость никоим образом не может быть хорошо или честно, в чем мы и прежде нередко с тобою соглашались? Или все эти наши прежние соглашения улетучились за не-
b сколько последних дней, и вот оказывается, что мы, люди немолодые, Критон, давно уже беседуя друг с другом как будто о деле, и не замечали того, что мы ничем не отличаемся от детей? Или же, всего вероятнее, что, как мы тогда говорили, так оно и есть: согласно или не согласно с этим большинство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, а уж нарушение справедливости во всяком случае вредно и постыдно для того, кто ее нарушает. Полагаем мы это или нет?

К р и т о н. Полагаем.

С о к р а т. Значит, ни в каком случае не следует нарушать справедливость?

c К р и т о н. Нет, конечно.

С о к р а т. Значит, вопреки мнению большинства нельзя и воздавать несправедливостью за несправедливость, если уж ни в каком случае не следует нарушать справедливость?

К р и т о н. Очевидно, нет.

С о к р а т. А теперь вот что, Критон: делать зло – до́лжно или нет?

К р и т о н. Разумеется, не до́лжно, Сократ.

С о к р а т. Ну а воздавать злом за зло, как этого требует большинство, справедливо или несправедливо?

К р и т о н. Никоим образом не справедливо.

С о к р а т. Потому, кажется, что делать людям зло или нарушать справедливость – одно и то же.

К р и т о н. Верно говоришь.

С о к р а т. Стало быть, не должно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь. Только ты смотd ри, Критон, как бы не оказалось, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки общепринятому мнению, потому что я знаю, что так думают и будут думать немногие. Впрочем, когда одни думают так, а другие не так, тогда уже не бывает общего совета, а непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. То же вот и ты, рассмотри-ка это как можно лучше, согласен ли ты со мной, кажется ли это тебе так же, как и мне, и можем ли мы начать совещание с того, что ни нарушать справедливость, ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни воздавать злом за претерпеваемое зло ни в каком слуe чае не правильно? Или ты отступаешься и не согласен с этим началом? Мне же и прежде так казалось, и теперь еще кажется, а если, по-твоему, это иначе как-нибудь, то говори и научай. Но если ты останешься при прежних мыслях, тогда слушай дальше.

К р и т о н. И остаюсь при прежних мыслях, и думаю то же, что и ты. Говори же.

С о к р а т. Ну уж после этого, разумеется, я скажу или, вернее, спрошу: ежели ты признал что-либо справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно?

К р и т о н. Нужно.

50 С о к р а т. Вот ты и смотри теперь: уходя отсюда без согласия города, не причиняем ли мы этим зло кому-нибудь, и если причиняем, то не тем ли, кому всего менее можно его причинять? И исполняем ли мы то, что признали справедливым, или нет?

К р и т о н. Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ: я этого не понимаю.

С о к р а т. Ну так посмотри вот на что: если бы, в то время как мы собирались бы удрать отсюда – или как бы это там ни

называлось, – если бы в это самое время пришли сюда Законы и Государство и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажи-ка нам,
b Сократ, что это ты задумал делать? Не задумал ли ты этим самым делом, к которому приступаешь, погубить и нас, Законы, и все Государство, насколько это от тебя зависит? Или тебе кажется, что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются?» Что скажем мы на это или на что-нибудь подобное, Критон? Ведь не одни только риторы могут сказать многое в защиту того закона, который мы отменяем и который требует,
c чтобы судебные решения сохраняли силу. Или, может быть, мы возразим, что ведь это же город поступил с нами несправедливо и решил дело неправильно? Это мы, что ли, им скажем?

К р и т о н. Разумеется это самое, Сократ!

С о к р а т. «Как же это так, – могут сказать Законы, – разве у нас с тобою, Сократ, был еще какой-нибудь договор кроме того, чтобы твердо стоять за судебные решения, которые вынесет город?» И если бы мы стали этому удивляться, то, вероятно, они сказали бы: «Ты нашим словам не удивляйся, Сократ, но отвечай; кстати, это твое обыкновение – пользоваться вопроса-
d ми и ответами. Отвечай же нам: за какую нашу вину собираешься ты погубить нас и город? Не мы ли, во-первых, родили тебя, и не с нашего ли благословения отец твой получил себе в жены мать твою и произвел тебя на свет? Ну вот и скажи: порицаешь ли ты что-нибудь в тех из нас, которые относятся к браку?» «Нет, не порицаю», – сказал бы я на это. «Но, может быть, ты порицаешь те, которые относятся к воспитанию родившегося и к его образованию, каковое ты и сам получил? Разве не хорошо распорядились те из нас, которые этим заправ-
e ляют, требуя от твоего отца, чтобы он дал тебе мусическое и гимнастическое воспитание?» «Хорошо», – сказал бы я на это. «Так. Ну а после того, что ты родился, воспитан и образован, можешь ли ты отрицать, во-первых, что ты наше порождение и наш раб – и ты и твои предки? Если же это так, то думаешь ли ты, что по праву можешь с нами равняться? И что бы мы ни намерены были с тобою делать, находишь ли ты справедливым

и с нами делать то же самое? Или, может быть, ты думаешь так, что если бы у тебя был отец или господин, то по отношению к ним ты не был бы равноправным, так что если бы ты от них терпел что-нибудь, то не мог бы ни воздавать им тем же самым,
51 ни отвечать бранью на брань, ни побоями на побои и многое тому подобное, ну а уж с Отечеством и Законами все это тебе позволено, так что если мы, находя это справедливым, вознамеримся тебя уничтожить, то и ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься уничтожить нас, Отечество и Законы, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо, – ты, который поистине заботишься о добродетели? Или уж ты в своей мудрости не замечаешь того, что Отечество драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно неприкосно-
b веннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей – у тех, у которых есть ум, и что если Отечество сердится, то его нужно бояться, уступать и угождать ему больше, нежели отцу, и либо его вразумлять, либо делать то, что оно велит, и если оно приговорит к чему-нибудь, то нужно претерпевать это спокойно, будут ли то розги или тюрьма, пошлет ли оно на войну, пошлет ли на раны или на смерть, – что все это нужно делать, что это справедливо и что отнюдь не следует сдаваться врагу, или бежать от него, или бросать свое место, но что и на войне,
c и на суде, и повсюду следует делать то, что велит Город и Отечество, или же вразумлять их, когда этого требует справедливость, учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством есть нечестие?» Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

К р и т о н. Мне кажется, правду.

С о к р а т. «Ну вот и рассмотри, Сократ, – скажут, вероятно, Законы, – правду ли мы говорим, что ты задумал несправедливо то, что ты задумал теперь с нами сделать. В самом деле, мы, ко-
d торые тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами, и тебя и всех прочих граждан, – в то же время мы предупреждаем каждого из афинян, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, что если мы ему не нравимся, то ему предоставляется взять свое имущество и идти, куда он

хочет, и если мы с городом кому-нибудь из вас не нравимся и пожелает кто-нибудь из вас ехать в колонию или поселиться еще где-нибудь, ни один из нас, Законов, не ставит ему препятствий и не запрещает уходить куда угодно, сохраняя при этом
e свое имущество. О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в городе прочие дела, о таком мы уже говорим, что он на деле согласился с нами исполнять то, что мы велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим родителям, тем, что не повинуется нам, своим воспитателям, и тем, что, согласившись нам повиноваться, он и не повинуется нам и не вразумляет нас, когда мы делаем что-нибудь
52 нехорошо, и хотя мы предлагаем, а не грубо повелеваем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух: или вразумлять нас, или исполнять – он не делает ни того ни другого.

Таким-то вот обвинениям, говорим мы, будешь подвергаться и ты, если сделаешь то, что у тебя на уме, и притом не меньше, а больше, чем все афиняне». А если бы я сказал: «Почему же?», то они, пожалуй, справедливо заметили бы, что ведь я-то
b крепче всех афинян условился с ними насчет этого. Они сказали бы: «У нас, Сократ, имеются великие доказательства тому, что тебе нравились и мы, и наш город, потому что не сидел бы ты в нем так, как не сидит ни один афинянин, если бы он не нравился тебе так, как ни одному афинянину; и никогда-то не выходил ты из города ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что однажды на Истм да еще на войну; и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на тебя охота
c увидать другой город и другие законы, с тебя было довольно нас и нашего города – вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. Наконец, если бы хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия города то самое, что задумал сделать теперь без его согласия. Но в то время ты напускал на себя благородство и как будто бы не смущался мыслию о смерти и говорил, что предпочитаешь смерть изгнанию, а теперь и слов этих не стыдишься, и на нас, на Законы, не смотришь, намере-

d ваясь нас уничтожить, и поступаешь ты так, как мог бы поступить самый негодный раб, намереваясь бежать вопреки обязательствам и договорам, которыми ты обязался жить под нашим управлением. Итак, прежде всего отвечай нам вот на что: правду ли мы говорим или неправду, утверждая, что ты не на словах, а на деле согласился жить под нашим управлением?» Что мы на это скажем, мой милый Критон? Не согласимся ли мы с этим?

К р и т о н. Непременно, Сократ.

e С о к р а т . «В таком случае, – могут они сказать, – не нарушаешь ли ты обязательства и договоры, которые ты с нами заключил, не бывши принужденным их заключать и не бывши обманутым и не имевши надобности решить дело в короткое время, но за целые семьдесят лет, в течение которых тебе можно было уйти, если бы мы тебе не нравились и если бы договоры эти казались тебе несправедливыми. Ты же не предпочитал ни Лакедемона, ни Крита, столь благоустроенных, как ты по-
53 стоянно это утверждаешь, ни еще какого-нибудь из эллинских или варварских государств, но выходил отсюда реже, чем выходят хромые, слепые и прочие калеки, – так, особенно по сравнению с прочими афинянами, нравился тебе и наш город, и мы, Законы. А вот теперь ты отказываешься от наших условий? Последовал бы ты нашему совету, Сократ, и не смешил бы ты людей своим уходом из города!

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Считает ли Сократ, что нужно заботиться о мнении большинства относительно справедливости, и почему?

2. Как вы понимаете слова Сократа из 48b о том, что «всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную»? Перекликаются ли эти слова с тем, как ведет себя Сократ в диалоге «Апология»? Каким образом?

3. Можно ли, по мнению Сократа, воздавать несправедливостью за несправедливость? Как он обосновывает свой ответ на этот вопрос?

4. Как вам кажется, соглашается ли Сократ с тем, что говорят Законы, или нет?

5. Каково отношение Законов к неисполнению судебных решений? Почему оно так сурово?

6. В каких отношениях находятся Законы с Сократом как с гражданином? Являются ли эти отношения отношениями правового равенства?

7. Как вы понимаете слова Законов о том, что Отечество драгоценнее и матери, и отца, и в большем почете и у богов, и у людей – у тех, у которых есть ум (51a-b)?

8. Как вы думаете, что Законы имеют в виду под «вразумлением» Города и Отечества, «когда этого требует справедливость» (51c)?

9. Свидетельствует ли, на ваш взгляд, возможность для гражданина добровольно покинуть Город, о которой говорится в 51d, о договорном характере отношений между Городом и гражданином, с точки зрения Законов?

10. О чем, по мнению Законов, говорит тот факт, что Сократ редко в течение своей жизни отлучался из Афин?

Ричард Краут. Докимасия[1], удовлетворенность и соглашение.

Извлечение[2]

В начале этой главы я поставил два вопроса. Во-первых, позволяет ли «Критон» гражданину нарушать закон на том основании, что этот закон причиняет гражданину несправедливость? Теперь мы видим, что позволяет. Законы только настаивают, что когда гражданин соглашается повиноваться закону, он не может нарушить соглашение единственно потому, что оно вынуждает его терпеть несправедливость. Однако, поскольку соглашение – это вопрос удовлетворенности, а не только проживания (в городе), для гражданина возможно оставаться в городе и при этом избегать заключения соглашения о повиновении закону, который, как он думает, причиняет ему несправед-

[1] Докимасия (от др.-греч. dokimázō «проверять, испытывать») – проверка новых граждан древнегреческого общества (эфебов) на возможность предоставления им всей полноты гражданских прав и свобод по достижении ими определенного возраста (в Афинах – 18 лет).

[2] Текст приводится по: Kraut R. *Dokimasia*, Satisfaction, and Agreement // Plato's *Euthythro, Apology,* and *Crito*. Critical Essays / Ed. by R. Kamtekar. Lanham, 2005. P. 203–204. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

ливость. Если он открыто и честно представит свои возражения по поводу конкретного статута достаточно скоро после того как статут будет принят, или вскоре после своей докимасии, тогда он не соглашался ему повиноваться. Конечно же, если он не повинуется, он должен делать это открыто, и когда его вызовут в суд, ему надо постараться убедить судей, что он был прав в своем неповиновении. Но если закон, которому он не подчиняется, в действительности несправедлив по отношению к нему, в «Критоне» нет ни слова о том, что гражданин нарушает этот закон с недостаточным на то основанием. Поэтому перед нами намного менее авторитарный диалог, чем мы могли бы предположить.

