

Платон

Хармид

Вернулся я вчера вечером из лагеря под Потидеей[1 – Сократ участвовал в осаде Потидеи (город в Македонии, принадлежал Коринфу), т. е. в тех военных действиях, которые послужили началом Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). В общей сложности осада длилась с 432 по 429 г. См. также: Апология Сократа, прим. 32.], и так как я долго отсутствовал, то с радостью пошел к привычным местам бесед. Зашел я также в палестру Посейдона Таврия, что напротив царского храма[2 – Посейдон Таврий, т. е. Посейдон Бычий, или Бык (ср.: Scut. 104 Rzach). Этому морскому божееству, брату Зевса, приписывали буйный нрав, его именовали также «колебателем земли» и «синекудрым». Бык – одна из древних зооморфных ипостасей Посейдона (так же как, впрочем, и Зевса и Диониса). В мифе о Тесее и в критских мифах Посейдон высылает из моря быка, который оказывается причиной многих бедствий. Согласно легенде, Посейдон спорил с Афиной из-за господства в Аттике (см.: Менексен, прим. 14), и то, что палестра названа его именем, совершенно естественно в Афинах. Кроме того, здесь, видимо, имеет место игра слов: Сократ является невредимым из-под Потидеи – города, имя которого связано с Посейдоном (ср. варианты имени бога, и сразу направляется в палестру, носящую имя этого грозного божеества. Царский храм – храм архонта-басилевса (см.: Менексен, прим. 17).], и застал там много народу – некоторые из них были мне незнакомы, большинство же известны. И как только завидели они меня, неожиданно вошедшего, тотчас же прямо издалека и со всех сторон стали меня приветствовать. А Херефонт[3 – См.: Алкивиад I, прим. 10.] с присущей ему восторженностью, вырвавшись вперед, подбежал ко мне и, схватив за руку, воскликнул: «Сократ мой, так ты уцелел в битве?!» (В самом деле, незадолго до моего отбытия из Потидеи там произошла битва, о которой собравшиеся здесь узнали лишь недавно.) А я ему в ответ: «Как видишь, уцелел».

– Да ведь сюда дошли вести, – сказал он, – что битва была очень жестокой и в ней пали многие люди, которых мы знаем.

– Пожалуй, – отвечал я, – это правдивые вести.

– Значит, – спросил он, – ты участвовал в битве?

– Участвовал.

– Садись же сюда, – сказал он, – и расскажи нам: ведь не обо всем мы точно осведомлены.

С этими словами он усадил меня подле Крития[4 – Критий, сын Каллесхра, двоюродный дядя Платона по матери, будущий глава Тридцати тиранов, погибший в 403 г. (см.: Менексен, прим. 38), был известен как образованнейший человек, софист и поэт. Критий выступает в диалогах Платона «Тимей», «Критий», «Хармид», «Эриксий» (подлинность этого последнего сомнительна). Ксенофонт писал о нем: «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью» (Воспоминания... I 2, 12). Фрагменты его сочинений см.: Diels. Vd II Kap. 88; в русск. пер.: Маковельский А. Софисты. Вып. 2. Гл. X. Каллесхр – брат Главкона; оба они сыновья Крития Старшего (см. прим. 16), отца матери Платона Периктионы.], сына Каллесхра. Сев рядом, я приветствовал Крития и остальных и стал рассказывать им о войске все, что каждого интересовало; вопросы же сыпались со всех сторон.

А когда мы вдоволь наговорились об этом, я в свою очередь стал расспрашивать их о здешних делах: о философии – в каком она сейчас состоянии, и о молодежи – есть ли среди них кто-либо, выдающийся своим разумом, красотой или тем и другим вместе. В это мгновение Критий, оглянувшись на дверь и увидев нескольких входящих юношей, шумно споривших

между собою, и следующую за ними толпу людей, сказал:

– Что касается красивых, Сократ, ты тотчас же, кажется мне, это узнаешь: ведь входящие сейчас сюда как раз и являются поклонниками и глашатаями того, кто ныне слывет самым красивым; мне представляется, что он и сам вот-вот подойдет.

– А кто это и чей он сын? – спросил я.

– Ты его, в общем-то, знаешь, – отвечал он, – но до твоего отъезда он был еще недостаточно взрослым: это Хармид, сын Главкона[5 – Хармид (см.: Феаг, прим. 25) поддерживал Крития в политической борьбе; они погибли в одном сражении (Ксенофонт. Греческая история II 4, 19; Воспоминания... III 7). См. также прим. 4.], моего дяди, и мой двоюродный брат.

– Да, я его знаю, клянусь Зевсом, – сказал я. – Он был недурен и тогда еще, маленьким мальчиком, теперь же, думаю, он уже совсем повзрослел и стал юношей.

– Вот сейчас ты увидишь, – сказал Критий, – и насколько он вырос и каков он собою.

И при этих его словах вошел сам Хармид.

Я-то, мой друг, здесь совсем не судья: в вопросах красоты я совершенный неуч, почти все юноши в поре возмужалости кажутся мне красивыми. И все же он мне представился тогда на диво прекрасным и статным, и показалось, что все остальные в него влюблены – так они были поражены и взволнованы в момент его появления; многие же другие поклонники следовали за ним. Со стороны нас, мужчин, это было менее удивительно, но я наблюдал и за мальчиками, и никто из них, даже из самых младших, не смотрел более никуда, но все созерцали его, словно некое изваяние.

Тогда Херефонт, обратившись ко мне, сказал:

– Как нравится тебе юноша, мой Сократ? Разве лицо его не прекрасно?

– Необыкновенно прекрасно, – отвечал я.

– А захоти он снять с себя одежды, ты и не заметил бы его лица – настолько весь облик его совершенен.

И все согласились в этом с Херефонтом. Я же сказал:

– Геракл свидетель, вы справедливо называете его неотразимым! Если бы только ему было присуще еще нечто совсем небольшое.

– Что же это? – спросил Критий.

– Если бы он от природы обладал достойной душой. А ведь именно таким ему подобает быть, Критий, раз он принадлежит к твоему семейству[6 – Характерно замечание Сократа, что Хармиду подобает, иметь достойную душу. Подобное несет у Платона эстетическую нагрузку, означая нечто соответствующее другому и создающее органичное единство целого. Благодаря подобию все части целого оказываются взаимосвязанными лучше, удобнее, прекраснее. В прекрасном теле обязательно присутствует подобие.]

– Но, – возразил Критий, – и в этом отношении он в высшей степени достойный человек[7 – Хармид, если судить по дальнейшей характеристике (157e – 158a), является образцом старинно-аристократической калокагатии. Род его древний, знатный, доблестный, величавый и благополучный. См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 288–294. См. также: Алкивиад 1, прим. 48.]

– Так почему же нам, – спросил я, – не снять одежды именно с этой его части и не предаться ее созерцанию прежде, чем созерцанию его внешности?[8 – Душа и ее способности раскрываются с помощью диалектической беседы, так же как в упражнениях телесных раскрываются физические способности человека.] Во всяком случае, в таком возрасте он уже готов к беседам.

– И даже очень, – отозвался Критий. – Ведь он и философ, а также, как

кажется и другим, и ему самому, обладает большим поэтическим даром[9 – В этой характеристике юного Хармида чувствуется легкая ирония. Хармид, видно, любит порассуждать на высокие темы. Заметим, однако, что представители рода Крития, Хармида (и, добавим, Платона) были талантливыми и одаренными людьми (вспомним знаменитого Солона, да и сам Критий – поэт). Нет ничего удивительного, что Хармид не чужд поэзии.]

– Этот прекрасный дар, милый Критий, – сказал я, – присущ вам всем издавна благодаря родству вашему с Солоном[10 – См.: Менексен, прим. 50.]. Но почему ты не представишь мне юношу, подозвавши его сюда? Ведь даже если бы он был еще моложе, для него не было бы ничего зазорного в том, чтобы беседовать с нами в твоём присутствии: ты одновременно и родственник его и опекун.

– Это правильно сказано, – откликнулся он, – Позовем же его.

И, повернувшись к своему прислужнику, он приказал: «Мальчик, позови Хармида да скажи ему, что я желаю показать его врачу по поводу той болезни, которой, как он совсем недавно говорил, он страдает». Мне же Критий сказал:

– Давеча он мне говорил, что мучается головной болью, когда поднимается ото сна с зарею. Тебе ничего не стоит притвориться, будто ты знаешь средство от головной боли.

– Это я могу, – отвечал я. – Пусть только подойдет.

– Сейчас! – сказал Критий.

Так и произошло. Хармид подошел и вызвал громкий смех, ибо каждый из нас, сидящих, освобождая для него место, хорошенько потеснил своего соседа – чтобы оказаться сидящим рядом с ним, – пока мы не заставили встать одного из сидевших с края и не сбросили на землю другого. Хармид же, подойдя, сел между мной и Критием. И уже с этого мгновения, милый друг, мною овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой я намеревался столь легко провести с ним беседу.

Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, – тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя и подумал, что в любовных делах мудрейший поэт – Кидий, советовавший кому-то по поводу встречи с прекрасным мальчиком «остерегаться, выйдя», олененку подобно, «навстречу льву, разделить удел жертвенного мяса»[11 – Кидий – мелический поэт, упоминаемый также у Плутарха в сочинении «О лице, видимом в лике Луны» (см.: Филологическое обозрение. 1894. Т. VI. Приложение. С. 1–41) наряду с Архилохом, Мимнермом, Стесихором и Пиндаром. Цитата из Кидия в рукописях диалога приводится по-разному. См. также: Ион, прим. 13.]: ведь мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем.

Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство от головной боли, я, хоть и с трудом, выдал из себя, что знаю.

– И какое это, – спросил он, – средство?

Я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор, если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это:

– Так я спишу у тебя этот заговор.

– В том случае, – сказал я, – если ты мневеришь или даже без этого?

А он, рассмеявшись:

– Разумеется, если поверю, Сократ.

– Что ж, пусть будет так, – сказал я. – И ты уверен, что мое имя – Сократ?

– Если не ошибаюсь: ведь о тебе немало разговоров идет среди моих сверстников, да и с детских лет, как припоминаю, я видел тебя в обществе

нашего Крития.