Во-вторых, мы хотели выяснить, впадают ли Законы в одну из двух крайностей: позволяют ли они избежать участия в соглашении с легкостью или с трудом? Если гражданин может избежать предоставления своего согласия, просто не предпринимая никаких позитивных шагов для заключения соглашения, тогда у государства слишком мало власти – оно не вправе даже лишить нарушителей свободы. Но если у гражданина нет других способов уклониться от предоставления согласия соблюдать законы, кроме как изгнание, тогда он должен покинуть государство, когда оно приказывает ему совершить несправедливость. Теперь, если рассуждения в этой главе были правильными, мы не можем обвинить «Критон» в том, что он впадает в какую-либо из этих крайностей. Гражданин не может избежать участия в соглашении, просто сказав: «Я отказываюсь повиноваться этому закону». Если он открыто не заявит о своем недовольстве законом, значит, он согласился. И некоторые законы настолько важны для существования города, что будет трудно, если не невозможно, показать, что кто-то искренне ими неудовлетворен. Но во множестве других случаев гражданину будет легко показать, что он искренне против закона, и в этих случаях он может избежать соглашения.

Надо заметить, что аналогия между городом и родителем и аргумент от соглашения компенсируют слабости друг друга. Хотя каждый предоставляет независимые соображения против побега, ни один сам по себе не дает полной картины полномочий государства. Аналогия между городом и родителем не обосновывает право города применять определенные формы наказания, а аргумент от соглашения пытается восполнить этот пробел. Наоборот, Законы оставили бы Го-

роду слишком мало власти, если бы, подобно Локку, утверждали, что вся политическая власть должна основываться на согласии. Если основания повиновения закону связываются лишь с согласием, тогда у гражданина, который искренне не согласен с законом, нет оснований повиноваться – даже если его возражения против закона являются беспочвенными. «Критон» избегает этих последствий не с помощью того, чтобы сделать участие в соглашении неизбежным для граждан, но признавая источник политической власти, не имеющий ничего общего с согласием. По отдельности аналогия между городом и родителем и аргумент от соглашения оставляют гражданину достаточную меру свободы, но действуя в сочетании, они производят сильный вывод: Сократ должен принять свою смерть, несмотря на то, что он – жертва несправедливости.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. При каких условиях, по мнению Р. Краута, Законы позволяют гражданину нарушать заключенное с ним соглашение?

2. Почему, если следовать логике Краута, Сократ должен принять свою смерть? Мог бы он избежать ее и если да, то при каких условиях?

Реджинальд Е. Аллен. Закон и справедливость в «Критоне» Платона. *Извлечение*[1]

«Критон» нигде не предлагает и не пытается дать определение закона, и его обсуждение юридического обязательства направлено на поиск единственного практического решения: бежать или умереть. Однако принципы, при помощи которых это решение достигается, именно потому что это принципы, являются более общими, нежели их применение, и если «Критон» и не говорит, что такое закон, он подразумевает многое из того, чем закон не является.

Гоббс однажды заметил, что когда дело касается правительства, то если больше ничего не предъявлено, козыри – дубинки[1]. Однако в

[1] Текст приводится по: Allen R.E. Law and Justice in Plato's *Crito* // *The Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69. No. 18. P. 564–565. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

реальной жизни, которая не является игрой, дубинки перестают быть козырями, когда кто-то сталкивается с пиками. Если бы право состояло, как говорит знаменитая фраза профессора Харта, из «приказов, подкрепленных угрозами», если бы авторитет закона с точки зрения гражданина выводился исключительно из принуждения, вопрос, обсуждаемый в «Критоне», не мог бы появиться. «Критон» предполагает, что закон сохраняет свою обязывающую силу в отношении поведения даже когда сила, поддерживающая его, исчерпана в результате применения; и само по себе применение этой силы обязывает не потому что это сила, но потому что это сила закона. Юридические санкции, хотя они и могут предоставить мотив для повиновения закону, не являются элементом в анализе юридического обязательства. Обязательство, которое налагает закон, является моральным: оно основывается на соглашении и несправедливости причинения вреда, и оно сохраняется даже несмотря на то, что конкретные приговоры могут оказаться неправосудными и конкретные законы могут отступать от того, что справедливо по природе. Гражданин обязан повиноваться этим законам, если только он не может изменить их убеждением, а не силой; он несет обязательство, следует отметить, не перед законом, содержание которого совпадает с некими моральными требованиями, но перед позитивным законом как таковым.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какой вклад, по мнению Р.Е. Аллена, вносит диалог «Критон» в дискуссию об определении закона и юридического обязательства?

2. Являются ли юридические санкции, если следовать логике Законов в «Критоне», тем, что придает силу налагаемому законом обязательству? Если нет, то что придает ему силу?

[1] Непереводимая игра слов. В английском языке слово “clubs” одновременно означает «трефы» и «дубинки» (прим. переводчика).

Фрэнсис Си. Уэйд. В защиту Сократа. *Извлечение*[1]

Решение Сократа (в «Апологии») отказаться от повиновения конкретному решению суда не только не противоречит его позиции в «Критоне», но, напротив, это как раз тот случай, о котором он говорит в «Критоне». Справедливый человек исполняет то, что он согласился делать, при условии, что он «признал это справедливым». В «Апологии» судьи, может быть, и могли бы приказать Сократу прекратить его хлопотливое вопрошание. Сократ отверг это как возможность: «Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу…» (29D). Он приводит основание для своего решения. Его первый аргумент заключается в том, что богу нужно повиноваться прежде, чем человеку. Его второй аргумент – в том, что то, что он делал, было также благом для города, поскольку «во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу». Оба аргумента основаны на убежденности Сократа в том, что «так велит бог…» (30A), что не оставляло ему выбора, ибо бросить философию означало бы для него отречься от той единственной вещи, в которой, как он признавал, он был уверен: «А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно – это вот я знаю» (29B). Поэтому в «Апологии» его соглашение с Законами о том, что судебные решения должны исполняться, просто не действует, поскольку судебное решение требует от него причинить вред другому – т.е. совершить нечто, что добродетельный человек не делает. Ослушаться бога значит причинить вред богу. Поэтому Сократ должен продолжать философствовать, или он окажется виновным в причинении вреда богу. Но как насчет города и его Законов? Разве не разрушительно для власти любое неповиновение закону? Сократ никогда этого не утверждал (хотя я утверждал)[2]. Он доказывал, что добродетельный человек никому не причиняет

[1] Текст приводится по: Francis C. Wade. In Defense of Socrates // The Review of Metaphysics. 1971. Vol. 25. No. 2. P. 319–320. (Пер. с англ. Е.А. Баженовой).

[2] Я делал это в первой части данной статьи, когда мы рассматривали разрушительность неповиновения. Сократ никогда не отстаивал эту точку зрения. Его интересовала не природа неповиновения, но природа добродетельного человека, который всегда слушается того, кто лучше его.

вреда и выполняет то, что он согласился выполнять, при условии, что это справедливо. Это все, что утверждал Сократ, и не более того…

Выбор Сократа в «Апологии» показывает, что делает добродетельный человек, когда Законы обязывают его причинить вред тому, кто лучше его. Он отказывается повиноваться. Выбор Сократа в «Критоне» показывает, что делает добродетельный человек, когда с ним самим поступают несправедливо, но не обязывают его совершать несправедливость по отношению к другим. Он повинуется. Он повинуется, потому что поступить иначе значило бы причинить вред Законам и нарушить свое согласие выполнять то, что предписывают Законы, за исключением совершения несправедливости. Это практическое учение, но оно строго согласуется с его непопулярным принципом, что «нам никогда не следует ни отвечать несправедливостью на несправедливость, ни причинять кому-либо зло, вне зависимости от того, что он мог нам причинить».

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Как Ф. Уэйд объясняет противоречие между смиренной готовностью Сократа следовать закону в «Критоне» и его дерзкой решимостью ослушаться воли (законодателей и судей) афинян в «Апологии»?

2. Как выбор, который делает Сократ в том и другом случае, согласуется с его принципом, согласно которому никогда не следует ни отвечать несправедливостью на несправедливость, ни причинять кому-либо зло, даже в ответ на зло?

Чарльз Л. Гризвольд. Политическая философия Сократа.

Извлечение[1]

«Критон» может показаться контр-примером утверждению, согласно которому у Сократа нет ни политической теории в строгом смысле слова, ни особого политического мировоззрения с выработан-

[1] Текст приводится по: Charles L. Griswold. Socrates' Political Philosophy // The Cambridge Companion to Socrates / Ed. by D. R. Morrison. New York, 2011. P. 350. (Перев. с англ. Е.А. Баженовой).

ным понятием политического обязательства. Конкретная проблема, стоящая пред Сократом, заключается в том, прислушаться или нет к настоятельной просьбе Критона о побеге из тюрьмы, чтобы спасти свою жизнь. Как Сократ выражает это, «будет ли справедливо, если я буду стараться уйти отсюда вопреки воле афинян» (48b10–c1). Примечательно, что обоснование необходимости остаться озвучивают (афинские) законы, а не философская рациональность как таковая и не Сократ от своего собственного имени. И Сократ также провозглашает важный принцип, который ограничивает сферу действия аргумента: «Я думаю, что важно убедить тебя до того, как я стану действовать, и не поступать против твоих желаний» (48e3–5). Аргументация в значительной степени предназначена для Критона, верного друга и честного человека, который, однако, даже отдаленно не является философом. Законы завершают свою речь предписанием Сократу не позволить Критону убедить себя. Сократ поразительным образом добавляет: «Уверяю тебя, милый друг, что мне кажется, будто я все это слышу, подобно тому как корибанствующим кажется, что они слышат флейты, и от этих-то вот речей звон стоит у меня в ушах и не позволяет мне слышать ничего другого. Вот ты и знай – так по крайней мере кажется мне теперь, – что если ты будешь говорить противное, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь сказать сильнее, говори» (54d3–8). Критон вынужден уступить (и действительно, его окончательный и безропотный ответ просто «Но мне нечего говорить, Сократ»).

Соответственно, поддерживает ли Сократ без оговорок речь законов, нацеленную на то, чтобы обосновать несправедливость побега из тюрьмы, является предметом многочисленных научных споров. По причинам только что обозначенным, в числе прочего, я бы выступил в пользу мнения, что Сократ здесь представляет аргумент, который призван поощрять соблюдение законов (демократического) полиса нефилософами. Для Сократа это более мудрая линия поведения, нежели побуждать окружающих его Критонов к нарушению закона, когда их вольнодумная «философия» внушает им справедливость подобного образа действий.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какое значение, по мнению Ч. Гризвольда, имеет тот факт, что необходимость остаться обосновывают именно Законы, а не сам Сократ?

2. Почему, как полагает Гризвольд, Сократ представляет аргумент, призванный поощрять соблюдение законов полиса нефилософами? Согласны ли вы с тем, что Сократ мог придерживаться подобных «двойных стандартов» в подходе к соблюдению закона?

Томас Си Брикхаус и Николас Д. Смит. Сократ и повиновение закону. *Извлечение*[1]

Важно дать себе отчет в обстоятельствах, в которых Сократ произносит свою противоречивую клятву: его судят за то, что он не признает богов и развращает молодежь Афин. Более того, обвинение заявило, что либо он не должен был предстать перед судом (если он невиновен), либо, учитывая, что он все же находится в суде, он, безусловно, должен быть признан виновным и приговорен к смерти (29C). Сократ воображает, что Аниту не удается убедить судей, но они также не уверены полностью в безупречности и безвредности Сократа, и поэтому предлагают ему уйти на условии, что он оставит философию. Сократ отвечает, что он никогда бы не подчинился.

Есть два возможных пути того, как эта ситуация могла бы возникнуть: или (a) суд предлагает снять с Сократа все обвинения, с обозначенным условием, или (b) суд признает Сократа виновным по все пунктам, но решает приговорить его к молчанию, а не к смертной казни, как предлагает сторона обвинения.

* * *

Мы многого не знаем об афинской юридической практике и о судебных процедурах такого рода. Но мы знаем достаточно, чтобы увидеть в обете неповиновения, данном Сократом, аспект, которого никогда не замечали в обширной литературе по данному вопросу. В

[1] Текст приводится по: Brickhouse Thomas C., Smith Nicholas D. Socrates and Obedience to the Law // *Plato's Euthythro, Apology, and Crito. Critical Essays* / Ed. by R. Kamtekar. Lanham, 2005. P. 165, 167–168 (Перев. с англ. Е.А. Баженовой).

agὸn timētós[1] обвинители предлагали наказание после предъявления обвинения. Если обвиняемый после этого признавался виновным в первой части судебного разбирательства, он предлагал альтернативное наказание. Одна деталь в наших знаниях об этой процедуре, которая кажется достоверной, так как она представлена четко и последовательно во всех источниках по данному вопросу, заключается в том, что по закону судьи обязаны были провести второе голосование и выбрать наказание из тех, что были предложены обвинением и защитой. Они не могли придумать новое наказание, и затем назначить его.

Однако, учитывая сказанное, обещание Сократа не подчиниться решению суда, если бы тот запретил ему философствовать, никоим образом не обязывало его к неподчинению ни закону, ни законно установленной власти, поскольку суд никоим образом не мог законно вынести подобное предписание, даже, как в ситуации (b), в качестве приговора за преступления, за которые он осудил Сократа. С другой стороны, обвинение потребовало смертной казни. Поэтому сказать Сократу, что его приговаривают к запрету заниматься философией, не означает выбрать наказание, предложенное обвинением. Но это также и не наказание, предложенное Сократом, потому что когда ему предлагают выбрать альтернативное наказание, он прямо говорит, что не выберет отказ от философии. Вместо этого он предлагает штраф. Получается, если бы суд приговорил его к молчанию, он назначил бы наказание, которое ни одна из уполномоченных на то сторон не предлагала. Следовательно, если бы он предписал Сократу оставить философию, его предписание не было бы законным. Таким образом, приверженность Сократа закону даже *prima facie*[2] не вступает в противоречие с его отказом повиноваться данному предписанию.

Ответьте на вопрос к тексту:

Как Т. Брикхаус и Н. Смит объясняют свой вывод о том, что обет неповиновения, данный Сократом в «Апологии», не обязывал его к неподчинению закону либо судебному решению?

[1] Тип судебной процедуры (прим. перев.).

[2] *Prima facie* (лат.) – на первый взгляд (прим перев).

Платон. Из диалога «Законы»[1]

А ф и н я н и н. Совершенно верно, Мегилл и Клиний; но незаметно для самих себя мы натолкнулись на странное учение.

К л и н и й. О каком учении ты говоришь?

e А ф и н я н и н. О том, которое большинство людей считает самым мудрым из всех.

К л и н и й. Выразись яснее.

А ф и н я н и н. Некоторые учат, что все вещи возникающие, возникшие и те, что должны возникнуть, обязаны своим возникновением частью природе, частью искусству, а частью случаю.

К л и н и й. Что ж, разве это неправильно?

А ф и н я н и н. Конечно, естественно, чтобы учение мудрых людей было правильным. Последуем же за ними и посмотрим, к какому образу мыслей приходят такие люди.

889 К л и н и й. Отлично.

А ф и н я н и н. Они говорят, что, по-видимому, величайшие и прекраснейшие из вещей произведены природой и случаем, а менее важные – искусством, Искусство получает из рук природы великие и первичные ее творения уже в готовом виде; оно обрабатывает и ваяет лишь то, что менее важно, – это все мы и называем его произведениями.

b К л и н и й. Что ты разумеешь?

А ф и н я н и н. Выражусь еще яснее: огонь, вода, земля и воздух – все это, как утверждают, существует благодаря природе и случаю; искусство здесь ни при чем. В свою очередь, из этих [первоначал], совершенно неодушевленных, возникают тела – Земля, Солнце, Луна и звезды. Каждое из этих [первоначал] носилось по воле присущей ему случайной силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу благодаря некоему сродству: теплое к холодному, сухое к влажному,

c мягкое к твердому. Словом, все необходимо и согласно судьбе смешалось путем слияния противоположных [первоначал]: так-то вот, утверждают они, и произошло все небо в целом и все то,

[1] Текст приводится по: Платон. *Законы* / Перев. с древнегреч. А.Н. Егунова // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2. СПб., 2007. С. 408–411.

что на нем, а также все животные и растения. Отсюда будто бы пошла и смена времен года, а вовсе не благодаря уму или какому-нибудь божеству либо искусству: они учат, повторяю, будто все это произошло благодаря природе и случаю. Искусство же
d возникло из всего этого позднее; оно смертно само и возникло из смертного позднее, в качестве некой забавы, не слишком причастной истине, неких сродных всему этому смертному призраков, какие порождают обычно живопись, мусическое искусство и другие искусства, сотрудничающие с ними. Стало быть, из искусств только те порождают что-либо серьезное, которые применяют свою силу сообща с природой: таковы,
e например, врачевание, земледелие и гимнастика. Ну, а в государственном управлении, утверждают эти люди, разве лишь незначительная какая-то часть причастна природе, бóльшая же часть – искусству. Стало быть, и всякое законодательство обусловлено будто бы не природой, но искусством; вот почему его положения и далеки от истины.

К л и н и й. Как ты говоришь?

А ф и н я н и н. О богах, мой милый, подобного рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства. Точно так же и прекрасно по природе одно, а по закону – другое; справедливого же вовсе нет по природе. Законодатели пребывают относительно него в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения. Эти изменчивые постановления законодателей, будто бы каждое в свой черед, являются господствующими для своего времени, причем воз-
890 никают они благодаря искусству и определенным законам, а не по природе. Вот все это-то, друзья мои, и говорят мудрые люди, поэты ли они или простые повествователи, молодым людям, утверждая, что высшая справедливость – это когда кто-то силой одержит верх. Отсюда у молодых людей возникают нечестивые взгляды, будто нет таких богов, признавать которых предписывает закон. Из-за этого же происходят и смуты, так как каждый увлекает других к сообразному с природой образу жизни, а та-

кая жизнь будто бы поистине заключается в том, чтобы жить, одерживая верх над другими людьми, а не находиться в подчи-
b нении у других согласно законам.

К л и н и й. Какое учение изложил ты, чужеземец! Сколько здесь пагубного для молодых людей как в общегосударственной жизни, так и в частной, семейной!

А ф и н я н и н. Ты говоришь правду, Клиний. Что же, по твоему мнению, должен сделать законодатель? Ведь такое положение вещей сложилось уже давно. Должен ли он стать посреди города и только и делать, что грозить всем людям подряд: мол, если даже они не призна́ют существования богов и не будут считать богов именно такими, какими их признает закон (то же самое и относительно прекрасного, справедливого и вообще всего самого важного, того, что направляет к добродетели
c или к пороку), все равно надо следовать письменным указаниям законодателя как в мыслях, так и в действиях. А кто выкажет себя непослушным законам, тех, мол, он присудит – одного к смертной казни, другого к побоям и тюрьме, третьего к лишению гражданских прав, прочих же накажет лишением имущества в пользу казны и изгнанием? Или же надо одновременно с установлением для людей законов по возможности смягчить свою речь с помощью убеждения?

d К л и н и й. Разумеется, чужеземец, если представляется случай, хотя бы и незначительный, убедить людей в подобных вещах, то любой хоть чего-то стоящий законодатель вовсе не должен считать себе это в тягость, но, наоборот, как говорится, должен возвысить голос, чтобы словом своим послужить древнему закону и доказать существование богов, а также всего того, что ты только что разобрал. Он должен прийти на помощь самому закону и искусству и показать, что оба они – творения природы или не ниже природы хотя бы потому, что являются порождениями ума, согласно тому, как мне кажется, здравому
e положению, которое ты сейчас привел и с которым я согласен.

892 * * *

c К л и н и й. А в чем состоит неправильность?

А ф и н я н и н. Людям этим угодно называть природой воз-

никновение первоначал. Но если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы. Вот как обстоит дело – если только кто докажет, что душа старше тела, – и никак не иначе.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Афинянин, Мегилл и Клиний обсуждают некое «странное учение». Что, по словам Афинянина, сторонники этого учения говорят о вещах, произведенных природой и искусством?

2. Насколько, по мнению сторонников обсуждаемого учения, природа и искусство причастны истине?

3. Что представители «странного учения» говорят о законодательстве и государственном управлении: обусловлены ли они природой или искусством, насколько причастны они истине?

4. Каково мнение сторонников «странного учения» о богах? О прекрасном и справедливом?

5. К чему, по мнению Афинянина, приводит образ мыслей, распространяемый приверженцами «странного учения»?

6. Является ли, с точки зрения Клиния, закон творением искусства или природы? Почему?

7. Что Афинянин понимает под природой? Чем его понимание отличается от того, как понимают природу сторонники «странного учения»?

8. О каком учении, по вашему мнению, может идти речь в этом фрагменте?

Фернанда Деклева Каицци. «Hysteron proteron»: природа и закон с точки зрения Антифона и Платона. *Извлечение*[1]

Задача нижеследующих страниц – показать, что, отталкиваясь от гипотезы, согласно которой Антифон из Рамнунта был также автором

[1] Текст приводится по: Decleva Caizzi F. “Hysteron proteron”: la nature et la loi selon Antiphon et Platon // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1986. 91e Année, No. 3, Philosophie antique. P. 292–297, 301, 303, 307–310 (Пер. с фр. Е.А. Баженовой).

трактата «Об истине», возможно не только лучше понять смысл этой работы, но даже ощутить ее присутствие в дискуссиях того времени и, в особенности, в некоторых местах платоновских диалогов.

Хорошо известно, что Платон нигде не упоминает софиста Антифона, тогда как на ритора, знаменитого в своем деле мастера, ссылается в «Менексене» (236a), где Сократ говорит[1]: «Да, я имею в виду ее и еще Конна, сына Метробия. Оба они – мои учители, он обучал меня музыке, она – риторике. И нет ничего удивительного в том, что человек, воспитанный таким образом, искусен в речах. Но и любой обученный хуже меня, например тот, кто учился музыке у Лампра, а риторике – у Антифонта из Рамнунта, был бы вполне в состоянии превознести афинян перед афинянами»[2].

Презюмируемое различие между двумя Антифонами и видимое молчание Платона в том, что касается софиста, возможно, привели к недооценке значимости этой цитаты и к отсутствию предположений о том, что происходящее в этом диалоге могло бы придать ей гораздо большую ценность, нежели имеет ироничное сравнение Аспазии и Антифона, вдохновительницы политики Перикла и ярого врага демоса. Тем не менее, если мы прочитаем слова Сократа и вспомним общие темы трактата «Об истине», и, в особенности, так, как это вытекает из нового текста, который у нас есть сегодня, мы сможем увидеть явное противопоставление между понятием *physis*, превозносимым в этом диалоге, и понятием *physis*, которое мы находим в работе Антифона.

Следует начать анализ фрагмента B 44 Дильса-Кранца как он предстает перед нами в Оксиринхских папирусах 3647 и 1364; первые строчки столбика II, которые нас интересуют, говорят: «….. (из знакомых нам обществ) мы понимаем и уважаем; а принадлежащие дальним народам мы не понимаем и не уважаем. Это значит, что мы стали варварами по отношению друг к другу, потому что по природе мы все одинаково способны быть как варварами, так и греками».

Никаких сомнений, на мой взгляд: отсутствующее в этой фразе прямое дополнение – это либо «богов», либо «законы», либо те и дру-

[1] Отвечая на вопрос Менексена, не имеет ли он в виду Аспазию, учившую Сократа риторике – прим. перев.

[2] Платон. *Менексен* / Пер. с древнегреч. С.Я. Шейнман-Топштейн // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990. С. 143–144.

гие вместе, как это нам открывает глагол *sebein*[1]. К тому же альтернатива боги/законы определенно не подразумевает в случае Антифона рискованных последствий, поскольку использование слова *ta nomima* (фр. 44 A, col. I) показывает, что в его глазах культ и религия находятся на том же уровне, что и *nomoi*. Цель текста, по-видимому, заключалась в том, чтобы подчеркнуть абсурдность приписывания ценности какой-либо вещи лишь в случае, если та принадлежала своей собственной группе, и отказа признать за этой вещью ценность, если она являлась достоянием других групп, живущих в географическом удалении…

В свете этой параллели мы без труда понимаем ту значимость, какую необходимо придать столь противоречивому глаголу как *bebarbarometha*. В этом фрагменте мы находим не только, как Мария Серена Фунги очень хорошо заметила, констатацию того факта, что формирование отдельных групп привело человечество к развитию партикулярных ценностей и, таким образом, к разделению первоначальной естественной общности, но также и тонкую полемику, направленную против греков – и, что весьма вероятно, в особенности против афинян – гордившихся своим превосходством над варварами и при этом перенимавших поведение, характерное для тех самых варваров, которых они презирали…

Особенно интересно сравнение с «Менексеном», если мы примем во внимание, что здесь осуществляется трансформация понятия *physis* с тем, чтобы приспособить его к идеологии демократического номоса. Мы хорошо знаем, что в этом диалоге *physis* должна интерпретироваться как автохтония, рождение в смысле географическом; она выражает качества, присущие афинянам и отличающие их от всех других народов: это элемент отграничивающий по отношению к другим, но объединяющий внутри группы. Вот почему эта концепция связана непосредственно с демократическим номосом, который из нее питается и из нее черпает свою силу: «равенство происхождения заставляет (*anankázei*) нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе»[2] (239a). Трудно не почувствовать в этих словах эхо, возможно карикатурное, учитывая желаемый каламбур, оппозиции, которую Антифон ощущал между природной необходимостью и

[1] Древнегреч. – «чтить, почитать» – прим. перев.
[2] Платон. *Менексен*. С. 147.

вспомогательным характером номоса. Природе (*physis*), которая будто бы обязывает афинян принять особую форму номоса, Антифон противопоставил бы антитезу между природой и законом и утверждение, что закон создает связи, противоречащие природе, вместо того, чтобы быть ее необходимым следствием. В словах Сократа, напротив, мы видим, что природа, рассматриваемая в заявленном партикулярном смысле, вовлекается в сферу права и служит для демонстрации превосходства одной группы над другими, и в особенности превосходства ее политической конституции. Это самым радикальным образом противоречит тезисам, отстаиваемым Антифоном в трактате «Об истине», где наряду с очень строгим научным анализом присутствует полемика, направленная против тех, кто превозносит свои законы (или своих богов), не зная и не почитая законы и богов, которые принадлежат другим народам. Эта полемика основывается на научной концепции биологического равенства, подтверждаемого общностью биологических функций для всех людей. Но после всего сказанного должно стать ясным, что признание этого природного равенства человеческого вида не подразумевает активной защиты политического режима, происходящего от этого равенства; напротив, может быть так, что все это становится удобным инструментом, чтобы начать жесткую полемику против конституций – направленную в первую очередь против афинской демократии – которые теоретически обосновывали форму равенства, строго ограниченного рамками групп, которая *de facto* должна была привести к зависимости от природы не в научном смысле, а как раз наоборот: к разделению и тоталитарному навязыванию ценностей группы.

Давайте вспомним слова, которые читаем в 245c–d: «…настолько свойственно нашему городу свободолюбие и благородство, покоящиеся на здравой основе и *природной* нелюбви к варварам, ведь мы – подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев, ни многих других, *рожденных* варварами и являющихся афинскими гражданами *лишь по закону*, но все мы, живущие здесь, настоящие эллины, а не полукровки; отсюда городу присуща истинная ненависть к чужеземной *природе*»[1].