– А, это хорошо, – сказал я. – Тем более смело расскажу я тебе о заговоре – в чем он состоит. А то раньше я недоумевал, каким образом сумею доказать тебе его силу. Заговор же этот таков, что с его помощью нельзя излечить одну только голову, но как, быть может, и ты слышал о хороших врачах – когда кто-нибудь приходит к ним с глазной болью, они говорят, что напрасно пытаться излечить одни только глаза, но необходимо, если только больной хочет привести в порядок глаза, подлечить одновременно и голову, точно так же совершенно бессмысленно думать, будто можно излечить каким-то образом голову саму по себе, не вылечив все тело в целом. На этом основании с помощью должных предписаний для всего тела они стараются излечить часть одновременно с целым. Или ты не слышал, что об этом так говорят и именно так обстоит дело?

– Нет, конечно, слышал, – отвечал он.

– Значит, тебе это представляется верным, и ты это одобряешь?

– Несомненно, – отвечал он.

А я, почувствовав его одобрение, воспрянул духом, и вскоре ко мне вернулась моя отвага; я оживился и сказал:

– Итак, мой Хармид, подобным же образом обстоит дело и с этим заговором. Научился же я ему, когда находился там, при войске, у некоего фракийского врача из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие[12 – Залмоксид (Залмоксис, Замолксис, Салмоксис), легендарный ученик Пифагора, бывший раб, фракиец, гет или скиф, распространил, вернувшись на родину, пифагорейское учение и за свою праведную жизнь почитался бессмертным (Геродот IV 95). Диоген Лаэртский (VIII 1, 2) со ссылкой на Геродота сообщает, что Залмоксиса геты почитали Кроносом и приносили ему жертвы.]. Так вот, фракиец этот говорил, будто эллинские врачи правильно передают то, что я тебе сейчас поведал; но Залмоксид, сказал он, наш царь, будучи богом, говорит: «Как не следует пытаться лечить глаза отдельно от головы и голову – отдельно от тела, так не следует и лечить тело, не лечя душу, и у эллинских врачей именно тогда бываю неудачи при лечении многих болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке[13 – О единстве целого и частей см.: Теэтет 204a – 205b. Это единство мыслится не механическим, а диалектическим: целое обладает новым качеством по сравнению с частями (Софист 245a). Поэтому представление об организме как целостном единстве дает возможность лечить не симптомы, больше проявляющиеся в отдельных частях тела, а саму болезнь.]. Ибо, – говорит он, – всё – и хорошее и плохое – порождается в теле и во всем человеке душой, и именно из нее все происходит, точно так же как в глазах все происходит от головы. Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи[14 – В древности верили, что заклинаниями можно лечить болезни. Это представление основано на действительном наблюдении: определенным образом подобранные слова, воздействуя на психику, помогают больному справиться с физическим недугом. Лекарь – тот, кто правильно подбирает слова (корень слова «лек» указывает на выбор чего-то и затем собирание в целое, т. е. на произнесение и чтение вслух); лечить – воздействовать с помощью правильно подобранных слов (ср. лат. lego – читаю, собираю, elegans – избранный и т. д.)]: от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего тела». Так он наставлял меня и относительно лекарства и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне, – сказал он, – распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим». И он наказывал весьма настойчиво, чтобы я не поддавался на уговоры ни богатых людей, ни знатных, ни красивых и не поступал бы вопреки этому наставлению. Я же послушаюсь его (ведь я поклялся ему, так что мне необходимо повиноваться!), и если ты пожелаешь, согласно наставлениям чужеземца, сначала предоставь мне душу, чтобы заговорить ее заговором фракийца, то я присовокуплю к этому и лекарство для головы; если же не пожелаешь, то у меня нет средства помочь тебе, мой милый Хармид.

Критий, услышав эти мои слова, воскликнул:

– Мой Сократ, головная боль была бы для юноши истинным даром Гермеса[15 – даром Гермеса считались неожиданные находки, свидетельствующие о том, что бог посылает путникам удачу. См.: Евтидем, прим. 14.], если бы она вынудила его ради головы усовершенствовать и свой разум. Скажу тебе, однако, что Хармид отличается от своих сверстников не только своим внешним обликом, но и тем самым, ради чего нужен, по твоим словам, твой заговор: ведь заговор этот служит приобретению рассудительности, не так ли?

– Именно так, – отвечал я.

– Так будь уверен, – возразил он, – что он кажется намного рассудительнее, чем юноши нашего времени; да и в отношении всех остальных качеств, коими бывает наделен его возраст, он ничуть не хуже других.

– Это и справедливо, Хармид, – отозвался я, – чтобы ты отличался всем этим от других: думаю, никто из присутствующих здесь не смог бы легко указать, какие два афинских семейства, соединившись, естественно произвели бы на свет более доблестное и знатное потомство, чем те, из которых ты происходишь. Ведь по отцу твоя семья ведет свой род от Крития, сына Дропида, и прославлена Анакреонтом, Солоном[16 – Здесь упоминается внук Дропида Критий Старший, который фигурирует в «Тимее», где он рассказывает со слов своего родича Солона историю Атлантиды, слышанную им еще мальчиком (21a – 25(1). Дропид именуется у Диогена Лаэртца (III 1, 1) братом Солона (см.: Менексен, прим. 50). Стихи Солона, посвященные Критию, см. fr. 12–14, 18–20 Diehl. Об Анакреонте см.: Феаг, прим. 18.] и многими другими поэтами (так гласит предание) за свою красоту, добродетель и другие так называемые дары богов. И со стороны матери у тебя то же самое: никто на земле не слышет более красивым и статным мужем, чем дядя твой Пирилампа[17 – Пирилампа, сын Антифонта, был вторым браком женат на сестре Хармида Периктионе, матери Платона. Он, таким образом, муж сестры Хармида, его зять. Этот Пирилампа имел сына Антифонта, о котором идет речь в «Пармениде» (126b – 127d). Пирилампа упоминается Плутархом как друг Перикла (Плутарх. Перикл XIII).], многократно ездивший послом к Великому царю и другим правителям; да и вся семья ни в чем не уступает никакому другому роду. Поэтому тебе, происходящему от таких людей, подобает во всем быть первым. Что касается твоего внешнего вида, милый сын Главкона, то мне кажется, ты решительно никому ни в чем не уступаешь; если же ты, как говорит нам Критий, уродился достойным человеком и по своей рассудительности и в отношении других своих качеств, то счастливцем родила тебя твоя мать, мой милый Хармид. Дело обстоит вот каким образом: если тебе уже присуща рассудительность, как сказал Критий, и ты достаточно разумен, ты не нуждаешься в этом случае ни в каком заговоре – ни в Залмоксидовом, ни в том, какой есть у Абариса-гиперборейца[18 – Абарис, скиф или гипербореец, жрец Аполлона, получил, по преданию, от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (Геродот IV 36).], но нужно просто дать тебе лекарство от головы; если же тебе кажется, что ты нуждаешься в заговорах, то надо произнести заговор до приема лекарства. Скажи же мне сам, согласен ли ты с Критием в том, что ты уже причастен рассудительности, или тебе ее все-таки недостает?

Хармид сначала покраснел и показался еще прекраснее: застенчивость подошла его возрасту. А затем он ответил не без достоинства, сказав, что нелегко в подобных обстоятельствах как выразить согласие, так и дать отрицательный ответ.

– Ведь если, – сказал он, – я не соглашусь с тем, что я рассудителен, то одновременно будет и странным говорить так о самом себе, и окажется, что я выставлю лжецами как Крития, так и многих других, кому я кажусь рассудительным, по его словам; если же, с другой стороны, я дам утвердительный ответ и превознесу самого себя, то это, возможно, покажется дерзким, так что мне трудно тебе ответить. Я же на это:

– Ты говоришь дело, Хармид. И мне кажется, – продолжал я, – что нам надо вместе рассмотреть, обладаешь ли ты свойством, которое меня интересует, или нет, дабы и ты не был вынужден говорить то, чего не желаешь, и мне не пришлось бы бездумно взяться за лечение. Итак, если тебе угодно, я хочу рассмотреть это вместе с тобою; если же нет, давай это оставим.

– Но мне это в высшей степени желанно, поэтому рассмотри вопрос таким способом, какой представляется тебе самому наилучшим.

– Мне представляется наилучшим такой способ рассмотрения: ведь ясно, что, если тебе свойственна рассудительность, у тебя должно быть насчет нее свое мнение.

Она необходимо должна, если только она тебе присуща, возбуждать у тебя определенное ощущение, из которого у тебя возникало бы о ней некое мнение – что такое эта рассудительность и каковы ее свойства? Или ты иного мнения?

– Нет, я думаю именно так.

– Ну, – продолжал я, – если только ты владеешь эллинской речью, то ведь сможешь нам сказать, что ты об этом думаешь и чем именно она тебе представляется?

– Возможно, – отвечал он.

– Для того чтобы мы могли установить, присуща тебе рассудительность или нет, скажи, – продолжал я, – что называешь ты, согласно твоему мнению, этим именем?

Но он сначала заколебался и не склонен был отвечать. Затем, однако, сказал, что рассудительностью кажется ему умение все делать, соблюдая порядок и не спеша, – в пути, и в рассуждениях, и во всем остальном также. «Мне кажется, – добавил он, – что в целом то, о чем ты спрашиваешь, можно определить как некую осмотрительность».

– И ты считаешь, что ты прав? – спросил я. – Впрочем, Хармид, действительно говорят, что осмотрительные люди рассудительны. Посмотрим же, дельны ли эти речи. Скажи мне, разве рассудительность не принадлежит к прекрасным вещам?

– Разумеется, – отвечал он.

– А какое свойство является более прекрасным для учителя грамматики – писать соответствующие буквы [19 – В оригинале – одинаковые (подобные) буквы, здесь – одинаково хорошо написанные буквы.] быстро или медленно?

– Быстро.

– А читать? Быстро или медленно?

– Быстро.

– А быстро играть на кифаре и стремительно побеждать в борьбе ведь прекраснее, чем делать то же самое спокойно и медленно?

– Да.

– Ну а когда бьешься на кулаках или участвуешь в многоборье, разве дело обстоит не таким же образом?

– Несомненно.