* * *

[1] Платон. *Менексен*. С. 153.

Новый фрагмент Антифона также позволяет восстановить несколько слов из столбика IV…, исходя из которых мы можем утверждать, что Антифон говорит о происхождении законов; по его мнению, источником законов является добровольное соглашение индивидов, готовых к взаимным уступкам. Присутствие этой темы в трактате «Об истине» показывает, что работа в целом, помимо космологии, которая, отталкиваясь от оригинальных принципов, обнаруживала «ныне господствующее разделение»[1] (фр. 23 по Дильсу-Кранцу), содержала и антропологию, не лишенную исторической точки зрения.

Значимая параллель с фразой из диалога «Законы» (X, 889e: «сообразно с тем, какими каждый народ условился их (богов – примеч. перев.) считать при возникновении своего законодательства») подтверждает, по моему мнению, предположение, ранее высказанное Ф. Дюммлером[2], повторенное Лурией и Унтерстайнером[3], согласно которому нужно допустить отсылку к идеям Антифона в теории, излагаемой в книге X «Законов», 888e–890a.

Это гипотеза, так и не заслужившая подобающего ей авторитета: в действительности, ни одна из возможных целей не соответствует тексту Платона точнее, нежели работа Антифона. Даже допуская, что в определенной мере, по своему обыкновению, Платон мог бы смешать доктрины разных авторов, соответствие между тем, что мы знаем из трактата «Об истине», и темами, озвученными Платоном, является настолько близким, что это дает нам право думать, что эта работа, по крайней мере, в большей своей части, олицетворяла в его глазах парадигмальную философскую позицию, против которой он хотел бороться. Повторю, анализ будет гораздо более убедительным, если исходить из предположения, что автор – не иначе неизвестный софист, но Антифон из Рамнунта.

* * *

После всего сказанного неудивительно, когда в следующей книге[4], обращаясь к теме кары, «которую должен понести человек, сло-

[1] Маковельский А.О. *Софисты.* Вып. 2. С. 41.

[2] F. Duemmler. *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen.* Giessen,1889, p. 82 sq.

[3] M. Untersteiner. *Sofisti.* Testimonianze e Frammenti, vol. IV: Antifonte e Crizia, éd. M. U. et Antonio Battegazzore, Firenze, 1962.

[4] Т.е. в книге X, поскольку до этого обсуждалось содержание книги IX диалога «Законы» – примеч. перев.

вом или делом оскорбляющий богов» (885b) и прерывая исследование различных форм атеизма, Платон заявляет о *thaumaston logon*[1], «которое большинство людей считает самым мудрым из всех», и содержание которого удивительным образом соответствует тому, что мы знаем из трактата «Об истине».

* * *

Множество элементов, по моему мнению, эффективно поддерживают гипотезу об отсылке к Антифону, и я их кратко перечислю:

1) Отождествление между *physis* и *alētheía* (889d1, 890a8): еще только две работы V века носили название «Об истине», одна из них принадлежала Протагору – отсутствие интереса к наукам у которого хорошо известно – в ней, конечно же, не было превознесения природы по отношению к закону, если мы хотя бы немного доверяем свидетельству Платона; другая была работой Антисфена и, если судить о ней по месту, которое она занимает в каталоге его работ, составленном Диогеном Лаэртским, должна была интерпретировать аргумент логически, возвращаясь, без сомнения, к тезису Протагора, согласно которому невозможно противоречить.

2) Сближение *technē* и номоса демонстрирует превосходный параллелизм с текстом Аристотеля, рассматривающим тезис Антифона (Физика II 1, 193a 10 и далее = B 15 D.K.): «Некоторым кажется, что природа и сущность природных предметов – это то первое, само по себе бесформенное, что заключается в каждом из них, например природа ложа – дерево, а статуи – медь. Доказательством последнего, по словам Антифонта, служит то, что, если ложе будет зарыто в землю и гниение получит такую силу, что появится росток, возникнет не ложе, но дерево, так как устройство, *согласно правилам и искусству*, присуще [ложу] по совпадению, а сущность [его] сохраняется непрерывно, испытывая указанные воздействия»[2].

* * *

7) Наконец, следует вспомнить, что мы не встречаем больше ни у одного из авторов V века настолько явных свидетельств относительно концептуальной связи между теориями физическими, космологическими и антропологическими. Можно легко объяснить опреде-

[1] «Странное учение» – примеч. перев.

[2] Аристотель. *Физика* / пер. с древнегреч. В.П. Карпова // Сочинения в 4-ч т. Т. 3. Под ред. И.Д. Рожанского. М.: «Мысль», 1981. С 83.

ленные совпадения, которые, как считают некоторые ученые, существуют между текстом Платона и теориями различных философов, если мы примем во внимание возможное распространение общих тем или также влияние, которые некоторые из них могли оказать на Антифона. Контекст упомянутого фрагмента из «Физики» Аристотеля, кроме того, что прекрасно соотносится с тем, что говорит Платон, также демонстрирует, что можно было легко проследить связь между теорией четырех элементов и рассуждениями Антифона.

Вывод, который Платон делает из рассматриваемой им теории, сближается с тезисами, отстаиваемыми Калликлом в «Горгии», и это не должно нас удивлять; даже если Антифон открыто не выводил радикальных имморальных следствий из своего анализа, мы можем явственно различить предпосылки для движения в этом направлении.

Уже у Аристофана в «Облаках» мы встречаемся с предчувствием этого возможного следствия; кроме знаменитой темы избиения родителей, достаточно вспомнить о том, что он говорит о богах, для которых используется термин *nomisma*[1] (строка 247 и далее); о словах Кривды (строка 1058 и далее): «Перехожу теперь к речам. Велишь ты молодежи не упражняться в них совсем. Я ж говорю другое»[2] (ср. с Антифон, B 44 A, col. II 5-8); и особенно о знаменитых стихах чуть ниже, начинающихся не как-нибудь, но с предложения *исследовать* – *skepsai* (ср. B 44 A, col. II, 25-26: *skepsis*): «Смотри ж теперь, мой юный друг, к чему приводит скромность и сколько радостей себя из-за нее лишишь ты: жаркого, мальчиков, сластей, вина, костяшек, женщин! Без этих сладостей, скажи, зачем и жить на свете? Пусть! Перейду теперь к тому, к чему влечет природа *(tàs tẽs phúseōs anánkas)*. Влюблен ты, соблазнил жену, поспал, попался мужу – погиб ты насмерть, – говорить ведь не умеешь. Если ж со мной пойдешь – играй, целуй, блуди, природе следуй! Спокоен будь! Найдут тебя в постели, ты ответишь, что ничего не согрешил»[3].

Но даже в такой карикатурной форме мы можем легко узнать темы Антифона: то, что запрещают нам законы, ни в какой степени не менее приятно и не менее полезно согласно природе, нежели то, что

[1] Древнегреч. – монета. Сократ: «Каких богов ты разумеешь? Боги здесь особого чекана». Аристофан. *Облака* / Пер. с древнегреч. Адр. Пиотровского // Избранные комедии. М.: Издательство «Художественная литература», 1974. С. 125.

[2] Там же. С. 170.

[3] Там же. С. 170–171.

они нам разрешают; все, что соответствует природе, необходимо, и мы рискуем лишь если оказываемся застигнутыми на месте преступления. Естественным следствием этих посылок является то, что риторика в глазах Аристофана предстает защитным инструментом, позволяющим безнаказанно наслаждаться благами природы, и это приобретает еще больший смысл, если мы осознаем, что вдохновителем фрагмента является знаменитый оратор.

Однако следует помнить, если мы не хотим подвергнуться риску стать жертвами недоразумения в том, что касается теоретической позиции Антифона, что сам он, мэтр риторики, всегда в глубине души сохранял крайне критическое отношение к той технике, которой умел столь мастерски пользоваться: что подтверждает, если это все еще необходимо, исключительное величие этого человека. Это критическое отношение явно вытекает и из фрагмента 44 трактата «Об истине», и из «Тетралогий», и из речей. Само собой разумеется, что если для того, чтобы оценить персональную точку зрения Антифона, мы были бы вынуждены опираться только на тексты речей, мы бы шли по зыбкой почве, поскольку очень легко придать речам злободневный характер. Но если вспомнить, что прописная истина никогда не рождается таковой, но превращается в общее место, если является обоснованным аргументом, и если учесть тот факт, что мы имеем дело со временем возникновения искусства, сравнение с «Тетралогиями» и с трактатом «Об истине» приобретает особое значение. Оно ясно показывает, что расхождение или оппозиция между истиной, с одной стороны, и *nomos-technē*, с другой, нашла свое радикальное выражение, по мнению Антифона, именно в судебной риторике.

Нужно отметить, с какой настойчивостью в первой «Тетралогии» подчеркивается контраст между *on*[1] и *eikos*[2], и появляющаяся в третьей антитеза между *eikos* и естественными функциями подтверждает его в том же смысле.

Два эти уровня несопоставимы, говорит Антифон, но ключевой вопрос в том, что *eikos* стремится быть сильнее реального, хотя бесконечная игра между тем, что правдоподобно и тем, что еще более правдоподобно, и демонстрирует внутреннюю абсурдность. Тем не менее, случается, что осуществление правосудия, без которого, по-

[1] Древнегреч. – сущее (примеч. перев.).
[2] Древнегреч. – вероятное, правдоподобное (примеч. перев.).

видимому, мы не можем обойтись, неизбежно приводит к навязыванию в качестве истинного того, что лишь кажется таковым, но на самом деле им не является; к тому, что не случившееся делают случившимся. Мы находим тему, параллельную этой, в трактате «Об истине». Во фрагменте, где Антифон критикует неэффективность обращения в суд с целью наказания виновного, он замечает: «пострадавший должен быть способен убедить тех, кто налагает наказание, в том, что он действительно пострадал, или же он должен будет добиваться правосудия обманом *(apátē)*. Те же самые средства имеются и в распоряжении нарушителя» (B 44, A, col. VI, 28-30).

Парадоксальное требование для жертвы – необходимость прибегать к *apátē* для того, чтобы добиться правосудия, еще раз доказывает, что Антифон ощущал глубокий разрыв между истиной и *technē*; с точки зрения эпистемологии, речь идет о разрыве между истиной и *doxa*[1], теме, которая подробно рассматривается во второй «Тетралогии» и затем вновь появляется во фрагментах 4 и 5, кажется мне очень важной, хотя, к сожалению, это слишком короткие тексты, чтобы выйти за пределы обобщающего суждения.

Нет сомнений, на мой взгляд, что Антифон и в этом вопросе занял позицию против демократа Протагора, и придерживался очень пессимистического взгляда в том, что касается возможности примирения двух сфер. Тот факт, что истина для того, чтобы победить, должна иногда прибегать к обману и уловкам – еще один парадоксальный аспект превалирования лжи над правдой – был в его глазах лишь новым доказательством раскола между *physis* и *nomos*, раскола, который серьезно влияет на человеческое существование и способствует тому, чтобы сделать его несчастным.

Начиная с 891b, Афинянин обращается к критике теории, которую он только что изложил. Надо показать, замечает Клиний, что боги существуют, и что *nomos* и *technē* являются частью природы, поскольку они созданы разумом *(nous)* «в соответствии с правильным разумением» (890d).

Предпосылкой, руководящей атеистами, является приоритет материи (представленной четырьмя элементами) над *psychē*[2], и это как

[1] Древнегреч. – мнение, представление (примеч. перев.)
[2] Древнегреч. – душа (примеч. перев.).

раз та самая инверсия роли *(hysteron-proteron*[1]*)* между душой и материей, которая составляет «источник бессмысленного мнения людей, когда-либо бравшихся за исследования о природе» (891c).

В полном соответствии с интерпретацией софистики, которую нам предлагает Платон, здесь более явно, чем где-либо еще, центральный узел представлен местом, которое душа занимает во вселенной: «Людям этим угодно называть природой возникновение первоначал. Но если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы» (892c).

* * *

В завершение спросим себя, не выглядела ли знаменитая попытка Антифона «сделать рабами» законы, ниспровергнув актом насилия конституцию Афин, в конечном итоге, в глазах Платона неизбежным результатом этих теорий о превосходстве природы над законом; иными словами, не была ли революция Четырехсот, по его мнению, одним из тех мятежей, которые порождены стремлением «к сообразному с природой образу жизни, а такая жизнь будто бы *поистине* заключается в том, чтобы жить, одерживая верх над другими людьми, а не находиться в подчинении у других согласно законам».

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какую задачу ставит перед собой Ф. Деклева Каицци?

2. Какую точку зрения она высказывает относительно идентичности софиста Антифона?

3. В чем, по мнению Ф. Деклевы Каицци, состоит цель фрагмента трактата Антифона «Об истине» (B 44 A), восстановленного по Оксиринхским папирусам?

4. Как Ф. Деклева Каицци интерпретирует использование Антифоном глагола *bebarbarometha*? Сравните с интерпретацией, предлагаемой Майклом Гагариным (с. 65).

5. Какое понимание природы (*physis*) характерно для диалога Платона «Менексен»? Почему обсуждение природы в диалоге вызывает ассоциации с трактатом Антифона «Об истине»?

[1] Древнегреч. – после - прежде (примеч. перев.).

6. Как отличается понимание природы Антифоном от ее понимания Сократом в «Менексене»?

7. Как Ф. Деклева Каицци объясняет возможные идейные расхождения Антифона с афинской демократией?

8. К чьим идеям, по мнению Ф. Деклевы Каицци, отсылает Платон, когда обсуждает «странное учение» в книге X диалога «Законы»? Какие аргументы, как полагает Ф. Деклева Каицци, поддерживают ее гипотезу?

9. Какой вывод, по мнению Ф. Деклевы Каицци, делает Платон из теории Антифона?

10. Если исходить из такого понимания отношений между природой и законом, какое было характерно для Антифона, что за роль должна отводиться риторике?

11. Каким образом трактат «Об истине» отражает фундаментальный конфликт между истиной и *nomos-technē*, присущий судебной риторике?

12. Что, по мнению героев диалога «Законы», является источником заблуждения приверженцев «странного учения»? Какого взгляда на природу придерживаются они сами?

Грегори Властос. Сократ о политическом повиновении и неповиновении. *Извлечение*[1]

Во-первых, утверждение, что если бы Сократ бежал из тюрьмы, он «навредил бы тем, кому он меньше всего должен был бы навредить». Вот как (частично) это обосновывается на возвышенном языке законов:

> Ну а после того, что ты родился, воспитан и образован, можешь ли ты отрицать, во-первых, что ты наше порождение и наш раб – и ты и твои предки? Если же это так, то думаешь ли ты, что по праву можешь с нами равняться? И что бы мы ни намерены были с тобою делать, находишь ли ты справедливым и с нами делать то же самое?

[1] Текст приводится по: Vlastos G. Socrates on Political Obedience and Disobedience // Vlastos G. *Studies in Greek Philosophy. Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition* / Ed. by D. W. Graham. Princeton, 1995. P. 32–33, 39–42 (пер. с англ. Е.А. Баженовой).

> Или уж ты в своей мудрости не замечаешь того, что Отечество драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей – у тех, у которых есть ум, и что если Отечество сердится, то его нужно бояться, уступать и угождать ему больше, нежели отцу, и либо его вразумлять, либо делать то, что оно велит, и если оно приговорит к чему-нибудь, то нужно претерпевать это спокойно, будут ли то розги или тюрьма, пошлет ли оно на войну, пошлет ли на раны или на смерть, – что все это нужно делать, что это справедливо и что отнюдь не следует сдаваться врагу, или бежать от него, или бросать свое место, но что и на войне, и на суде, и повсюду следует делать то, что велит Город и Отечество, или же вразумлять их, когда этого требует справедливость, учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством есть нечестие?» (50e, 51a–c).

Вот что я могу извлечь из этого удивительного абзаца: Те, кто в прошлом нам сильно помог, наложили на нас обязательство благодарности, которое дает им право на особую терпимость с нашей стороны. Величина нашего долга перед ними заставляет нас идти на риск и жертвы, чтобы избавить их от вреда. По этой же причине, имея с ними дело, мы отказываемся от определенных форм самообороны, которые могли бы причинить им вред. Поэтому, если бы чей-то отец стал грубо с ним говорить, или ударил бы его в приступе ярости, для сына нет оправдания, если тот прибегнет к грубым словам или ответным ударам, как он мог бы поступить в случае с посторонним человеком. Родное государство Сократа, будучи его величайшим земным благодетелем, намного более значимым, чем родители, имеет еще более сильные притязания на него того же свойства. Значит, даже если в некоторых случаях, как в этот раз, оно поступит с ним несправедливо, он должен подчиниться, он не может нанести ответный удар, он обязан удерживаться от любого действия, способного серьезно навредить государству.

То, что такой аргумент имеет силу, я не стану оспаривать. Но как далеко он нас ведет? Ключевой вопрос, который я сознательно оставил без ответа, когда говорил более осторожно, заключается в том, каковы пределы, в которых благоприобретатель обязан благодарным повиновением своему благодетелю? В более свободной риторике текста это звучит так, как будто бы нет никаких пределов. Мог

Сократ в действительности иметь это в виду? Он не мог, разумеется, в случае, в котором он рассуждает по аналогии, когда благодетель является отцом. Скажем, мой отец преуспел со мной во всех отношениях, в каких это должен сделать отец, дал мне заботу, прекрасный дом, лучшее образование и хороший старт в профессии. Но вот однажды, в возрасте тридцати лет, я узнаю, что он вел двойную жизнь, половину из которой он был оплотом местного сообщества, вторую же провел в составе Коза Ностры, где у него сейчас неприятности, и он просит меня о помощи – причем такую помощь я могу дать ему, лишь сам став частью преступного мира. Будет ли кто-нибудь серьезно вменять Сократу представление, что сыновняя благодарность теперь обязывает меня стать внештатным гангстером? Тогда как мы можем приписать Сократу идею, что благодарность по отношению к отечеству возлагает на кого-либо моральное обязательство действовать вразрез с моралью по воле отечества?

* * *

Обоснование Сократом политического обязательства, как я его реконструировал, строится с учетом специфики человеческой, а не ангельской природы. Его мораль – не фантазия. Когда Сократ думает о несправедливости судебного решения как возможной причине для побега, Законы ему отвечают:

> разве у нас с тобою, Сократ, был еще какой-нибудь договор кроме того, чтобы твердо стоять за судебные решения, которые вынесет город? (50c)

А почему нужно было договариваться о повиновении судебным решениям? Потому что только в этом случае была бы возможность управлять на справедливой и равноправной основе этим взаимовыгодным гражданским партнерством, жизненно важной частью которого является судебный процесс. То, что когда возникают конфликты по поводу нарушения закона, эти конфликты должны разрешаться согласно надлежащей судебной процедуре, и что стороны конфликта должны быть связаны решением по делу, – составляет самое сердце правового порядка. Принимая преимущества этой системы, мы «соглашаемся» на данную особенность системы наряду с другими ее чертами, зная заранее, что обязательно будут как справедливые, так и

несправедливые судебные решения, и что не может быть предварительной гарантии, что когда судить будут нас, решение окажется справедливым. Как мы можем удержаться от того, чтобы «согласиться» на все это, если мы собираемся «согласиться» на существование правового порядка? Или мы скажем, что мы «согласны» на это, но только пока несправедливые решения нас не касаются? Будет ли это справедливо? Разве это не означает требовать привилегированного освобождения от неизбежных рисков объединенного партнерства, риска, который должен нести каждый, если предполагается, что схема работает?

«Но если это верный способ понять соглашение в качестве основания политического обязательства в теории Сократа, – вы можете теперь спросить, – разве не подтверждает он толкования «Критона», данного Юмом? Не будет ли теория иметь «Консервативное следствие пассивного повиновения»? Не будет. Что теория говорит мне, так это то, что у меня есть обязательство повиноваться системе в целом и что это обязательство распространяется на каждый из законов и законных распоряжений системы, будь они справедливы или несправедливы. Этим обязательством я обладаю на основании благодарности, что обсуждал выше. Но это универсальное обязательство не устраняет других обязательств, которые отличаются от него и иногда могут идти с ним вразрез, так что я могу исполнить одно или несколько из них, лишь отказавшись подчиниться закону. Надо признаться, что Сократ не говорит этого в «Критоне». Если бы он сказал, его позиция в этом диалоге не истолковывалась бы с такой настойчивостью неверно как «доктрина абсолютного подчинения» государству. Но в другом месте, в первой книге «Государства», обычно признаваемой ранним, сократическим диалогом, мы видим, что он хорошо знает о возможных противоречиях между обязательствами.

* * *

Действие по неповиновению, о котором размышляют герои «Критона», было бы не открытым неподчинением закону, но мошенническим уклонением от него, включающим обман и подкуп тюремных служащих. Следовательно, оно не могло считаться тем, что мы стали называть после Торо и Ганди «гражданским неповиновением», так как последнее имеет место только когда член общества, живущего по правилам, решает публично нарушить эти правила в знак протеста

против несправедливости. Поскольку в его основе лежит протест, такое действие само по себе является заявлением – «символической речью», как ее стали называть специалисты по конституционному праву в этой стране[1]. Поэтому, если действие должно рассматриваться как гражданское неповиновение, смысл содержащегося в нем заявления должен быть ясным, а его искренность должна убеждать. У тех, кто наблюдает или слышит его, не должно оставаться сомнений в этих двух моментах. Из самого этого поступка они должны понять, что действующее лицо хочет выразить с его помощью, и что это лицо хочет выразить именно это. Оба условия идеально выполняются неповиновением Сократа в «Апологии». Люди, которые видели его разглагольствующим как обычно на рынке, открыто нарушающим судебный приказ или закон, который только что сделал такое поведение наказуемым смертью, не останутся в сомнении насчет того, о чем это Сократ подает им сигнал таким поведением, либо же насчет подлинности самого сигнала. Не так в «Критоне». Если бы стало известно, что Сократ сбежал из тюрьмы и пересек границу Беотии, вероятно ли, что его поступок был бы истолкован как протест против его несправедливого осуждения? Возможность столь слабая, она даже не обсуждается в «Критоне», когда рассматриваются «за» и «против» бегства: побег прочитывается здесь исключительно как спасение Сократа от казни. Только в этом свете современному читателю предлагается оценить моральность этого действия. Считается не подлежащим сомнению, что оно являет собой пример нарушения справедливого закона для спасения собственной шкуры, а не сопротивления несправедливому закону в знак протеста против несправедливости. Как только мы начинаем рассматривать действие в этом свете, возникает вопрос, как мог такой человек, как Сократ, поддержать его хотя бы на минуту? Если бы человек, который на протяжении своей жизни так незаурядно проповедовал добродетель, теперь должен был прибегнуть ко лжи и взяткам, чтобы избежать назначенного судом наказания, сотни других почувствовали бы себя вправе сделать то же самое, особенно среди молодежи, которая боготворила Сократа. Какой урон это могло бы нанести Афинам, чьи либертарные институты могли работать, только если вызывали большую меру стихийного, добровольного законопослушания. Более того, какой привлекательностью

[1] США – примеч. перев.

должна была бы обладать операция по спасению шкуры для человека, проявившего так мало желания сохранить свою жизнь во время суда? Тогда он открыто пренебрег ссылкой как альтернативой смертной казни. Если бы он сейчас сбежал, он бы взял нечестными средствами то, о чем ранее мог бы честно попросить. Его ноги теперь уличили бы во лжи его слова. Безразличие к смерти, которое он провозглашал, открылось бы как притворство, театральная поза, и он пришел бы в соседнюю страну опозоренным, дискредитированным человеком.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Как Грегори Властос интерпретирует «обязательство благодарности», которым, согласно рассуждениям Законов в диалоге «Критон», связаны дети с родителями и граждане с Отечеством?

2. Каковы, по мнению Грегори Властоса, пределы обязательства из благодарности?

3. Как вы думаете, принимая во внимание логику Законов в «Критоне» и рассуждения Грегори Властоса, в чем заключается важность повиновения судебным решениям? Чем, по большей части, обеспечивается такое повиновение: законопослушным поведением или принуждением?

4. Как Грегори Властос объясняет заявление Сократа в «Апологии» о предполагаемом неповиновении решению афинян? В чем, по мнению Властоса, отличие ситуации «Апологии» от ситуации «Критона»?

Верити Харт. Конфликтующие ценности в «Критоне» Платона.

Извлечение[1]

Сократовский принцип соблюдения соглашений устанавливается путем получения согласия Критона на следующий вопрос:

> ежели ты признал что-либо справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно? (49e)

[1] Текст приводится по: Harte V. Conflicting Values in Plato's *Crito* // *Plato's Euthythro, Apology, and Crito. Critical Essays* / Ed. by R. Kamtekar. Lanham, 2005. P. 235–238 (пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Я рассматриваю соглашения, о которых идет речь в этом контексте, как соглашения о действиях. И я использую замечания Сократа о справедливости, чтобы указать обстоятельства, в которых соглашения о том, чтобы действовать определенным образом, должны соблюдаться. Что должно быть справедливым, если необходимо исполнить соглашение, так это те вещи, о выполнении которых в соглашении идет речь. Сократ не обозначает определенных условий в отношении способа заключения соглашения (хотя некоторые условия могут вытекать просто из понятия соглашения как такового). Однако он ставит условия в отношении того, выполнения каких действий может потребовать соглашение. Соглашение о том, чтобы действовать определенным образом, обязывает человека действовать данным образом, только если требуемые действия сами по себе справедливы.

Справедливость соответствующих действий должна оцениваться независимо от заключенного соглашения. Сократ не может думать, что соглашение о том, чтобы поступать определенным образом, само по себе делает эти поступки справедливыми. Его оговорка не имела бы смысла, если бы это было так. И его оговорка полностью понятна в свете его более ранних утверждений. Сократ уже сказал, что ни в коем случае не следует нарушать справедливость. Формулируя свой принцип соблюдения соглашений, он подчиняет обязательства, вытекающие из соглашений, более важному принципу, согласно которому никогда не следует нарушать справедливость. Соглашение, согласно принципу Сократа, не имеет силы обязать кого-либо совершить что-либо несправедливое. И этот момент является ключевым, как только мы переходим к Законам: что для Сократа обязательства по соглашению подчинены требованиям справедливости.

Аргумент Законов о том, что Сократ заключил с ними соглашение, был предметом большого обсуждения. Для моих нынешних целей вопрос таков: думают ли Законы, подобно Сократу, что соглашения обязывают, только если их требования справедливы? Я буду утверждать, что нет.