– А в беге и прыжках и во всех остальных телесных упражнениях разве не присуще прекрасному все то, что совершается стремительно и быстро, а постыдному – то, что делается медленно и с трудом?

– Это очевидно.

– Значит, для нас очевидно, – сказал я, – что в отношении тела самым прекрасным является не осмотрительность, но высокая скорость и стремительность. Или это не так?

– Несомненно, так.

– Ну а рассудительность была у нас чем-то прекрасным?

– Да.

– Значит, что касается тела, не осмотрительность, но скорость была бы более разумной, поскольку рассудительность – это нечто прекрасное?

– Похоже, что так, – отвечал он.

– Далее, – сказал я, – что лучше: понятливость или тупость?

– Понятливость.

– А понятливость является ли способностью понимать быстро, в то время как тупость означает замедленное понимание?

– Да.

– А что неизмеримо прекраснее: обучить другого быстро и решительно или же медленно и постепенно?

– Быстро, – отвечал он, – и решительно.

– Далее, припоминать и запоминать лучше медленно и постепенно или решительно и быстро?

– Решительно и быстро, – отвечал он.

– И находчивость является некоей стремительностью души, а вовсе не ее медлительностью?

– Это правда.

– Так не сводится ли все сказанное – об учителе грамматики, кифаристе или любом другом мастере – к тому, что наилучшим является самое быстрое, а не самое медленное?

– Это так.

– Ну а при душевных поисках и размышлениях, думаю я, достойным похвалы оказывается не самый медлительный, с трудом соображающий и находящий решение человек, но тот, кто это решение усматривает быстрее и легче всех.

– Да, это так, – сказал он.

– И разве, Хармид, – спросил я, – все, что касается тела и души, не представляется нам более прекрасным, если ему свойственны стремительность и скорость, а не медлительность и осмотрительность?

– Видимо, это так, – отвечал он.

– Следовательно, рассудительность не может быть осмотрительностью, и рассудительная жизнь – не осмотрительная, если верить этому рассуждению: ведь, согласно ему, рассудительная жизнь должна быть прекрасной. Нам показалось одно из двух: либо осторожные действия в жизни вообще менее прекрасны, либо только в очень немногих случаях более прекрасны, чем быстрые и решительные. Если же, мой друг, осторожные действия большей частью оказываются ничуть не прекраснее, чем напористые и быстрые, то рассудительность будет не более заключаться в осторожных действиях, чем в решительных и быстрых, – идет ли речь о походке, словах или о чем-либо ином – и осторожная жизнь не будет рассудительнее неосторожной, коль скоро мы предположили в нашем рассуждении, что рассудительность – это нечто прекрасное, быстрое же оказалось не менее прекрасным, чем медленное.

– Мне кажется, Сократ, – сказал Хармид, – что ты молвил правду.

– Итак, Хармид, – сказал я, – если ты вновь как следует вдуматься в сказанное, бросив взгляд на самого себя, и представишь себе, каким именно делает тебя свойственная тебе рассудительность, то, взвесив все это, ты сможешь смело и точно определить, что же она собой представляет.

А он, чуть-чуть помедлив, а затем вполне мужественно оценив себя, молвил:

– Теперь мне кажется, что рассудительность делает человека стыдливым и скромным и что она то же самое, что стыдливость.

- Пойдем дальше, – сказал я. – Ведь перед этим ты согласился, что рассудительность – это нечто прекрасное?
- Конечно, – отвечал он.
- Но разве люди рассудительные – это одновременно не хорошие люди?
- Да, хорошие.
- А разве может быть хорошим то, что не делает людей хорошими?
- Конечно, нет.
- Следовательно, рассудительность – это не только прекрасная, но и благая вещь.
- Мне кажется, это так.
- Что ж, – продолжал я, – веришь ли ты, будто Гомер удачно изрек эти слова: Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым[20 – См.: Лакет, прим. 35.].
- Верю.
- Похоже, следовательно, что стыдливость – это благо и одновременно не благо?
- Да, очевидно.
- Но ведь рассудительность – это благо, если она делает хорошими, а не плохими тех, кому она присуща.
- Да, мне кажется, дело обстоит именно так, как ты говоришь.
- Значит, рассудительность – это не стыдливость, коль скоро она – благо, стыдливость же оказывается не более благом, чем злом.
- Мне, Сократ, – возразил он, – представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слышал от кого-то, будто рассудительность – это <умение> «заниматься своим»[21 – Ср. «Тимей» (72a), где вспоминается старая пословица: «лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает». Судя по дальнейшему изложению (164d), рассуждение о «своем» деле Хармид, возможно, слышал от Крития.]. Посмотри же, правильным ли тебе покажется изречение того, кто это сказал.
- А я на это:
- Ах ты, плут! Ведь ты слышал это от нашего Крития или кого-то другого из мудрецов!
- Видно, – вмешался Критий, – это чьи-то чужие слова: я их не произносил.
- Но, мой Сократ, – возразил на это Хармид, – какая разница, от кого я это слышал?
- Никакой, – отвечал я. – Во всяком случае, рассмотреть надлежит не кто это сказал, но истинны эти слова или нет.
- Это ты правильно говоришь, – молвил он.
- Клянусь Зевсом! – воскликнул тут я. – Будет удивительно, если мы здесь к чему-то придем: ведь слова эти напоминают загадку.
- Почему же? – спросил он.
- Да потому, что тот, кто сказал, будто рассудительность – это умение «заниматься своим», подразумевал не то, что произнес вслух. Или, по-твоему, когда учитель грамматики пишет либо читает, он ничем не занимается?

- Нет, я думаю, наоборот, что он занимается чем-то, – отвечал Хармид.
- Так что же, тебе кажется, будто учитель грамматики пишет и читает лишь свое имя и лишь этому учит вас, мальчиков, или вы точно так же писали имена своих врагов, как и свои собственные и своих друзей?
- Точно так же.
- Значит, занимаясь этим, вы делали много лишнего и не проявляли рассудительности?
- Вовсе нет.
- Но ведь вы занимались вовсе не «своим», если только читать и писать означает заниматься.
- Ничего иного это не означает.
- А лечить, мой друг, строить дома, ткать или вообще создавать с помощью какого-либо искусства любые произведения этого искусства означает, по-твоему, чем-то заниматься?
- Несомненно.
- Но как тебе кажется, – спросил я, – правильно ли, если государство управляется законом, повелевающим каждому самому ткать и стирать себе плащ, тачать сапоги, и подобным же образом выделять фляги, скребки и всю прочую утварь, а за чужие вещи не браться, но каждому производить и изготавливать только свое?
- Нет, мне не кажется это правильным.
- Однако, – продолжал я, – если бы государство это жило рассудительно, оно жило бы правильно?
- Как же иначе? – отвечал он.
- Следовательно, – заключил я, – заниматься такими делами и подобным образом делать свое не означает быть рассудительным.
- По-видимому, не означает.
- Следовательно, как я и утверждал недавно, похоже, что загадками говорил сказавший, будто рассудительность – это умение «заниматься своим»: ведь не был же он настолько прост. Или, быть может, Хармид, ты слышал это от какого-нибудь дурачка?
- Вовсе нет, – отвечал он, – ведь человек этот казался весьма даже мудрым.
- Тогда, как мне думается, он скорее всего загадал загадку, поскольку трудно ведь догадаться, что это значит – «заниматься своим».
- Может быть, – отозвался Хармид.
- Что же это, однако, значило бы – «заниматься своим»? Ты не мог бы сказать?
- Нет, клянусь Зевсом, я этого не знаю! Но, быть может, ничто не мешает такому предположению: тот, кто это сказал, и сам не знает, что он имел в виду.

И говоря это, он с усмешкой оглянулся на Крития. Что до Крития, то давно уже было видно, как он раздражен и как жаждет показать себя перед Хармидом и всеми остальными присутствующими. И раньше-то он едва сдерживался, а тут совсем потерял над собою власть. Мне кажется, скорее всего я был прав, когда предположил, что именно от Крития слышал Хармид это объяснение рассудительности. А Хармид, не желая сам объяснить это, но стремясь услышать ответ от Крития, старался его подзадорить, делая вид, что тот опровергнут; Критий же этого не стерпел, и мне показалось, что он гневается на Хармида, как обычно гневается поэт на актера, скверно истолковавшего его сочинение. Пристально посмотрев на Хармида, он бросил:

– Ты так считаешь, Хармид? Значит, если ты не уразумел мысли того, кто сказал, что рассудительность – это умение «заниматься своим», то он и сам этого не разумеет?

– Но, достойнейший мой Критий, – вмешался я, – нет ничего удивительного, если в своем возрасте он этого не разумеет; тебе же подобает это знать и по возрасту, и потому, что ты его воспитатель. Если ты согласен, что рассудительность – именно то, о чем говорит Хармид, и принимаешь такое объяснение, я с гораздо большим удовольствием рассмотрю с тобой, правильно ли это сказано или нет.

– Но я полностью согласен и принимаю его объяснение, – сказал Критий.

– И прекрасно делаешь, – подтвердил я. – Скажи же мне: согласен ли ты с тем, что я сейчас спрашивал о мастерах, а именно что все они делают нечто?

– Да, согласен.

– И тебе кажется, что они делают только свое дело или также и чужие дела?

– И чужие также.

– Значит, рассудительными бывают не только те, кто делают лишь свои дела?

– Почему бы и нет? – отвечал Критий.

– Я тоже так думаю, – сказал я. – Но смотри, чтобы это не задело того, кто, предположив, что рассудительность – это умение «заниматься своим», позже, ничтоже сумняшеся, признает, что могут быть рассудительными и те, кто занимаются чужими делами!

– Как это? – возразил он. – Признав, что рассудительными бывают люди, делающие чужие дела, я признал, будто ими бывают и те, кто занимаются чужими делами?!

– Скажи мне, – возразил я, – разве не одно и то же ты называешь словами «делать» и «заниматься»? [22 – В ориг. ;. Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» (VI 4, 1140a 1-23) Аристотель различает (творческая деятельность) и (делание), становится ясно, что в творческом действии совпадают деятельность и ее цель, а в обычном действии процесс делания мыслится вне его связи с результатом. См. также прим. 23.]