Законы считают, что Сократ – подобно любому взрослому гражданину, который продолжает жить в городе, – заключил с ними соглашение. Это соглашение на деле, в противоположность соглашению на словах (*érgō̩*, а не *lógō̩*, ср. 52d5). Первое и наиболее общее

утверждение Законов о его последствиях таково: «О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в городе прочие дела, о таком мы уже говорим, что он на деле согласился с нами исполнять то, что мы велим» (51e1-4). Соглашение здесь носит совершенно общий характер и обязывает гражданина делать все, что велят Законы. Будучи сформулированной таким образом, точка зрения Законов, очевидно, находится в противоречии с принципом Сократа, при условии, что мы допускаем следующие моменты: во-первых, вполне возможно, что Законы могут предписать гражданину совершить что-то, что независимо оценивается как несправедливое; во-вторых, предоставленная гражданину возможность узнать, как в целом работают Законы, никогда не сможет гарантировать, что каждый отдельный отданный ими приказ не потребует акта несправедливости. По мнению Законов, соглашение, однажды заключенное, связывает абсолютно. И это противоречит принципу Сократа, поскольку этот принцип требует, чтобы у участника соглашения была возможность оценивать справедливость любого действия, требуемого соглашением, и разрывать последнее, если требуемое действие несправедливо.

Законы говорят вещи, которые, как можно подумать, вносят некоторые поправки в такую оценку соглашения с гражданином. Но ничто из того, что они говорят, не приводит их позицию в соответствие с принципом Сократа. Первое – их акцент на способе, которым заключается соглашение. Оно было заключено, как говорится, свободно и справедливо. Однако это не помогает. Соглашение может быть заключено справедливо – особенно такое общее соглашение как то, о котором идет речь, – без того, однако, чтобы это выступало какой-либо гарантией, что то, что потребуется выполнить участнику соглашения, никогда не окажется несправедливым. Законы говорят кое-что о справедливости в этом отношении. Когда они подчеркивают, что у Сократа было 70 лет, чтобы свободно уйти из города, он мог бы это сделать, «если бы мы [Законы] тебе не нравились и если бы договоры эти казались тебе несправедливыми» (52e). Но что он мог бы рассмотреть, так это справедливость *договора*. Для Сократа, напротив, необходимо было оценить справедливость *действий*, которых требовал договор. И, снова, общая природа соглашения такова, что возможность оценить справедливость самого соглашения не дает того, что требует принцип Сократа, а именно, шанса установить, может ли

какое-либо индивидуальное действие, требуемое соглашением, быть несправедливым.

Второе очевидное уточнение позиции Законов – их пресловутое предложение альтернативы повиновению, а именно – переубеждения. В одном месте они характеризуют альтернативу повиновению как «вразумлять их, когда этого требует справедливость». Это в 51c1, прежде чем они начали обсуждать характер самого соглашения. Несколько раз они говорят слишком обобщенно о простой альтернативе «переубедить или исполнять». Вопрос состоит в следующем: дает ли эта альтернатива право гражданину нарушать соглашение, требующее несправедливости, позволяя ему просто убедить Законы в справедливости нарушения? Так утверждал Ричард Краут. Он даже заявлял, что убеждение не обязано быть успешным: достаточно лишь попытки[1]. Я не согласна ни в том, ни в другом отношении. Предполагаемое убеждение полностью остается в структуре соглашения, которым связан гражданин. Задача гражданина – не в том, чтобы убедить Законы в справедливости действия по неповиновению после того, как оно было предпринято. Скорее, она в том, чтобы убедить Законы изменить или отозвать несправедливое предписание. Это, я думаю, ясно из единственного другого фрагмента, где Законы рассуждают о характере или цели предполагаемого убеждения. Они говорят, что один из трех способов, которым непослушный гражданин поступает неправильно, таков: «…согласившись нам повиноваться, он и не повинуется нам и не вразумляет нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо…» (51e6).

Убеждение здесь направлено на поведение Законов: если *они* делают что-нибудь нехорошо. Подразумевается, что рассматриваемая несправедливость – это действие Законов, отдающих определенный приказ. Не имеет значения, является ли несправедливость акта отдачи приказа следствием несправедливости требуемого действия. Целью убеждения является заставить Законы действовать по-другому, а не легитимировать акт неповиновения со стороны гражданина. Но если объектом убеждения является поведение Законов, позиция гражданина по умолчанию – повиноваться их предписаниям. Опция переубедить дает гражданину возможность попытаться повлиять на предписания Законов и на то, чтобы некоторые из них были отозваны: она не предлагает ему возможности отказаться от повиновения. И, конечно

[1] Kraut R. *Socrates and the State.* Princeton, 1984.

же, с этой точки зрения, убеждение должно быть успешным, чтобы иметь какой-то смысл.

Если такова альтернатива, предлагаемая гражданину, конфликт с Сократом все еще остается. Сократ и Законы понимают баланс между требованиями справедливости и соглашения различными и конфликтующими друг с другом способами. Сократ позволяет требованиям справедливости брать верх над любыми обязательствами, вытекающими из соглашения: сторона, связанная соглашением, может просто разорвать соглашение в случае, если его условия требуют от него поступать несправедливо. Концепция Законов о соглашении между ними и гражданином не позволяет этого. При условии, что соглашение заключено свободно и справедливо, Законы сохраняют свое право устанавливать предписания. Гражданин не может нарушить соглашение, если оно требует акта несправедливости; он может просто попытаться убедить Законы изменить их несправедливое предписание. Полномочие решать вопросы справедливости, таким образом, принадлежит Законам, а не самим гражданам, как того требует принцип Сократа. В действительности я думаю, что это следует из введения необходимости убеждать: что решения по вопросам о справедливости должны вырабатываться в рамках соглашения, иерархической конструкции, в которой власть принадлежит Законам, а не гражданину…

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Во всем ли, по мнению Верити Харт, точки зрения Законов и Сократа в диалоге «Критон» совпадают?

2. В чем, как полагает В. Харт, отличие позиций Законов и Сократа по вопросу, связанному с обязательствами по соглашению?

3. В том, что касается возможности «переубедить», или «вразумить» Законы, – предполагает ли такая возможность, с точки зрения Законов (как их позицию интерпретирует В. Харт), право гражданина на неповиновение и нарушение заключенного с Законами соглашения? Что думает по этому поводу Ричард Краут? Согласна ли с ним В. Харт? Воспроизведите ее аргументы (со ссылками на текст диалога).

Грегори Властос. Благочестие Сократа. *Извлечение*[1]

Приверженность Сократа доказательному аргументированию как последнему арбитру в том, что касается притязаний на истину в сфере морали, очевидна в сократических диалогах Платона. Он обращается к нему в рассуждении, где обосновывает для Критона решение остаться в тюрьме и ожидать исполнения приговора:

> T1 Кр. 46B: «Таков уж я всегда, а не теперь только, что из всего, что во мне есть, я не способен руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим».

И, тем не менее, он также готов повиноваться приказам, достигающим его сверхъестественным путем. Объясняя на суде, почему власть государства над его жизнью и смертью не могла испугать его и заставить отказаться открыто заниматься философией, он заявляет:

> T2 Апол. 33C: «А делать это, говорю я, поручено мне богом и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь».

Между этими двумя обязательствами – с одной стороны, следовать аргументу, куда бы он ни вел; с другой стороны, подчиняться божественным приказам, переданным ему через сверхъестественные каналы, – он не видит конфликта. Может ли это иметь смысл? Я хочу доказать, что может. Это будет моей первой задачей в этой главе…

* * *

По правде говоря, Сократ вряд ли мог отделить свою религиозную веру от громадной силы своего критического интеллекта. Но для того, чтобы найти возможности для этого в своей концепции богов, ему не нужно было бы отказываться от морального исследования в пользу физики и метафизики. Он мог бы потребовать от своих богов, чтобы они соответствовали не метафизическим, а этическим стандар-

---

[1] Текст приводится по: Vlastos G. Socratic Piety // *Plato's Euthythro, Apology, and Crito. Critical Essays* / Ed. by R. Kamtekar. Lanham, 2005. P. 49, 52, 55, 57–58 (пер. с англ. Е.А. Баженовой).

там. Ионийцы рационализировали богов, делая их естественными[1]. Изнутри сверхнатуралистической системы координат, которую они отвергают, Сократ совершает параллельное движение: он рационализирует богов, делая их моральными. *Его боги могут быть одновременно сверхъестественными и рациональными постольку, поскольку они рационально моральны.* В этом, я утверждаю, и состоит его программа. Учитывая его навязчивую сосредоточенность на этике, он не мог построить естественную теологию. Но он мог, и построил, моральную теологию, исследуя концепцию бога не более чем это было необходимо, чтобы привести ее в согласие со своими этическими взглядами, извлекая из своего нового видения человеческой добродетели нормы, обязательные для самих богов.

* * *

Сократ вряд ли мог бы так далеко уйти от веры предков, если бы не следовал бескомпромиссно авторитету разума, не принимая никакого альтернативного источника знаний ни по одному вопросу, ни о богах, ни о чем-либо другом. Как он мог это делать, веря, как мы видели выше в T2, что сообщения от богов регулярно приходят по экстра-рациональным каналам – достигая его, в частности, через сны и через его личный «божественный голос»? Должно ли это склонить нас к мысли, что Сократ полагается на два противоположных способа получения знания о богах, рациональный и экстра-рациональный соответственно, приводящие в результате к двум различным системам обоснованных представлений, одна из которых достигается через элентическую[2] аргументацию, другая – через божественное откровение посредством оракулов, вещие сны и тому подобное? Если да, то, поскольку, как я только что заметил, он разделяет общую греческую точку зрения, согласно которой божественная мудрость значительно превосходит человеческую, мы должны были бы заключить, что он станет рассматривать знаки своего *даймония*[3] как источник морального знания, отличный от разума и превосходящий его, дающий опреде-

[1] Речь идет о таких ионийских философах, как Ксенофан, Гераклит, Диоген из Аполлонии, которые, обсуждая космический разум, называли его «богом» (примеч. перев.).

[2] От древнегреч. *élenkhos* – испытание, рассмотрение, разбор, опровержение – основная техника, применявшаяся Сократом в споре и направленная на обнаружение противоречий в первоначальном тезисе собеседника.

[3] Божественный голос, который слышал Сократ (примеч. перев.).

ленность, которой явно недостает результатам его эленктического поиска. Я собираюсь доказать, что, каким бы правдоподобным это ни казалось на первый взгляд, подобная точка зрения не подтверждается текстовыми свидетельствами и на деле не соответствует этим свидетельствам.

Прежде всего, давайте посмотрим, что Сократ думает об этих своих снах, которые он истолковывает как божественные предзнаменования. Рассмотрим один из них в «Федоне» (60E–61B): Он говорит, что ему «много раз» являлся сон, «взывающий» и «приказывающий» ему «творить и трудиться на поприще Муз» и что ранее он *считал (hupélabon)*, будто это означало, что он должен заниматься философией, «ибо высочайшее из искусств – это философия» (61A), но что теперь в тюрьме он решил, будто его сон приказывал ему «заняться обычным искусством» (61A), т.е. писать стихи. Так что теперь ему *«казалось» (édoxe)*, что «надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься *(prìn aphosiṓsasthai)* поэтическим творчеством»[1]. Слова, которые он использует, – «Я считал» в первом случае и «мне казалось» во втором – не такие, какие он выбрал бы, если бы хотел передать свои претензии на знание. Из того, что он говорит, и из языка, который он для этого использует, мы можем сделать вывод, что он думает, будто сон передает ему знак от бога, который можно интерпретировать разными способами, при этом выбор между этими способами оставлен на его собственное разумное усмотрение.

* * *

Таким образом, парадокс, с которым я столкнулся в начале данной работы, разрешается: не может быть никакого конфликта между безусловной готовностью Сократа следовать критическому разуму, куда бы тот ни вел, и его столь же безоговорочной готовностью повиноваться распоряжениям, переданным ему его сверхъестественным богом посредством сверхъестественных знаков. *Эти два обязательства не могут противоречить друг другу, потому что лишь посредством использования своего собственного критического разума Сократ может определить подлинное значение любого из этих знаков.* Позвольте мне применить этот вывод к божественным знакам, на ко-

[1] Платон. *Федон* / Пер. с древнегреч. С.П. Маркиша // Диалоги. М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2006. С. 208.

торых Сократ основывает свою философскую миссию в «Апологии».

Некоторые ученые выражали озадаченность или, еще того хуже, недоверие, по поводу того, что из «Нет» Пифии в ответ на вопрос «Есть ли кто-нибудь мудрее Сократа?» он должен был бы извлечь приказ философствовать на улицах Афин. Разве не было это похожим на то, чтобы вытащить кролика из шляпы[1]? Несомненно. И есть ли с этим какие-то трудности, если вы свободны засунуть кролика обратно в шляпу? Сократ не делает секрета из того, насколько субъективным был процесс, посредством которого его достигло божественное распоряжение:

> T11 Апол. 28E: «…когда меня поставил сам бог, для того, *думаю,* чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других…»

Здесь снова тот же язык, что и в рассказе о сне в «Федоне», где он «считал» (60E), что «творить музыку» означало «заниматься философией». Поэтому, если бы даже тот оракул в Дельфах был единственным знаком, полученным Сократом от бога, он все равно смог бы почерпнуть из «Нет» Пифии приказ вовлечь все и вся в философские рассуждения: он смог бы это сделать, «думая и считая», что таким было скрытое значение загадочной декларации о том, что ни один из живущих не был мудрее, чем он, хотя сам он мучительно сознавал, что не мудр ни в чем (21B).