– Нет, не одно и то же, – отвечал он. – Да и «трудиться» не означает «делать» [23 – В ориг.. Ср.: Гиппий меньший 373de.]. Я перенял это у Гесиода, сказавшего, что никакой труд не может считаться зазорным [24 – Ср.: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье» (Труды и дни, 311).]. Или, думаешь ты, если бы он называл словами «трудиться» и «заниматься» те дела, что ты сейчас перечислил, он решил бы сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой или продажного развратника? Не надо так думать, Сократ; я полагаю, что он считал «дело» чем-то отличным от «труда» и «занятия». И дело оказывается иногда постыдным, если оно не связано с чем-то прекрасным, труд же никогда и ни в коей мере не может быть позором: ведь Гесиод именуется трудами то, что делается прекрасно и с пользой, а дела, подобные тем, называет делячеством и наживой. Нужно еще сказать, что собственными делами он считает лишь первые, а все вредные занятия относит к чужеродным. Так что надо думать, и Гесиод и любой другой разумный человек именуют рассудительным того, кто занимается собственным делом.

– Мой Критий, – сказал я, – едва лишь ты начал свою речь, как я уже уловил, что ты называешь то, что нам присуще и свойственно, «хорошим», а свершение хорошего именуешь «занятиями». Я ведь много раз слышал от Продика подобные различия имен [25 – Страсть софистов к тончайшим дистинкциям в толковании близких по значению слов или синонимов сказывается также в рассуждениях в «Гиппий большем» о «пригодном» и «полезном» (см.: Гиппий больший, прим. 31) и в «Протагоре» о различии между «быть» и «стать» (см.: Протагор, прим. 50).]. И я предоставляю тебе распорядиться любым названием, как тебе это будет угодно; разъясни лишь, к чему именно относишь ты то имя, которое произносишь. Поэтому сейчас надо снова уточнить: стало быть, свершение, или творение (или как тебе еще угодно это именовать), хороших дел ты именуешь

рассудительностью?

– Вот именно, – отвечал он.

– Значит, тот, кто совершает дурные дела, не рассудителен, и рассудителен лишь тот, кто вершит хорошие?

– А тебе, достойнейший мой, – возразил он, – разве не так это представляется?

– Оставь это, – сказал я. – Ведь мы рассматриваем сейчас не мои представления, но твои нынешние высказывания.

– Я утверждаю, – сказал он, – что тот, кто вершит не достойные, но дурные дела, не рассудителен, рассудителен же тот, кто вершит хорошие дела, а не плохие. Я ясно условился с тобой, что рассудительность – это свершение хороших дел.

– Вполне возможно, что ты и прав. Удивляет меня, – продолжал я, – лишь следующее: что же, ты считаешь, будто рассудительные люди не ведают того, что они рассудительны?

– Нет, я этого не считаю, – возразил он.

– Но разве ты не сказал совсем недавно, – продолжал я, – будто ничто не мешает мастерам, делающим чужие дела, быть все же рассудительными?

– Да, – отвечал он, – я это говорил; ну и что же?

– Ничего. Но скажи, не думаешь ли ты, что врач, делая кого-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, кого он излечивает?

– Да, я так думаю.

– Значит, тот, кто совершает подобное дело, занимается тем, чем должно?

– Да.

– А тот, кто занимается тем, что должно, разве не рассудителен?

– Конечно, рассудителен.

– И, разумеется, врачу необходимо знать, когда он лечит с пользой, а когда – нет? И ведь точно так же любому мастеру надо знать, будет ли польза от дела, которым он занимается, или же нет?

– Быть может, и не надо.

– Значит, иногда, – сказал я, – врач сам не сознает, принес ли он пользу или причинил вред, когда что-либо сделал? Хотя, когда он приносит пользу, он, по твоим словам, поступает рассудительно? Или ты не так сказал?

– Именно так.

– Следовательно, получается, что иногда, принося пользу, он поступает рассудительно и бывает рассудительным человеком, хотя и не осознает себя как такового?

– Но этого, Сократ, – возразил он, – не может быть. И если ты считаешь, что из моих прежних утверждений необходимо следует такой вывод, то я скорее от них отступлюсь и не стану стыдиться признания, что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный человек может не осознавать себя как такового. Мое утверждение состоит примерно в том, что рассудительность – это самопознание, и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную надпись в Дельфах [26 – См.: Алкивиад 1, прим. 46.]. Мне кажется, что она была сделана с той целью, чтобы служить приветствием бога, обращенным к входящим, вместо слова «здравствуй!» [27 – Русскому приветствию «здравствуй» (пожелание здоровья, ср. лат. salve) соответствует греческое – «будь весел» и «будь радостен» (пожелание хорошего настроения)]. Сделавший ее, видно, считал обращение «здравствуй!» неправильным и советовал вместо того желать друг другу быть рассудительными. Таким образом, бог приветствует

входящих в святилище иначе, чем люди, – вот в чем заключался, на мой взгляд, замысел того, кто сделал надпись. И потому говорят, что всякому посетителю бог возвещает только одно: «Будь рассудителен!» Правда, в качестве прорицателя он выражается немного загадочно: ведь «Познай самого себя!» и «Будь рассудителен!» – это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов и как считаю я сам. Быть может, кто-нибудь и сочтет, что дело обстоит иначе, как, я думаю, произошло и с теми, кто сочинил более поздние надписи: «Ничего сверх меры!» и «Не зарекайся – быть беде!»[28 – См.: Менексен, прим. 51. Схолиаст (р. 290 Heermann) сообщает, что второе из этих изречений было начертано в Дельфах. В оригинале «беде» соответствует – ослепление, приводящее к гибели. У Гомера Ата – богиня несчастья, дочь Зевса. О ней см.: Пир, прим. 64.] Они полагали, что изречение «Познай самого себя!» – это совет, а не приветствие, обращенное богом к входящим; поэтому, стремясь приписать богу не менее полезные советы, они и начертали эти надписи. А говорю я это, Сократ, вот ради чего: все, что было сказано раньше, я отдаю на твое усмотрение; быть может, ты сказал об этом нечто более правильное, быть может, и я, но нами не было сказано ничего достаточно ясного. Теперь же я желаю предоставить слово тебе, если ты не согласен, что рассудительность – это самопознание.

– Но, мой Критий, – возразил я, – ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь с тобой, когда мне вздумается. Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобой выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам я не знаю ответа. А сказать, согласен ли я с тобой или нет, я хочу после того, как мы с тобой этот вопрос выясним. Потерпи же, пока мы его рассмотрим.

– Так рассматривай же, – сказал он.

– Вот я и рассматриваю, – отвечал я. – Ведь если рассудительность есть умение что-либо познавать, ясно, что она представляет собою знание некоей вещи. Или ты не согласен?

– Да, – отвечал он, – это знание самого себя.

– Значит, и врачебное искусство есть знание того, что дает здоровье?

– Несомненно.

– Итак, если ты спросишь меня: «Для чего нам пригодно врачебное искусство, коль скоро оно – наука о здоровье, и что оно совершает?» – я могу ответить, что оно приносит немалую пользу. Ведь оно доставляет нам здоровье – прекрасную вещь, если только ты это допускаешь.

– Да, допускаю.

– А если ты меня спросишь о строительстве – какое, согласно моему мнению, оно вершит дело, будучи. знанием того, как строить, – я отвечу, что оно строит дома; и точно так же я отвечу по поводу других искусств. Поэтому, Критий, тебе следует, коль скоро ты утверждаешь, что рассудительность – это знание самого себя, уметь ответить на вопрос: будучи наукой о себе, что доставляет нам рассудительность прекрасного и достойного упоминания? Ну, отвечай же.

– Но, Сократ, – возразил он, – ты неверно ведешь исследование. Ведь рассудительность не подобна другим знаниям, да и все остальные знания не подобны друг другу. Ты же исследуешь их так, как если бы они были друг другу подобны. Поэтому скажи мне, – продолжал он, – разве у счетного искусства или у геометрии есть произведения, подобные жилищу, создаваемому искусством строительства, или плащу – творению ткацкого искусства, или многим другим таким творениям, кои можно указать для многих искусств? Можешь ли ты мне указать на подобные произведения первых двух названных мною искусств? Нет, ты не сможешь этого сделать!

А я отвечал:

– Ты прав. Но я могу тебе указать, к чему отличному от науки самой по себе относится каждая из этих наук[29 – Для Сократа характерно смешение понятий «искусство», и «наука»]. По Платону, и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие, о чем идет речь в «Ионе», где рапсод

Ион именуется «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (542a).]. Например, счетное искусство имеет дело с четными и нечетными числами и с вопросом о том, каково их количество само по себе и по отношению друг к другу. Не так ли?

– Безусловно, так, – отвечал он.

– Но разве при этом чёт и нечет не являются чем-то отличным от самого искусства счета?

– Как же иначе?

– Точно таким же образом и искусство взвешивания – это наука о более и менее тяжелом весе. Но тяжелое и легкое – это ведь нечто отличное от искусства взвешивания самого по себе. Ты согласен?

– Конечно.

– Скажи же, наукой о чем является рассудительность? Ведь, наверное, о том, что отлично от рассудительности самой по себе?

– Вот в этом-то и все дело, Сократ, – сказал он. – Ты в своих поисках пришел к тому, что отличает рассудительность от всех остальных знаний, но тем не менее продолжаешь отыскивать некое ее сходство с ними. Однако это не так, все остальные науки имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, рассудительность же – единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя. И это вовсе для тебя не секрет. Однако, думаю я, ты делаешь то, что недавно еще за собой отрицал: ты пытаешься меня опровергнуть, пренебрегая самой сутью нашего рассуждения.

– Как можешь ты думать, – возразил я, – если бы даже я тебя полностью опроверг, будто я это делаю ради чего-то иного, а не ради того, о чем я и сам себя вопрошаю – каковы на этот счет мои взгляды – ибо опасаясь, как бы от меня не укрылась какая-то вещь, в знании коей я убежден, между тем как на самом деле ее не знаю. И сейчас я утверждаю, что занят именно этим, и рассматриваю твое суждение главным образом ради себя, а может быть, и ради пользы других: или ты не считаешь, что это было бы общим благом почти всех людей, если бы стала очевидной суть каждой вещи?

– Нет, напротив, Сократ, я думаю именно так.

– А посему, – сказал я, – смело отвечай, мой милый, на вопрос, что тебе кажется правильным, и оставь заботу о том, будет ли опровергнут Критий или Сократ: внимательно вдумавшись в само рассуждение, посмотри, какой выход останется тому, кто окажется опровергнут.

– Что ж, – отвечал он, – я так и сделаю. Мне кажется, ты говоришь ладно.

– Так скажи же, – подхватил я, – как ты судишь о рассудительности?

– Итак, я утверждаю, – отвечал он, – что среди всех прочих знаний она единственная является наукой и о самой себе и о других науках.

– Значит, – спросил я, – она является также наукой о невежестве, коль скоро она – наука о знании?

– Несомненно, – отвечал он.

– Следовательно, один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что – нет, и точно так же он будет способен разглядеть других – что именно каждый из них знает и думает (если только он что-то знает), а с другой стороны, что каждый знает по его собственному мнению, на самом же деле не знает. Никто другой всего этого не может. Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание – все это означает не что иное, как способность знать, что именно ты знаешь и чего не знаешь. Ведь именно это ты утверждаешь?

– Да, именно это, – отвечал он.

– Давай совершим третье жертвоприношение Зевсу Спасителю[30 – На пиршествах третья («совершенная» – см.: Филеб, прим. 59) чаша приносилась в жертву

Зевсу Спасителю (Сотеру). Это выражение не раз встречается у Платона как образное: собеседники делают третью, окончательную попытку выяснить вопрос.], – сказал я, – и, начав заново наше исследование, во-первых, посмотрим, возможно или нет кому-то знать о том, что мы знаем и чего мы не знаем, и знаем ли мы это или нет; затем, если это даже возможно знать, какая нам польза в таком знании?

– Да, это следует рассмотреть, – отозвался он.

– Так давай же, мой Критий, – предложил я, – посмотри, не окажешься ли ты здесь находчивее меня? Я ведь пребываю в полном недоумении. И сказать тебе по какой причине?

– Да, конечно, – отвечал он.

– Не сводится ли все это, – продолжал я, – к тому, что, как ты сейчас сказал, существует некая единая наука, предмет которой есть не что иное, как она сама и другие науки, причем она является также наукой и о невежестве?

– Несомненно.

– Посмотри же, мой друг, как странна та речь, что мы с тобой повели: ведь если ты рассмотришь тот же самый вопрос в других областях, ты увидишь, думаю я, насколько это невероятно.

– Каким образом я это увижу и на каких примерах?

– А вот на каких. Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не имеет своим объектом то, что является объектом всех других зрений, но представляет собою видение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения. Думаешь ли ты, что нечто подобное существует?

– Нет, клянусь Зевсом, ни в коей мере.

– А как насчет слуха, который не слышит ни одного звука, но зато слышит сам себя и другие слышания, а также глухоту?

– И этого не бывает.

– Рассмотрим же в целом все чувства – покажется ли тебе, что какое-то из них является ощущением самого себя и других чувств, само же оно не ощущает ничего из того, что дано ощущать другим чувствам?

– Нет, мне это кажется невозможным.

– А бывает ли, по-твоему, какая-то страсть, которая не направлена ни на одно из удовольствий, но лишь на самое себя и на другие страсти?

– Конечно, нет.

– Точно так же, думаю я, не бывает и желания, которое не желает ничего хорошего, но желает лишь самого себя и другие желания.

– Конечно же не бывает.

– А можешь ли ты назвать любовь, которая не была бы любовью к чему-то прекрасному, но была бы направлена лишь на себя и на другие любовные страсти?

– Нет, не могу, – отвечал он.

– Ну а можешь ли ты вообразить себе страх, который направлен на самого себя и на другие страхи, но не боится ничего ужасного?

– Нет, я не представляю себе этого, – сказал он.

– А мнение, направленное на другие мнения и на само себя, но не имеющее никакого мнения о том, что составляет предмет других мнений?

- Ни в коем случае.
- Но вот о науке, похоже, мы утверждаем, что ей свойственно, не имея никакого предмета изучения, быть наукой о себе самой и о других науках?
- Да, мы это утверждаем.
- Так разве это не странно, если даже это и обстоит таким образом? Не будем же настаивать на том, что этого не бывает, но попробуем разобраться еще раз – может быть, это возможно.
- Твои слова правильны.
- Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой? Ты с этим согласен?
- Да, несомненно.
- Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть большим, чем нечто другое?
- Да.
- А это другое разве не является меньшим, коль скоро большее – больше?
- Это неизбежно.
- Итак, если бы мы нашли некое большее, которое было бы больше[32 – Здесь обсуждение некоего абстрактного понятия свидетельствует о начале формирования учения Платона об идеях. Знание знания, т. е. знание, сознающее себя как знание, есть не что иное, как идея знания, т. е. знание в чистом виде. Таким образом, здесь налицо попытка найти идею софросины, или «рассудительности», которая и является наукой наук, или «способностью знать вообще», а «знание чего именно» (170d) в отдельности, иначе говоря, конкретное знание отдельных сфер человеческой деятельности, к этому отношения не имеет. Как говорит Сократ, человек, обладающий идеей софросины, не обязан разбираться в многообразии практических наук, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание знания.]<других> больших и самого себя, но другие большие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше? Или ты не согласен с этим?
- Напротив, я считаю это само собой разумеющимся, Сократ, – отвечал Критий.
- Значит, если что-либо является двойным по отношению к другим двойным величинам и к самому себе, то именно будучи половиной самого себя и других двойных величин, оно будет двойным как по отношению к самому себе, так и к ним. Ведь двойным оно может быть только по отношению к своей половине[31 – Здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид» (137c – 166c).].
- Это верно.
- Что-нибудь более многочисленное по отношению к самому себе разве не будет одновременно менее многочисленным, более тяжелое – менее тяжелым, более старое – менее старым и так далее? Какой бы потенцией оно в отношении самого себя ни обладало, разве не обретет оно ту сущность, к которой применялась данная потенция? Я имею в виду, например, следующее: слух, говорим мы, является слухом только по отношению к звуку. Не так ли?
- Так.
- Значит, если бы он слышал самого себя, то лишь в том случае, если бы обладал звуком: ведь в противном случае он не мог бы себя слышать.
- Да, безусловно так.
- Ну а зрение, мой достойнейший друг, если оно видит само себя, ведь ему необходимо иметь окраску? Не может же зрение видеть нечто бесцветное.

– Конечно, не может.

– Ты видишь, Критий, что среди всех перечисленных примеров одни кажутся нам невозможными, другие же весьма сомнительными с точки зрения применения собственной потенции к самим себе. Что касается величины, множества и других подобных вещей, такое применение полностью исключается. Не так ли?

– Несомненно.

– А что до слуха, зрения, а также способности движения себя двигать, жары – себя сжигать и т. п., то кому-то это внушает сомнение, а некоторым, быть может, и нет.

Здесь требуется, мой друг, великий человек, который сумел бы провести все эти различия и установить, точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной потенции, направленной на самое себя, а не на иное, или же одни вещи ее имеют, другие же – нет? И если окажется, что существуют вещи, потенция которых направлена на них самих, значит, к ним принадлежит и наука, кою мы именуем рассудительностью. Я не верю, что сам смогу в этом разобраться, а потому не буду настаивать, что возможно существование науки наук, и не допущу также, даже если это в высшей степени вероятно, что такой наукой является рассудительность, раньше чем не исследую, приносит ли она нам в качестве таковой какую-то пользу или нет. А что рассудительность есть нечто полезное и благое, я берусь предсказать заранее; ты же, сын Каллехра, поскольку допустил, что рассудительность – это наука о науке, а также и о невежестве, покажи прежде всего, что сказанное мною сейчас возможно, а затем что рассудительность вдобавок еще и полезна: тем самым ты, быть может, меня убедишь в том, что твое определение рассудительности правильно.

Мне показалось, что Критий, услышав это и видя меня недоумевающим, под воздействием моего недоумения сам оказался в плену подобных же сомнений, как те, кто, видя перед собой зевающего человека, сами начинают зевать. А так как он привык к постоянному почету, то стыдился присутствующих и не желал признаться мне, что он не в состоянии разрешить ту задачу, которую я ему предложил; притом он не произносил ничего ясного, скрывая свое замешательство. Тогда я, чтобы рассуждение наше продвинулось вперед, сказал:

– Но, Критий, если тебе это по душе, давай сейчас договоримся, что возможно существование науки о науке, и снова посмотрим, так ли это на самом деле. Следовательно, если принять, что это в высшей степени вероятно, то насколько больше возможно благодаря этому знать, что именно кто-то знает или чего он не знает? Ведь именно это мы называли самопознанием и рассудительностью, не так ли?

– Да, конечно, – отвечал он, – так-то и получается, мой Сократ: если кто обладает знанием, которое познает самое себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает.

Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор, если красотой – прекрасен, если же познанием, то он – познающий; когда же кто обладает познанием, познающим самое себя, то он тем самым будет познающим самого себя [32 – Здесь обсуждение некоего абстрактного понятия свидетельствует о начале формирования учения Платона об идеях. Знание знания, т. е. знание, сознающее себя как знание, есть не что иное, как идея знания, т. е. знание в чистом виде. Таким образом, здесь налицо попытка найти идею софросины, или «рассудительности», которая и является наукой наук, или «способностью знать вообще», а «знание чего именно» (170d) в отдельности, иначе говоря, конкретное знание отдельных сфер человеческой деятельности, к этому отношения не имеет. Как говорит Сократ, человек, обладающий идеей софросины, не обязан разбираться в многообразии практических наук, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание знания.].

– Я не оспариваю. – возразил я, – того, что человек, обладающий тем, что само себя познает, может познать самого себя, но спрашиваю, неизбежно ли тот, кто этим свойством обладает, узнаёт, что он знает, а чего – нет?

– Неизбежно, Сократ, ибо то и другое между собой тождественно.

– Возможно, – сказал я, – но боюсь, что я остаюсь все тем же: я снова не

понимаю, что это одно и то же – сознать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает.

– Что ты хочешь этим сказать? – переспросил он.