Ответьте на вопросы к тексту:

1. В чем Грегори Властос видит противоречивость обязательств, которыми руководствуется Сократ, и какую задачу он ставит перед собой?

2. В чем, как считает Властос, состоит программа Сократа по построению моральной теологии?

3. Как пример из диалога «Федон», по мнению Властоса, помогает понять то, каким образом Сократ истолковывает божественные предзнаменования?

---

[1] “To pull a rabbit out of the hat” – английская идиома, означающая «сделать что-либо неожиданное, поразительное, необычное, но очень эффективное, чтобы решить проблему» (примеч. перев.).

4. Как Властос применяет свой метод при интерпретации диалога «Апология Сократа»?

Ричард Малган. Сократ и власть. *Извлечение*[1]

В хорошо известном фрагменте из «Апологии» Сократ говорит, что если суд отпустит его на условии, что он перестанет расспрашивать и подвергать сомнению взгляды своих сограждан, он откажется повиноваться…

* * *

…Угроза Сократа, таким образом, хотя и является гипотетической и фактически никогда не выполнялась, подразумевает, что общий принцип, согласно которому повиноваться закону и судебным решениям – всегда правильно, при определенных обстоятельствах может быть нарушен.

Составляет ли это общее право на неповиновение, когда закон вступает в конфликт с индивидуальной совестью? Основание, которое Сократ приводит для своего предполагаемого неповиновения, заключается в том, что подчиниться суду в данном случае значило бы проявить неповиновение богу (29 d 4, 30 a 5, 37 e 6). Сократ интерпретирует ответ, данный оракулом в Дельфах на вопрос Херефонта, как означающий, что он был избран богом, чтобы убедить своих сограждан в их невежестве (23 b). Отказаться от этой миссии было бы равнозначным тому, чтобы отказаться от служения богу (30 a 6-7). Поэтому описывать выбор Сократа как решимость следовать своей «совести» было бы заблуждением. В широком смысле, возможно, любой, кто делает то, что, как он думает, он должен делать, «следует своей совести», однако для современного европейского, постреформационного сознания понятие «совести» также предполагает определенный взгляд на источник моральных императивов. Действовать в соответствии с совестью – это действовать согласно моральным решениям, принятыми самостоятельно, свободно и осознанно, в отличие от того, чтобы действовать, подчиняясь некоторой внешней власти. Сократ описывает свой конфликт как конфликт между двумя

[1] Текст приводится по: Mulgan R.G. Socrates and Authority // *Greece & Rome.* 1972. Vol. 19. No. 2. P. 208, 210–211 (пер. с англ. Е.А. Баженовой).

внешними авторитетами, судом и богом; и приравнивание его к конфликту между государством и личным моральным суждением индивида предполагает, что частые и явные ссылки Сократа на бога – не более чем метафорический способ описания его собственного суждения. Это неправдоподобно. Нет никаких оснований сомневаться в прямой искренности веры Сократа в то, что Дельфийский оракул был выбором бога, и что миссия Сократа была на самом деле поручена ему богом. Неверно также рассматривать сократовское знаменитое «чудесное божественное знамение» (*theĩón ti kaì daimónion*, 31 c 8) как то, что мы бы назвали «совестью». Его часто называют «внутренним голосом» Сократа, как если бы оно было исключительно сокровенным. Но Сократ явно относится к нему как к исходящему от бога (оно описывается как «божественное знамение» (*tò toũ theoũ sēmeĩon,* 40 b 1)), и, хотя оно присуще только ему одному, нет никаких оснований полагать, что оно исходит *изнутри него*.

Таким образом, угроза Сократа не подчиниться решению суда равнозначна утверждению, что в случае конфликта между властью государства и властью бога он, подобно Антигоне, будет повиноваться богу. Думает ли он, что все люди должны так поступать? Снова нам надо проявить осторожность, чтобы быть точными. Сократ настаивает, что его божественное поручение – единственное в своем роде. Он и лишь он один – овод, назначенный богом (30 e). Для него отказ от практики этического исследования и обсуждения будет означать отказ от выполнения божественного долга. Соответственно, если суд прикажет кому-либо еще в сообществе отказаться от подобного поведения, этот человек будет не вправе сопротивляться. Иными словами, причина для предполагаемого сопротивления Сократа заключается не в характере того, чем ему могли запретить заниматься, но в самом том факте, что бог приказал ему заниматься этим. Он, конечно, считает, что занятие свободного критического обсуждения является важнейшим для благой человеческой жизни: «жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека» (38 a 5-6). Он был бы рад убедить в этом суд, но это трудная задача (38 a 7-8). Это наводит на мысль о доктрине «Критона». Можно попытаться убедить (в самом деле, «Апология» в целом может быть рассмотрена в этом свете как попытка убедить законы), но в случае неудачи нужно принять последствия. Это, несомненно, то, что Сократ посоветовал бы людям, не

являющимся адресатами божественных приказов. Вести этическое исследование своей жизни, но если это признано противоречащим закону и вы не можете выиграть дело, вы должны подчиниться.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Почему Р. Малган считает неверным трактовать отказ Сократа повиноваться предполагаемому решению афинян как конфликт закона с индивидуальной совестью?

2. Как Малган рассматривает конфликт, перед которым оказался Сократ?

3. Каким образом Малган интерпретирует божественные знамения, которые получает Сократ? Сравните с интерпретацией Грегори Властоса (с. 145–148, особенно с. 147).

4. Полагает ли Малган, что Сократ в «Апологии» своим предполагаемым отказом повиноваться воле афинян подает пример окружающим или нет?

5. Что, с точки зрения Малгана, Сократ посоветовал бы в подобной ситуации другим людям? Согласны ли вы с Малганом? Попробуйте обосновать.

Эмиль де Стрикер, Саймон Р. Слингз. Платонова «Апология Сократа». *Извлечение*[1]

«Апология» как портрет

В «Апологии» Сократ редко говорит о том, что он сделал, но постоянно – о том, что он думает о специфических человеческих ситуациях и проблемах, и о том, что он говорит обо всем этом другим людям. Поэтому его портрет в «Апологии» не имеет ничего общего с биографией и совсем не стремится к полноте. Мало внимания уделяется хронологии его жизни. Как увидим ниже…, мы не можем определить дату оракула, данного Херефонту; три сражения, в которых

[1] Текст приводится по: Strycker E. de, Slings S.R. Plato's Apology of Socrates // *Plato's Euthythro, Apology, and Crito. Critical Essays* / Ed. by R. Kamtekar. Lanham, 2005. P. 80–83 (пер. с англ. Е.А. Баженовой).

Сократ принимал участие (28e2-3), перечислены не в хронологическом порядке, и текст не дает никаких подсказок относительно того, сколько времени прошло между этими военными подвигами и проявлениями гражданского мужества Сократа, упомянутыми в другом контексте (32a9-d8). Платон так равнодушен к хронологии, потому что он ссылается на большинство из этих событий, чтобы познакомить нас не с личностью или характером Сократа, а с его идеями и с их отношением к его фактическому поведению.

В то же время, что типично для идей Сократа, это то, что они, во-первых, не имеют отношения к специализированным и безличным вопросам, таким, как вопросы натурфилософов, но к вопросам, возникающим из повседневной жизни, и к решениям, которые мы должны принимать; во-вторых, почти всегда они категорически противоречат тому, что большинство людей считают трюизмами. Согласно общепринятому мнению, обвиняемый будет использовать любые средства, чтобы обеспечить свое оправдание и, в более общем смысле, оратор – это человек, который благодаря своей врожденной или приобретенной способности преуспеет в том, чтобы убедить аудиторию, даже когда он лжет или, как говорят, чтобы заставить ее поверить в то, что луна сделана из зеленого сыра. Но для Сократа оратор *par excellence* и участник судебного процесса, в особенности, – это человек, который говорит правду и заботится только о справедливости (18a3-6), вне зависимости от последствий. Более того, Сократ представляет эти парадоксы как самоочевидные, как если бы каждый разделял его согласие с ними. Когда он их озвучивает, слушатели едва верят своим ушам и удивляются, серьезно ли Сократ говорит или дурачит их. Они не только озадачены, но и злы. Всегда имеется группа молодых людей, слушающих его, но он утверждает, что не является учителем и не может давать образование (19d9-e1, 20c1-3, 33a5-b6). Как мы должны принять такое утверждение? Как может Сократ, задавая, на первый взгляд, безобидные вопросы, припирать к стенке любого умного человека и при этом делать вид, что он ничего не знает об обсуждаемом вопросе? (23a3-7). Возмущены не только те, чье невежество он изобличил, но и наблюдатели (21e1-2, e3-4, 22c6-8, e6-23a5, 24a7). Все чувствуют, что их одурачили и что Сократ действует нечестно.

И, тем не менее, читатель не может избавиться от впечатления,

что Сократ абсолютно серьезен. Чтобы не изменять своим парадоксальным принципам, он согласился жить в бедности и неоднократно ставит свою жизнь на карту. В своей защитительной речи он не говорит ничего, что не относилось бы к делу, он не льстит судьям и не умоляет их. Между правилами, которые он принимает для себя и провозглашает для других, а также его фактическим поведением, нет противоречия. Мы поддаемся очарованию этой беспрецедентной логичности, этой силы цели, этого безразличия по отношению к личной пользе и неудобству. Позиция Сократа в целом предлагает перспективу более благородного, целостного и подлинного образа жизни. И что делает это еще более впечатляющим, это то, что Сократ не считает себя важным. Он не более чем выполняет свой долг и следует божественному повелению.

Как станет публика реагировать на эти, казалось бы, противоречивые аспекты личности Сократа? Останутся ли они при взглядах, которых всегда придерживались, что каждый должен, в первую очередь, стремиться к своей собственной выгоде, использовать любые средства для этой цели и не брать на себя ненужные риски? Или же они примут шкалу ценностей Сократа, как бы радикально она ни отличалась от их собственной и невзирая на жертвы, которые требует такое принятие? Будет ли возможным для Сократа приблизить их к *своему* взгляду на жизнь и смерть, и за такое короткое время (ср. 37a6-b2, 19a1-2)? Он сомневается в этом, и результат докажет, что его опасения были обоснованными. Но он не разочарован (36a2-3) и не сожалеет о том, как он жил и говорил (38e2-5, 39b7-8, 41d4-7).

Эта противоречивость в изображении Сократа составляет сущность замысла Платона в «Апологии». Ему нужно объяснить, как большинство афинских граждан, которые встречали Сократа каждый день, могли приговорить к смерти человека, используя слова самого Платона, «самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого»[1]. Они могли это сделать, только если совсем его не поняли, и если его поведение неизбежно привело их, как это и было, к такому непониманию. Бескомпромиссная позиция Сократа на деле была следствием его сильной веры в абсолютный характер морального долга и в настоятельность того, что Бог от него требовал. Но человек с улицы едва ли

[1] Платон. *Федон,* 118a16-17. С. 271.

мог видеть дело таким образом. Когда во всем, что он говорил и делал, Сократ, казалось, сознательно выбирал отступать от общепринятой линии поведения, чем это могло быть, кроме как не знаком нестерпимого высокомерия и надменности? Судьи ожидали, что обвиняемый будет вести себя с предельной скромностью. Даже такой гордый человек, как Демосфен, прилагал все усилия, описывая свою политику сопротивления Филиппу как единственно достойную славного прошлого Афин, чтобы подчеркнуть, что его политика была не *его*, но политикой города (xviii 206). В позиции Сократа не было ничего подобного, и судьи воспринимали это как провокацию. Именно в этом заключается мастерство Платона: он не только помогает нам понять реакцию присяжных, но и дает нам почувствовать, что она была неизбежной. Сократа признали виновным не потому, что он был неверующим или развращал молодежь, но потому что судьи не могли допустить, что его возвышенные религиозные и воспитательные идеалы были подлинными и искренними.

«Апология» как призыв к философии

Рисуя портрет Сократа в «Апологии», Платон не просто или даже по преимуществу намеревался сохранить память о великом человеке. Как мы видели выше, он привлекает внимание читателя не к поступкам Сократа и не к его идиосинкразической индивидуальности, но к его идеям о проблемах человеческого поведения. Сократ убежден, что ответ на такие вопросы может быть обнаружен лишь путем последовательного обсуждения и открытой дискуссии; это открытие является объектом его диалектической деятельности. Он не ищет правды лишь для себя. Бог возложил на него миссию испытывать своих сограждан и надежность их взглядов на «наиболее важные вопросы». Когда становится очевидным, что их мнения не могут выдержать строгой проверки, они осознают свое невежество, а он будет призывать их не останавливаться, пока они не найдут удовлетворительного ответа.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Какой цели, по мнению Э. де Стрикера и С.Р. Слингза, служит портрет Сократа в «Апологии»?

2. Что мы узнаем из «Апологии» об идеях Сократа?

3. Что в поведении Сократа вызывает негодование окружающих?

4. Следует ли Сократ на деле тем принципам, которые он провозглашает? Откуда мы знаем об этом?

5. Что, как полагают Э. де Стрикер и С.Р. Слингз, составляет сущность замысла Платона в «Апологии»? Как, по их мнению, афиняне могли приговорить к смерти такого добродетельного человека, как Сократ?

6. Если исходить из соображений Э. де Стрикера и С.Р. Слингза, обусловлена ли решимость Сократа предпочесть занятия философией повиновению воле афинян его индивидуальными ценностями или его представлениями о человеке? Аргументируйте ответ.