– А вот что: знание, будучи знанием лишь себя самого, способно ли различать нечто большее, чем то, что одно из двух – это знание, а другое – незнание?

– Нет, только это.

– Но разве это одно и то же – знание и незнание в области здоровья и знание и незнание в области справедливости?

– Ни в коей мере.

– Ведь одно дело, полагаю я, это врачебное знание, другое – знание государственное и еще другое – знание само по себе?

– Как же иначе?

– Значит, если кто не сведущ вдобавок в области здоровья и справедливости, но познает лишь само знание. имея знание только о том, что он знает нечто и обладает неким знанием, то он естественно познает и самого себя и других. Так ты считаешь?

– Да.

– Но каким образом с помощью этого знания будет он знать, что именно он познает? Ведь законы здоровья он познает с помощью врачебного искусства, а не рассудительности, законы гармонии – не благодаря рассудительности, а благодаря искусству музыки, правила домостроительства – тоже не с помощью рассудительности, но благодаря искусству зодчества, и так же обстоит дело во всем остальном. Разве нет?

– По-видимому, так.

– Каким же образом рассудительность, если она лишь наука наук, узнает, что она познаёт то, что относится к здоровью или же к зодчеству?

– Да, это для нее невозможно.

– Значит, тот, кто не знает эти предметы, будет лишь знать, что он знающий, но не узнает, что именно ему дано знать.

– Это похоже на правду.

– Итак, рассудительность и умение быть рассудительным – это не способность знать, что именно ты знаешь или чего не знаешь, но, как видно, лишь способность знать вообще, что ты – знающий или незнающий.

– Возможно.

– И значит, такой человек не сможет испытать того, кто утверждает, что знает нечто, и выяснить, знает он это самое или нет: он сможет, по-видимому, только понять, что тот обладает неким знанием, но выявить, знанием чего именно, – в этом рассудительность не сможет ему помочь.

– Очевидно, нет.

– И, следовательно, невозможно будет отличить человека, делающего вид, что он врач, но на самом деле врачом не являющегося, от истинного врача и точно так же других знающих людей – от невежд. Это можно увидеть на следующем примере. Разве не так поступит рассудительный или какой бы то ни было другой человек, если захочет распознать истинного врача и самозванца: он не станет беседовать с ним о врачебном искусстве, ибо, как мы сказали, врач не смыслит ни в чем, кроме здоровья и болезней. Не правда ли?

– Да, так.

– О знании же он ничего не ведает – мы ведь отдали знание на откуп рассудительности.

- Да.
- И о врачебном искусстве, следовательно, человек, умеющий лечить, ничего не знает, поскольку врачебное искусство – это знание.
- Это верно.
- А что врач обладает неким знанием, это рассудительный человек распознает. Но так как необходимо испробовать, какого оно рода, должен он все-таки посмотреть, о чем это знание? Ведь любое знание определяется не только тем, что оно есть знание, но и тем, каково оно и о чем?
- Да, именно этим.
- И врачебное искусство определяется как отличное от других познаний тем, что оно есть знание здоровья и болезней.
- Да.
- Так разве тот, кто стремится разобраться во врачебном искусстве, не должен прежде всего разобраться, в чем именно оно состоит? А до того, что находится за его пределами, ему не должно быть ни малейшего дела.
- Да, не должно.
- Следовательно, тот, кто правильно разбирается, будет рассматривать врача – насколько он способен лечить – в отношении к здоровью и болезням.
- Это естественно.
- Разве не будет он смотреть за тем, чтобы все сказанное или сделанное в этой области было сказано или сделано правильно?
- Это необходимо.
- А не владея врачебным искусством, мог бы кто-нибудь проследить за тем или другим?
- Конечно, нет.
- Этого не мог бы, очевидно, ни рассудительный человек, ни кто-либо другой, кроме врача: ведь рассудительный человек должен быть для этого и врачом.
- Совершенно верно.
- Итак, несомненно, что если рассудительность есть только знание о знании и о невежестве, то она не в состоянии будет распознать ни врача – сведущ ли он в своем искусстве или нет и думает ли он при этом о себе, что он врач, или только изображает из себя такового, – ни какого-либо иного знатока, кем бы он ни был; распознать можно только собрата по искусству, о каких бы мастерах ни шла речь.
- Это очевидно, – подтвердил Критий.
- Так какая же в таком случае нам польза, Критий, – продолжал я, – от рассудительности? Если бы, как мы это предположили с самого начала, рассудительный человек знал, что он знает и чего не знает, что одно он знает, а другое – нет, и мог бы разобраться и в другом человеке точно таким же образом, великую пользу принесла бы она нам, говорим мы, коль скоро мы будем рассудительными: обладая рассудительностью, мы прожили бы свою жизнь безупречно, и также все остальные, кто пользовался бы нашим руководством. Мы и сами не брались бы за дела, в которых ничего не смыслим, но искали бы знатоков, чтобы им эти дела поручить, и других людей, пользующихся нашим руководством, побуждали бы приниматься лишь за то, что они предполагают выполнить правильно, то есть за то, что они хорошо знают. Таким образом, благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство, и все прочее, что подвластно рассудительности. И если ошибки будут устранены и воцарится правильность, то все, кто будут так настроены, в любом деле необходимо станут действовать прекрасно и правильно, а ведь те, кто действуют правильно, бывают счастливы. Не так ли

говорили мы, Критий, – продолжал я, – о рассудительности, когда утверждали, что великим благом было бы знать, кто что знает и чего он не знает?

– Разумеется, – отвечал он, – именно так мы и говорили.

– Но теперь ведь ты видишь, что никакая наука никогда не бывает такой по своей природе.

– Да, вижу, – отвечал он.

– Однако, – сказал я, – быть может, то, что мы определили сейчас как рассудительность, а именно возможность отличать знание от невежества, имеет то преимущество, что человек, обладающий этой возможностью, усваивая что-то иное, легче это усваивает, и все представляется ему более ясным, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание. И, быть может, других людей он лучше испытает в отношении того, что ему самому понятно, а те, кто производят испытание без такого знания, делают это слабее и хуже? Значит, мой друг, вот какие примерно выгоды можно извлечь из рассудительности, мы же усматриваем в ней нечто большее и стремимся придать ей более высокое значение, чем она имеет на самом деле?

– Возможно, – отвечал он, – ты и прав.

– Может быть, – сказал я. – Но может и статься, что мы не выяснили ничего полезного. Мне лично рассудительность представляется чем-то странным, если она такова, какой нам показалась. Давай, если ты не возражаешь, согласимся, что можно познавать знание, и не будем также отрицать наше первоначальное предположение, что рассудительность – знание того, кто что знает и чего он не знает, но допустим его; а допустив все это, мы еще лучше увидим, приносит ли она нам в таком своем качестве пользу. Однако вот то, что мы сегодня сказали о рассудительности – будто великим была бы она благом, если бы оказалась способной руководить и домашним и государственным обиходом, – мне кажется, Критий, мы допустили неправильно.

– Почему так? – спросил он.

– А потому, – отвечал я, – что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а то, что ему неизвестно, препоручал бы людям знающим.

– Значит, это, – перебил меня Критий вопросом, – мы неправильно допустили?

– Мне кажется, неправильно, – отвечал я.

– В самом деле, ты говоришь о чудных вещах, мой Сократ, – молвил он.

– Да, клянусь собакой, – сказал я, – и мне так кажется, и, когда я недавно вдумался в это, я тоже сказал, что мне представляется это несколько странным и нам следует опасаться, что мы неверно ведем исследование. По правде сказать, если рассудительность по преимуществу такова, мне совсем не кажется очевидным, что она способствует нашему благу.

– Как ты это понимаешь? – спросил он. – Скажи, чтобы и мы поняли, что ты имеешь в виду.

– Боюсь, – отвечал я, – что говорю пустое; однако необходимо рассмотреть то, что мне видится, и не проходить необдуманно мимо этого, если только мы хоть немного заботимся о себе.

– Ты прекрасно сказал, – молвил Критий.

– Слушай же, – продолжал я, – мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости[33 – Здесь имеется в виду известное место из «Одиссеи» (XIX 564–567), где Пенелопа говорит еще не узнанному ей мужу об обманчивых и истинных снах. Первые проходят через ворота из слоновой кости, а вторые – через роговые ворота. У Гомера чувствуется в стихах игра слов, которая не всегда передается переводчиками. Она хорошо выражена в переводе В. В. Вересаева: Те, что летят из ворот полированной кости слоновой, Истину лишь заслоняют и сердце людское морочат; Те, что из гладких ворот роговых вылетают наружу, Те роковыми бывают, и все в них свершается точно.]. Ведь если нами руководит по

преимуществу рассудительность – в том качестве, как мы ее сейчас определили, – и, с другой стороны, если она действует в соответствии с науками, то ни один самозванный кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным. А коль скоро это обстоит таким образом, какой может быть иной для нас вывод, кроме того, что и тела наши будут более здоровыми, чем теперь, и скорее спасутся те, кто рискуют как на войне, так и на море, и любая утварь, одежда, обувь – одним словом, любые вещи будут изготавливаться искусно для нас, и все прочее, ибо мы будем пользоваться услугами только истинных мастеров. И если ты не возражаешь, давай согласимся, что прорицание – это также наука о будущем, и рассудительность, руководя им, отпугнет всех шарлатанов, истинных же пророков назначит нам прорицателями того, чему суждено свершиться. Я постигаю, что человеческий род будет подготовлен и снаряжен для сознательной жизни и деятельности таким образом: рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником. Однако, мой милый Критий, мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья.

– Но, – возразил Критий, – если ты недооценишь сознательный подход, ты нелегко отыщешь другое средство осуществления благополучия [34 – букв.: «завершение благополучия». Но так как слово «конец», «цель» (ср.: телеология) имеет в греческом языке значение окончательной реализации, совершенной законченности (ср. Зевс Телейос, т. е. Зевс, приводящий к законченному совершенству), это выражение можно перевести как «совершенное осуществление благополучия».]

– Прошу тебя, – сказал я на это, – разъясни мне еще немного: к чему должен я применить сознательный подход? Не к изготовлению ли обуви?

– Нет, клянусь Зевсом!

– Так не к обработке ли меди?

– Никоим образом.

– Но тогда к обработке шерсти, дерева или еще чего-либо в этом роде?

– Конечно, нет.

– Следовательно, – сказал я, – мы не будем продолжать настаивать на слове, гласящем, что человек, живущий сознательно, тем самым и благоденствует. Ведь ты не признаешь, что те, кто живут сознательно, счастливы, наоборот, кажется мне, ты отличаешь благоденствующего человека от людей, живущих в некоторых отношениях сознательно. Но, быть может, ты причислишь к сознательно живущим того, кого я назвал недавно, – прорицателя, ведающего все, чему суждено сбыться? Назовешь ли ты среди них его или кого-то иного?

– Я лично назову и его, и другого.

– Кого же? – спросил я. – Ведь не того, кому ведомо кроме будущего и минувшее и настоящее, и ничто для него не тайна? [35 – Здесь вполне очевидный намек на гомеровского прорицателя Калхаса, о котором говорится: «Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет» (Ил. I 70).] Допустим даже, что такой человек существует. Однако, полагаю я, ты не сумеешь назвать никого, кто жил бы еще более сознательно?

– Конечно, нет.

– Но, кроме того, я жажду знать, какое из знаний делает его благоденствующим? Или же все без разбора?

– Нет, так не может быть, – отвечал Критий.

– Какая же наука имеет тут преимущество? И что именно благодаря ей знает такой человек о настоящем, прошедшем и будущем? Уж не разумеешь ли ты игру в шашки?

– Какие там шашки! – воскликнул Критий.

- Быть может, искусство счета?
- Вовсе нет.
- Так, значит, то, что относится к здоровью?
- Скорее уж это, – отвечал он.
- А то знание, которое имеет, как я сказал, преимущественное значение, – что именно оно позволяет знать?
- Добро, – отвечал он, – и зло.
- Ах ты, злодей! – воскликнул я. – Ты давно уже меня водишь за нос и скрываешь от меня, что не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта единственная наука – о добре и зле [36 – Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее добра, и зла, не является истинным и, наоборот, настоящее знание всегда ведет к благу и пользе (174e). Знание добра и зла стоит для Сократа выше любой науки и создает в человеке подлинное единство всех его духовных и практических сил, которыми отличается настоящая калокагатия (см.: Алкивиад I, прим. 48).]. Но если, Критий, ты захочешь вычленишь эту науку из остальных, не меньше ли от этого принесет нам здоровья искусство врачевания, не худшую ли обувь – сапожное ремесло и худшее платье – ткацкое и не меньше ли искусство кораблевождения уберезит нас от гибели в море, а стратегическое искусство – от смерти в сражении?
- Нет, ничуть не меньше, – отвечал он.
- Но, милый Критий, мы будем лишены без этой науки благого и полезного свершения всех этих дел.
- Ты прав.
- Похоже, что здесь речь идет не о рассудительности, но о той науке, чье дело приносить нам пользу. И оказывается, что эта иная наука – не о знании и невежестве, но о благе и зле. Так что если суть такой науки – приносить нам пользу, то рассудительность имеет для нас какое-то иное значение.
- А почему бы, – спросил он, – ей и не быть полезной? Если рассудительность – это наука наук по преимуществу и она руководит другими науками, то, начальствуя при этом и над наукой о благе, она приносит нам пользу.
- Значит, и здоровье нам приносит она, а не врачебное искусство? – спросил я. – И все задачи других искусств выполняет она, а не каждое из них делает свое дело? Но разве мы не засвидетельствовали уже давным-давно, что она – знание лишь о знании и о невежестве и более ни о чем? Не так ли?
- Это очевидно.
- Значит, она не будет творцом здоровья?
- Нет-нет.
- И здоровье – это творение другого искусства? Ведь правда?
- Да, другого.
- Точно так же она не творец пользы, мой друг: ведь мы сейчас отдали эту задачу другому искусству. Или не так?
- Нет, именно так.
- Какая же польза от рассудительности, если она не создает ничего полезного?
- Да, видимо, никакой, Сократ.
- Теперь ты видишь, Критий, что раньше я недаром опасался и справедливо обвинял самого себя в том, что не усматриваю ничего дельного по поводу рассудительности?

Ведь то, что, по общему мнению, прекраснее всего, не могло бы показаться нам бесполезным, если бы от меня была хоть какая-то польза в правильном исследовании. Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен [37 – Об учредителе имен см. в диалоге «Кратил», где говорится, что имя вещи присваивает своего рода законодатель имени – номотет, или мастер имен который создает имена по образцу эйдоса, т. е. идеи, имени (390a). Поскольку же в отношении имен необходимо знание, а знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то учредитель имен должен учиться у диалектика, создавая имена не по личному произволу, а в соответствии с объективной природой имен. См. также: Учебник платоновской философии, VI 10.] дал это имя – «рассудительность». При этом мы приняли много такого, что не вытекает из нашего рассуждения. Так, мы допустили существование науки наук, хотя рассуждение нам этого не позволяло и не давало для этого основания; мы также приняли, что эта наука ведаёт делами других наук (хотя и это не вытекало из нашего рассуждения), дабы у нас получилось, что рассудительный человек, будучи знающим, знает то, что он знает, и не знает того, чего он не знает. С этим мы согласились весьма самонадеянно, не обратив внимания, что невозможно хоть как-то знать то, что совсем не знаешь: ведь наше допущение позволяет думать, что можно знать то, чего ты не знаешь. Однако, как мне кажется, не может быть ничего более бессмысленного. И поскольку наше исследование оказалось наивным и лишенным прочного основания, оно совсем не в состоянии найти истину; наоборот, мы так над ним насмеялись, что придуманная всеми нами вначале и сообща принятая на веру рассудительность показалась нам по великой нашей самонадеянности бесполезной [38 – Как и в диалогах «Гиппий больший» и «Протагор», здесь не делается окончательного вывода о том, что же такое рассудительность. Главная цель Сократа – заставить читателя задуматься над диалектикой понятия. Ксенофонт, указывая, что Сократ не дал определения софии (мудрости) и софросины – «целомудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное и хорошее в нравственном смысле, надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать (Воспоминания... III 9, 4).].

Из-за себя я на это не так уже негодую; но за тебя, мой Хармид, мне было бы очень досадно, если бы ты, столь видный собою и вдобавок обладающий столь рассудительной душой, не извлек никакой выгоды из своей рассудительности и она не принесла бы тебе своим присутствием никакой пользы в жизни. А еще более досадно мне из-за заговора, которому научился я у фракийца, – я выучил его со столь великим трудом, а он оказался непригодным для стоящего дела. Однако я все же не думаю, чтобы это обстояло таким образом; скорее всего я просто негодный исследователь: ведь рассудительность – это великое благо, и, если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным человеком. Но посмотри, может быть, ты ею и обладаешь и вовсе не нуждаешься в заговоре: ведь если она у тебя есть, я скорее буду советовать тебе считать меня пустословом, неспособным что бы то ни было исследовать с помощью рассуждения, а тебя самого, насколько ты рассудительнее меня, настолько же почитать и более счастливым.

А Хармид на это:

– Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели – как ты сам говоришь – выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным.

– Прекрасно, – молвил Критий, – но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг [39 – Здесь опять Сократ уподобляется некоему чародею, увлекающему за собой людей своими речами и «заговорами» (см.: Алкивиад I, прим. 58). Примечания А.А.Тахо-Годи].

– Уж я, – сказал Хармид, – буду следовать за ним и не оставлю его в покое. Ведь было бы ужасно с моей стороны, если бы я не повиновался тебе, моему опекуну, и не выполнил бы того, что ты велишь.

– Да, я велю тебе это, – молвил Критий.

- Так я и поступлю, – отвечал он, – и начну с сегодняшнего же дня.
- Послушайте-ка, – вставил тут я, – что это вы задумываете?
- Ничего, – отвечал Хармид, – все уже задумано.
- Значит, ты, – сказал я, – принуждаешь меня подчиниться и лишаешь меня права голоса?
- Да, я тебя принуждаю, – отвечал он, – по приказу нашего Крития. Подумай же, что ты с этим можешь поделать?
- Мне ничего не остается делать, – возразил я. – Ведь если ты за что-то берешься и хочешь кого-то к чему-то принудить, никто из людей не может против тебя устоять.
- Так и ты, – молвил он, – не сопротивляйся.
- Нет, – сказал я, – я не буду сопротивляться.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/>

Приятного чтения!

notes

Примечания

«Хармид» – диалог, пересказанный самим Сократом (см.: Евтидем, преамбула). Беседа посвящена разбирательству одной из важнейших составных частей добродетели – сдержанной цельности ума, выраженной греческим словом, которое невозможно перевести ни на один современный европейский язык и которое буквально означает «целомудрие» (см. прим. 32). Все собеседники Сократа в той или иной степени известны по другим диалогам. Херефонт – старый друг Сократа (см.: Апология Сократа, Горгий), Критий и Хармид – двоюродные братья, родичи Платона (см.: Протагор, Пир, Тимей, Критий). Действие происходит в 431 г. Сократ, вернувшись из-под Потидеи, отправляется в палестру повидать друзей. Здесь в центре внимания оказывается юный Хармид, отличающийся необычайной красотой, которая, по мнению Сократа, должна обязательно соответствовать красоте душевной. Хармид, страдающий от головной боли, решил довериться старинному заговору, который Сократ узнал от некоего фракийца. Сократ же готов вылечить юношу, только если тот позволит «заговорить» свою душу, т. е. сделать наилучшим свой разум. Так возникает тема софросины, «целомудрия», свойственного человеку, обладающему так называемой калокагатией (см. прим. 7). Об этой-то беседе, происшедшей, по словам Сократа, «только вчера», и повествует он своим знакомым.

1

Сократ участвовал в осаде Потидеи (город в Македонии, принадлежал Коринфу), т. е. в тех военных действиях, которые послужили началом Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). В общей сложности осада длилась с 432 по 429 г. См. также: Апология Сократа, прим. 32.