7. Вспомните утверждение Дж. Келли об отсутствии у древнегреческих философов и ораторов представлений о шкале ценностей, которая позволяла бы оценивать действительность законов (с. 19). Можем ли мы согласиться с этим утверждением, или же сочинения софистов и Платона все-таки содержат обсуждение такой шкалы? Какой могла быть шкала ценностей Антифона и Сократа? Подумайте о ценностях, которые они бы включили в эту шкалу (жизнь, повиновение закону, занятия философией и т.п.) и попробуйте расположить их в таком порядке, в каком каждый из мыслителей расположил бы эти ценности.

Ричард Краут. Жизнь исследованная. *Извлечение*[1]

Утверждение о том, что мы не должны вести жизнь, лишенную этического исследования[2], не имеет смысла как тезис, истина которо-

[1] Текст приводится по: Kraut R. The Examined Life // *A Companion to Socrates* / Ed. by S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2006. P. 238 (Перев. с англ. Е.А. Баженовой).

[2] Речь идет о знаменитом месте из речи Сократа в «Апологии»: «В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше» (37e–38a). Платон. *Апология Сократа*. С. 92.

го сияет сама по себе. Его лучше рассматривать как опирающийся на картину человеческого развития и человеческой природы: люди от природы влекомы к удовольствию и питают отвращение к боли. Они стремятся к власти и статусу, и богатство приносит власть, статус и удовольствие. Не случайно, что эти ценности в Афинах преобладали (29d-e); они преобладают практически в каждом человеческом сообществе. Хотя каждый ребенок, получающий моральное воспитание, учится общаться с другими, используя такие общепринятые нормативные выражения как «хороший», «справедливый» и «плохой», такое воспитание оставляет огромные пробелы в его нравственном понимании, и эти пробелы нужно заполнять дальнейшим исследованием, поскольку его представление о справедливости и добродетели, сформированное в детстве, все еще пребывает в зачаточном состоянии. Ограниченное образование, которое люди получают, должно конкурировать с могущественными психологическими стремлениями – к удовольствию, власти и статусу – которые так часто направляют действия человека. Те, кто правильно чувствуют потребность в дальнейшем образовании, слишком часто не знают, как удовлетворить эту потребность: они вверяют свои умы людям, которые производят впечатление каким-то явным, но поверхностным образом, – красотой своих стихов, своей громкой славой или властью. Или эти люди просто, не размышляя, сдаются на милость психологических сил, и обращают свое могущественное желание удовольствия и отвращение к боли в единственные стандарты правильного поведения.

Огромная ценность жизни, наполненной нравственным исследованием, заключается в том, что она представляет собой единственный способ искоренить ошибки, овладевшие сознанием человека из-за дефектов в его образовании, и заполнить огромные пробелы в его представлениях о том, что является благим, справедливым и прекрасным. Сократ воспринимает это как процесс, который никогда не заканчивается. Неважно, насколько далеко человек продвинулся по пути своего нравственного понимания, ему все еще есть чему учиться, и поэтому всегда будут нужны новые философские дискуссии о добродетели и других нормативных вопросах. Это способ мышления о науке, который стал привычным. Науки, как мы теперь о них думаем, постоянно переходят от одной проблемы к другой, поскольку каждое решение открывает новые области исследований. Сократ, мы могли бы сказать, находится в поисках науки этики. Это не что-то, что разделывается со

всеми нормативными вопросами, отвечая на них раз и навсегда. Независимо от того, сколько мы узнаем, нам будет необходимо все время продолжать учиться и, возможно, даже пересматривать наши старые идеи в свете новых. Те, кто добивается прогресса в достижении этой постоянно отдаляющейся цели, достигают большей интеллектуальной глубины и становятся менее склонными к тому, чтобы совершать серьезные ошибки в отношении того, как жить.

Ответьте на вопросы к тексту:

1. Обратите внимание на представление о природе человека, из которого исходит Р. Краут. Для кого из известных вам древнегреческих мыслителей характерно подобное представление? Характерно ли оно для Сократа?

2. Как Р. Краут понимает функции морального воспитания и образования?

3. Как, по мнению Р. Краута, соотносятся нравственное исследование, которое ведет Сократ и вести которое он призывает других людей, с общим образованием, получаемым в детстве каждым обычным человеком?

4. Подумайте, что является естественным для человека с точки зрения Р. Краута и с точки зрения Сократа:

– могущественные психологические стремления, направляющие поведение людей к удовольствию, власти и статусу, или

– жизнь, наполненная каждодневным этическим исследованием?

Аргументируйте свой ответ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследователи античной философии до сих пор расходятся во мнениях относительно взглядов Протагора, Антифона, Сократа и Платона на природу человека и общества, а также характер закона. Поэтому для студентов важно самим читать тексты древнегреческих философов, а также знакомиться с их разнообразными современными интерпретациями. Только самостоятельное путешествие по лабиринтам философско-правовых дискуссий прошлого и настоящего способно дать ключи к пониманию как древних авторов, так и наследников их интеллектуальных традиций сегодня.

Являясь как исследователи права наследниками почтенных традиций философско-правовой мысли, мы, к сожалению, далеко не всегда хорошо себе представляем «отправные точки» наших рассуждений. Это затрудняет теоретическую дискуссию, делает ее менее конструктивной. Авторы пособия полагают, что опыт выхода за устоявшиеся дисциплинарные рамки правоведения и обращения к смежным дисциплинам, таким как античная философия и классическая филология в поисках подобных «отправных точек», без сомнения, расширяет методологические возможности правоведения, усиливает способности права к самопониманию. Надеемся, что настоящее учебное пособие также послужит этим целям.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Allen, R.E. Law and Justice in Plato's *Crito* / R.E. Allen // The Journal of Philosophy. – 1972. – Vol. 69. – No. 18. – P. 557 – 567.

2. Brickhouse, Thomas C., Smith, Nicholas D. Socrates and Obedience to the Law / Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith // Plato's "Euthythro", "Apology", and "Crito". Critical Essays ; ed. by R. Kamtekar. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005. – P. 163 – 174.

3. Decleva Caizzi, F. "Hysteron proteron": la nature et la loi selon Antiphon et Platon / F. Decleva Caizzi // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1986. – 91e Année, No. 3, Philosophie antique. – P. 291 – 310.

4. Decleva Caizzi, F. Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice / F. Decleva Caizzi // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy; ed. by A.A. Long. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – P. 311 – 331.

5. Gagarin, M. The Truth of Antiphon's "Truth" / M. Gagarin // The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter. – 1991. – URL : http://orb.binghamton.edu/sagp/190/.

6. Griswold, Charles L. Socrates' Political Philosophy / Charles L. Griswold // The Cambridge Companion to Socrates ; ed. by D. R. Morrison. – New York : Cambridge University Press, 2011. – P. 333 – 354.

7. Harte, V. Conflicting Values in Plato's "Crito" / V. Harte // Plato's "Euthythro", "Apology", and "Crito". Critical Essays ; ed. by R. Kamtekar. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005. – P. 229 – 259.

8. Kelly, John M. A Short History of Western Legal Theory / John M. Kelly. – Oxford : Clarendon Press, 1992. – 466 c.

9. Kerferd, G.B. The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist. A Reconsideration / G.B. Kerferd // The Cambridge Classical Journal. – 1957. – Vol. 4. – P. 26–32.

10. Kerferd, G.B. Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the "Protagoras" of Plato / G.B. Kerferd // The Journal of Hellenic Studies. – 1953. – Vol. 73. – P. 42 – 45.

11. Kraut, R. *Dokimasia*, Satisfaction, and Agreement / R. Kraut // Plato's "Euthythro", "Apology", and "Crito". Critical Essays ; ed. by R. Kamtekar. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005. – P. 175 – 209.

12. Kraut, R. The Examined Life / R. Kraut // *A Companion to Socrates* ; ed. by S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar. – Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2006. – P. 228 – 242.

13. Levi, A. The Ethical and Social Thought of Protagoras / A. Levi // Mind. – 1940. – Vol. 49. – Iss. 194. – P. 284 – 302.

14. Maguire, J.P. Protagoras… or Plato? II. The "Protagoras" / J.P. Maguire // Phronesis. – 1977. – Vol. 22. – No. 2. – P. 103 – 122.

15. Manuwald, B. Protagoras' Myth in Plato's "Protagoras": Fiction or Testimony? / B. Manuwald // Protagoras of Abdera: The Man, His Measure ; ed. by J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork. – Leiden : BRILL, 2013. – P. 163 – 177.

16. McCoy, M. Protagoras on Human Nature, Wisdom, and the Good: The Great Speech and the Hedonism of Plato's "Protagoras" / M. McCoy // Ancient Philosophy. – 1998. – Vol. 18. – No. 1. – P. 21 – 39.

17. Mulgan, R.G. Socrates and Authority / R.G. Mulgan // Greece & Rome. – 1972. – Vol. 19. – No. 2. – P. 208 – 212.

18. Ostwald, M. Nomos and Phusis in Antiphon's Περὶ ʼΑληθείας / M. Ostwald // Cabinet of the Muses: Essays in Classical and Comparative Literature in Honor of T.G. Rosenmeyer; ed. by M. Griffith, D.J. Mastronarde. – Atlanta : Scholars Press, 1990. – P. 293 – 307.

19. Strycker, E. de, Slings, S.R. Plato's Apology of Socrates / E. de Strycker, S.R. Slings // Plato's "Euthythro", "Apology", and "Crito". Critical Essays ; ed. by R. Kamtekar. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005. – P. 72 – 96.

20. Vlastos, G. Socrates on Political Obedience and Disobedience / G. Vlastos. Studies in Greek Philosophy. Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition ; ed. by D. W. Graham. – Princeton : Princeton University Press, 1995. – P. 30 – 42.

21. Vlastos, G. Socratic Piety / G. Vlastos // Plato's "Euthythro", "Apology", and "Crito". Critical Essays ; ed. by R. Kamtekar. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005. – P. 49 – 71.

22. Wade, Francis C. In Defense of Socrates / Francis C. Wade // The Review of Metaphysics. – 1971. – Vol. 25. – No. 2. – P. 311 – 325.

23. Баженова, Е.А. Истоки естественно-правового мышления в идеях древнегреческих софистов: Протагор и Антифон / Е.А. Баженова // Труды Института государства и права РАН / Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS. – 2019. – Т. 14. – № 1. – С. 9 – 33.

24. Лосев, А.Ф., Тахо-Годи, А.А. Платон. Аристотель / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи; 3-е изд., испр. и доп. – М. : Молодая гвардия, – 2005. – 392[8] с. – ISBN 5-235-02830-9.

25. Маковельский, А.О. Софисты / А.О. Маковельский. – Вып. 1. – Баку : Азербайджанский Государственный Университет им. С.М. Кирова, 1940. – 48 с.

26. Маковельский А.О. Софисты / А.О. Маковельский. – Вып. 2. – Баку : Азербайджанский государственный университет им. С.М. Кирова, 1941. – 100 с.

27. Платон. Апология Сократа / Платон ; перев. с древнегреч. М.С. Соловьева // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 ; под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1990. – С. 70 – 96.

28. Платон. Законы / Платон; перев. с древнегреч. А.Н. Егунова // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 ; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – С. 89 – 513.

29. Платон. Критон / Платон; перев. с древнегреч. М.С. Соловьева // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 ; под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1990. – С. 97 – 111.

30. Платон. Протагор / Платон ; перев. с древнегреч. Вл.С. Соловьева // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 ; под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1990. – С. 418 – 476.

31. Поппер, К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / К.Р. Поппер; перев. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с. – ISBN 5-85042-064-9.

32. Реале, Дж, Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Книга I. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери; перев. с итал. С. Мальцевой. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 336 с. – ISBN 5-86708-103-6.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристофан. Облака / Аристофан ; пер. с древнегреч. Адр. Пиотровского // Избранные комедии. – М. : Художественная литература, 1974. – С. 109 – 194.

2. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / пер. с нем. А.И. Любжина. Т. 1. – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001.

3. Лосев, А.Ф. Платон. Аристотель / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Молодая гвардия, – 2005. – 392 [8] с. – ISBN 5-235-02830-9.

4. Маковельский, А.О. Софисты / А.О. Маковельский. – Вып. 1. – Баку : Азербайджанский государственный университет им. С.М. Кирова, 1940. – 48 с.

5. Маковельский, А.О. Софисты / А.О. Маковельский. – Вып. 2. – Баку : Азербайджанский государственный университет им. С.М. Кирова, 1941. – 100 с.

6. Платон. Апология Сократа / Платон ; пер. с древнегреч. М.С. Соловьева // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1990. – С. 70 – 96.

7. Платон. Критон / Платон; перев. с древнегреч. М.С. Соловьева // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1990. – С. 97 – 111.

8. Платон. Протагор / Платон : пер. с древнегреч. Вл. С. Соловьева // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1990. – С. 418 – 476.

9. Поппер, К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / К. Р. Поппер ; пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с. – ISBN 5-85042-064-9.

10. Реале, Дж, Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Книга I. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери ; пер. с итал. С. Мальцевой. – СПб. : Петрополис, 1997. – 336 с. – ISBN 5-86708-103-6.

Учебное издание

АБРАМОВ Алексей Евгеньевич
БАЖЕНОВА Елена Альбертовна

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВОГО МЫШЛЕНИЯ
В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ: СОФИСТЫ, СОКРАТ

Учебное пособие

Издается в авторской редакции

Подписано в печать 16.06.20.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 9,53. Тираж 50 экз.
Заказ
Издательство
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.