2

Посейдон Таврий, т. е. Посейдон Бычий, или Бык (ср.: Scut. 104 Rzach). Этому морскому божеству, брату Зевса, приписывали буйный нрав, его именовали также «колебателем земли» и «синекудрым». Бык – одна из древних

зооморфных ипостасей Посейдона (так же как, впрочем, и Зевса и Диониса). В мифе о Тесее и в критских мифах Посейдон высылает из моря быка, который оказывается причиной многих бедствий. Согласно легенде, Посейдон спорил с Афиной из-за господства в Аттике (см.: Менексен, прим. 14), и то, что палестра названа его именем, совершенно естественно в Афинах. Кроме того, здесь, и сразу направляется в палестру, носящую имя этого грозного божества. Царский храм – храм архонта-басилевса (см.: Менексен, прим. 17).

3

См.: Алкивиад I, прим. 10.

4

Критий, сын Каллесхра, двоюродный дядя Платона по матери, будущий глава Тридцати тиранов, погибший в 403 г. (см.: Менексен, прим. 38), был известен как образованнейший человек, софист и поэт. Критий выступает в диалогах Платона «Тимей», «Критий», «Хармид», «Эриксий» (подлинность этого последнего сомнительна). Ксенофонт писал о нем: «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью» (Воспоминания... I 2, 12). Фрагменты его сочинений см.: Diels. Bd II Kap. 88; в русск. пер.: Маковельский А. Софисты. Вып. 2. Гл. X. Каллесхр – брат Главкона; оба они сыновья Крития Старшего (см. прим. 16), отца матери Платона Периктионы.

5

Хармид (см.: Феаг, прим. 25) поддерживал Крития в политической борьбе; они погибли в одном сражении (Ксенофонт. Греческая история II 4, 19; Воспоминания... III 7). См. также прим. 4.

6

Характерно замечание Сократа, что Хармиду подобает, иметь достойную душу. Подобное, подобное (и подобие) несет у Платона эстетическую нагрузку, означая нечто соответствующее другому и создающее органичное единство целого. Благодаря подобию все части целого оказываются взаимосвязанными лучше, удобнее, прекраснее. В прекрасном теле обязательно присутствует подобие.

7

Хармид, если судить по дальнейшей характеристике (157e – 158a), является образцом старинно-аристократической калокагатии. Род его древний, знатный, доблестный, величавый и благополучный. См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 288–294. См. также: Алкивиад I, прим. 48.

8

Душа и ее способности раскрываются с помощью диалектической беседы, так же как в упражнениях телесных раскрываются физические способности человека.

9

В этой характеристике юного Хармида чувствуется легкая ирония. Хармид, видно, любит порассуждать на высокие темы. Заметим, однако, что

Платон Хармид filosoff.org
представители рода Крития, Хармида (и, добавим, Платона) были талантливыми и одаренными людьми (вспомним знаменитого Солона, да и сам Критий – поэт). Нет ничего удивительного, что Хармид не чужд поэзии.

10

См.: Менексен, прим. 50.

11

Кидий – мелический поэт, упоминаемый также у Плутарха в сочинении «О лице, видимом в лике Луны» (см.: филологическое обозрение. 1894. Т. VI. Приложение. С. 1–41) наряду с Архилохом, Мимнермом, Стесихором и Пиндаром. Цитата из Кидия в рукописях диалога приводится по-разному. См. также: Ион, прим. 13.

12

Залмоксид (Залмоксис, Замолксис, Салмоксис), легендарный ученик Пифагора, бывший раб, фракиец, гет или скиф, распространил, вернувшись на родину, пифагорейское учение и за свою праведную жизнь почитался бессмертным (Геродот IV 95). Диоген Лаэртский (VIII 1, 2) со ссылкой на Геродота сообщает, что Залмоксиса геты почитали Кроносом и приносили ему жертвы.

13

О единстве целого и частей см.: Теэтет 204a – 205b. Это единство мыслится не механическим, а диалектическим: целое обладает новым качеством по сравнению с частями (Софист 245a). Поэтому представление об организме как целостном единстве дает возможность лечить не симптомы, больше проявляющиеся в отдельных частях тела, а саму болезнь.

14

В древности верили, что заклинаниями можно лечить болезни. Это представление основано на действительном наблюдении: определенным образом подобранные слова, воздействуя на психику, помогают больному справиться с физическим недугом. Лекарь – тот, кто правильно подбирает слова (корень слова «лек» указывает на выбор чего-то и затем собирание в целое, т. е. на произнесение и чтение вслух); лечить – воздействовать с помощью правильно подобранных слов (ср. лат. *lego* – читаю, собираю, *elegans* – избранный и т. д.).

15

Даром Гермеса считались неожиданные находки, свидетельствующие о том, что бог посылает путникам удачу. См.: Евтидем, прим. 14.

16

Здесь упоминается внук Дропида Критий Старший, который фигурирует в «Тимее», где он рассказывает со слов своего родича Солона историю Атлантиды, слышанную им еще мальчиком (21a – 25(1)). Дропид именуется у Диогена Лаэртского (III 1, 1) братом Солона (см.: Менексен, прим. 50). Стихи Солона, посвященные Критию, см. fr. 12–14, 18–20 Diehl. Об Анакреонте см.: Феаг, прим. 18.

17

Пириламп, сын Антифонта, был вторым браком женат на сестре Хармида Периктионе, матери Платона. Он, таким образом, муж сестры Хармида, его зять. Этот Пириламп имел сына Антифонта, о котором идет речь в «Пармениде» (126b – 127d). Пириламп упоминается Плутархом как друг Перикла (Плутарх. Перикл XIII).

18

Абарис, скиф или гипербореец, жрец Аполлона, получил, по преданию, от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (Геродот IV 36).

19

В оригинале – одинаковые (подобные) буквы, здесь – одинаково хорошо написанные буквы.

20

См.: Лахет, прим. 35.

21

Ср. «Тимей» (72a), где вспоминается старая пословица: «лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает». Судя по дальнейшему изложению (164d), рассуждение о «своем» деле Хармид, возможно, слышал от Крития.

22

В ориг.. Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» (VI 4, 1140a 1-23) Аристотель различает (творческая деятельность) и (делание), становится ясно, что в творческом действии совпадают деятельность и ее цель, а в обычном действии процесс делания мыслится вне его связи с результатом. См. также прим. . Ср.: Гиппий меньший 373de.

24

Ср.: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье» (Труды и дни, 311).

25

Страсть софистов к тончайшим дистинкциям в толковании близких по значению слов или синонимов сказывается также в рассуждениях в «Гиппий большем» о «пригодном» и «полезном» (см.: Гиппий больший, прим. 31) и в «Протагоре» о различии между «быть» и «стать» (см.: Протагор, прим. 50).

26

См.: Алкивиад 1, прим. 46.

27

Русскому приветствию «здравствуй» (пожелание здоровья, ср. лат. salve) соответствует греческое – «будь весел» и «будь радостен» (пожелание хорошего настроения).

28

См.: Менексен, – ослепление, приводящее к гибели. У Гомера Ата – богиня несчастья, дочь Зевса. О ней см.: Пир, прим. 64.

29

Для Сократа характерно смешение понятий «искусство», и «наука». По Платону, и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие, о чем идет речь в «Ионе», где рапсод Ион именуется «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (542a).

30

На пиршествах третья («совершенная» – см.: Филеб, прим. 59) чаша приносилась в жертву Зевсу Спасителю (Сотеру). Это выражение не раз встречается у Платона как образное: собеседники делают третью, окончательную попытку выяснить вопрос.

31

Здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид» (137c – 166c).

32

Здесь обсуждение некоего абстрактного понятия свидетельствует о начале формирования учения Платона об идеях. Знание знания, т. е. знание, сознающее себя как знание, есть не что иное, как идея знания, т. е. знание в чистом виде. Таким образом, здесь налицо попытка найти идею софросины, или «рассудительности», которая и является наукой наук, или «способностью знать вообще», а «знание чего именно» (170d) в отдельности, иначе говоря, конкретное знание отдельных сфер человеческой деятельности, к этому отношения не имеет. Как говорит Сократ, человек, обладающий идеей софросины, не обязан разбираться в многообразии практических наук, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание знания.

33

Здесь имеется в виду известное место из «Одиссеи» (XIX 564–567), где Пенелопа говорит еще не узнанному ей мужу об обманчивых и истинных снах. Первые проходят через ворота из слоновой кости, а вторые – через роговые ворота. У Гомера чувствуется в стихах игра слов, которая не всегда передается переводчиками. Она хорошо выражена в переводе В. В. Вересаева:

Те, что летят из ворот полированной кости слоновой,
Истину лишь заслоняют и сердце людское морочат;
Те, что из гладких ворот роговых вылетают наружу,
Те роковыми бывают, и все в них свершается точно.

34

В ориг. букв.: «завершение благополучия». Но так как слово – «конец», «цель» (ср.: телеология) имеет в греческом языке значение окончательной реализации, совершенной законченности (ср. Зевс Телейос, т. е. Зевс, приводящий к законченному совершенству), это выражение можно перевести как «совершенное осуществление благополучия».

35

Здесь вполне очевидный намек на гомеровского прорицателя Калхаса, о котором говорится: «Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет» (Ил. I 70).

36

Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее добра, и зла, не является истинным и, наоборот, настоящее знание всегда ведет к благу и пользе (174e). Знание добра и зла стоит для Сократа выше любой науки и создает в человеке подлинное единство всех его духовных и практических сил, которыми отличается настоящая калокагатия (см.: Алкивиад I, прим. 48).

37

Об учредителе имен см. в диалоге «Кратил», где говорится, что имя вещи присваивает своего рода законодатель имени – номотет, а знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то учредитель имен должен учиться у диалектика, создавая имена не по личному произволу, а в соответствии с объективной природой имен. См. также: Учебник платоновской философии, VI 10.

38

Как и в диалогах «Гиппий больший» и «Протагор», здесь не делается окончательного вывода о том, что же такое рассудительность. Главная цель Сократа – заставить читателя задуматься над диалектикой понятия. Ксенофонт, указывая, что Сократ не дал определения софии (мудрости) и софросины – «целомудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное и хорошее в нравственном смысле, надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать (Воспоминания... III 9, 4).

39

Здесь опять Сократ уподобляется некоему чародею, увлекающему за собой людей своими речами и «заговорами».

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!